

Российская академия наук
Институт философии

Н.А.Кормин

**ФИЛОСОФСКАЯ ЭСТЕТИКА
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

**Часть II
Онтологические предпосылки**

Москва
2004

УДК 14
ББК 87.3
К 66

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В.В. Лазрев*

доктор филос. наук *И.И. Ляхов*

К66 **Кормин Н.А.** Философская эстетика Владимира Соловьева. — Часть II: Онтологические предпосылки. — М., 2004. — 212 с.

Во второй части монографии автором продолжен анализ раннего трактата Владимира Соловьева «Философские начала цельного знания», в котором эстетическая проблематика ставится в зависимость от того, как сказывается сущее, как проявляется соотношение божественного субъекта и божественной объективности. Автор рассматривает место эстетического в структуре трансцендирования, расширения образа сознания, выявляет специфику подхода Вл. Соловьева к объяснению эстетической реальности, включенность эстетической конструкции всеединства в экспозицию трансцендентности и рациональной непостижимости Бога.

ISBN 5-201-02117-4

© Кормин Н.А., 2004
© ИФРАН, 2004

ГЛАВА ПЕРВАЯ РАСШИРЕНИЕ ОБРАЗА СОЗНАНИЯ

Философия красоты у Владимира Соловьева — это синтез метафизической и богословской эстетики, предметом которой являются не только эстетические эпифеномены Откровения, но и красота самой божественности. И «присутствие метафизического мира вечной красоты он ощущал явственней, чем физический мир окружавших его временных вещей»¹. Продумывая следствия того, как мы устроены, исходя из метафизических оснований, Вл. Соловьев представляет эстетический смысл как смысл драмы трансцендирования, в которой поставлены и инсценированы преимущественно основные установки христианского вероучения о возможности невиданного возвышения человека собственными силами: «всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14, 11), инсценированы усилия верующего в *горний* мир. Как справедливо отмечает современный исследователь, само трансцендирование, признание «иного» мира характерно для всех культур: «должное» в морали, «абсолют», «воля», «дух» — в философии, «вечная красота» — в эстетике². Эстетика Вл. Соловьева как раз и держится на структурах глубинного переживания акта трансцендирования, в котором открывается истина Христа.

Вячеслав Иванов даже видел в русском философе художника *внутренних форм христианского сознания*. Само эстетическое начинается с того, с чего начинается человек, то есть с Бога. Важно только понять, как философия всеединства трактует и этот исток, и эту жизненную стихию (прав-

да, в эстетических абстракциях, вводимых Вл. Соловьевым, порой достаточно сложно узнать жизненную изнанку, наши жизненные испытания). Не менее важно не упускать из виду и то, что именно концепция всеединства определяет смену отечественной философии в сторону нового онтологизма. Российская мысль «осуществила онтологический поворот на рубеже XIX—XX вв., т.е. задолго до того, как в западноевропейской мысли трансценденталистская теория сознания начала преобразовываться в экзистенциально-персоналистскую концепцию «бытия и времени». В философии России, под несомненным влиянием В.Соловьева, впервые прозвучала онтологическая увертюра к более поздней философской симфонии с главной темой бытия»³.

Эстетическое мышление русского философа религиозно мотивировано, и потому вряд ли оправдано относить Вл. Соловьева (как это делает, например, известный католический богослов Г.У.фон Бальгазар⁴, сравнивающий Вл. Соловьева по его способности к синтезу с Фомой Аквинским) к тем мыслителям, которые давали эстетическое обоснование правильности христианской религии. Узлы, которыми держатся его эстетические установки, стягивают различные понятия: *согласие, святая гармония, координация, совпадение, природное — историческое, осуществленное, органическое*, очень трудно реализовать в рамках философской системы, и сам Вл. Соловьев в дальнейшем не выдерживает взятой им в ранний период «высокой тональности» при выявлении предпосылок этих понятий, впадая в иллюзии то онтологизма, то антропологизма. Все это понятия, введенные классическим трансцендентализмом, в том числе и для обозначения эстетических структур богопознания. Так, согласно кантовскому представлению о трансцендентальной геологии, мы приходим к понятию божественной сущности только после того, как продвинемся в ряду координированных между собой вещей.

В рамках трансцендентальной философии понятие Бога — это наиболее адекватная структура для амплификации образа сознания, включая и образ эстетического сознания. Вл. Соловьев уже в трактате «София» приближается к тому.

чтобы рассматривать эстетическое как трансцендентальное событие, как состояние, имеющее место на пределе, на границе, у которой кончается власть хаоса и тьмы и рождается свет сознания, на границе между сознанием и сверхсознанием, состояние, простирающееся, как сказал бы Кант, до границы мира a priori и a posteriori. Граница эта относительна, но проходит она, как правило, по тем точкам, где совершается трансценденция, выхождение субъекта к реальности, где мы в принципе отделены друг от друга рамками чувствительности. Эту границу, этот предел Вл. Соловьев мыслил как начало формы, позволяющей эстетической реальности получить определенность, как начало, которое может лежать и вне понятия или на его пределе. Эстетический предикат может быть одинаково отнесен и к трансцендентальным явлениям, и к явлениям трансцендентным, и к произведениям искусства с присущей им вертикальностью композиции жизни, например, к иконе, и к божественным явлениям, то есть к явлениям предельного предела. Та же икона есть отображение «Божественной печати на судьбах человечества. И этой Печатью **в пределе**, в самой главной Иконе явился вочеловечившийся Бог Слово; поэтому икона – Его отпечаток, материальная копия Его лика»¹. Если интерпретировать эстетическое как трансцендентальное место, которое может быть ведь и непроходимым местом, местом непонимания, позволяющим, по выражению М.Фуко, *мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает*, то допустимо сказать, что вся проблематика трансцендентальной эстетики (трансцендентальной в схоластического понимания этого термина, в рамках которого он представлялся фактически равнозначным термину «трансцендентное») выстраивается у русского философа вокруг переживания акта личностного самосозидания. Ведь трансценденция имеет непосредственное отношение к истории такого самосозидания, и в «Философских началах цельного знания» она продумывается как эстетический феномен — именно вдохновение дает нам способ трансцендирования, выхода человека за пределы своего натураль-

ного центра. Как отмечает современный французский мыслитель, «начиная с момента, когда мы выходим за пределы себя — в этом экстазе, который и есть образ — «реальное» попадает в двусмысленное царство, где больше нет ни пределов, ни интервалов, ни моментов, а каждая вещь, погруженная в пустоту своего отображения, приближается к сознанию, которое само дает заполнить себя безымянной полнотой. Так всеединство представляется восстановленным»⁶. Трансцендирование, как оно интерпретируется в дискурсе свободной теософии, — это, собственно, и есть способ восстановления всеединства.

Но как оформлен предел, где рождается эстетическая мысль и извлекаются эстетические смыслы? И как возможно это извлечение? Ведь эстетический смысл — это нечто, для чего ни эстетического мира, ни художественного опыта, ни даже всего мира недостаточно. Недостаточно, чтобы возник сам вопрос об эстетическом смысле. В этом странном, эмпирически непроходимом месте эстетическое открывается человеку как событие трансцендирования своего природного места в мире, своего эмпирического состояния, как событие выхода и за то, и за другое. Красота в принципе не может иметь эмпирических оснований, она по определению сверхприродна. И все эстетические связи появляются не как следствия соотнесения опыта человека относительно мира с той, как говорит Вл. Соловьев, «темной жизнью, в которой он подобно другим существам природы стоит за свое частное, случайное бытие» [III, 58]*

* Произведения В.С.Соловьева, кроме специально отмеченных, цитируются по изданиям:

I. *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М.: Наука, 2000–2001. Т. 1–3.

II. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений и писем: В 15 т. М., 1992–1993. Т. 1–3.

III. *Соловьев Влад.* Жизненный смысл христианства (философский комментарий на учение о Логосе ап.Иоанна Богослова. // Филос. науки. 1991. № 3. С.52–64.

IV. *Соловьев В.С.* София. Начала вселенского учения // Логос. 1991. № 2. С.171–196; 1993. № 4. С. 274–294; 1996. № 7. С.145–167.

(в соответствии с изначальной установкой его мышления, все это трансцендировано), а как зависимости внутри рождающегося в человеке мира, внутри живущего в человеке смысла, внутри личностного мира, который, если следовать логике мышления русского философа, рождается как бы надмирно, поверх всякой эмпирической, конкретной ситуации человека.

Эстетическое — этот способ передачи мистического путешествия души — доступно на пределе человечески возможного, на пределе напряжения всех сил человека; это событие, знаменующее выход человека на край своего бытия — выход не мыслительный, а тот, который появляется из онтологических опор человеческого бытия, человеческой жизни, в ней всегда происходит один и тот же эстетический акт, по образцу которого ткется ткань истории и души. Драматургией этого акта создается форма, позволяющая ему на новом — *личностном* — основании совершить великий возврат к самому себе, вернуть самообладание, справиться со стихией неопределенного и беспредельного, со своими страстями и волнениями, согласовать что-то внутри себя, самому стать «светлым и проницаемым для всего» и с помощью божественной силы войти в состояние «увекочения чело-

V. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: В 10 т. /Под ред. и с примеч. С.М.Соловьёва и Э.Л.Радлова. СПб.: Просвещение, [1911–1914].

VI. Собрание сочинений В.С.Соловьёва. В 8 т. СПб., [1901–1903];

VII. *Соловьёв В.С.* Западники, западничество // Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. СПб., 1894. Т.12. Кн.23. С. 243–244.

VIII. *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988.

IX. *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989.

X. *Соловьёв Вл.* Россия и вселенская церковь. Минск: «Харвест», 1999.

XI. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва /Под ред. Э.Л.Радлова. Т. 1–3. СПб., 1908–1911.

XII. *Соловьёв Вл.* Письма /Под ред. Э.Л.Радлова. Пг., 1923.

Здесь и далее первая римская цифра в квадратных скобках означает соответствующее издание, вторая арабская цифра через пробел - номер тома или журнала, третья арабская после запятой – страницу, на которой находится данная цитата.

веческой личности» [там же, 54, 63], восполнить себя тем, что мы можем сделать не сами, а лишь в гармонии с другими. Эта гармония общения и воссоединения является неточником духовной радости, она тонко прорисовывается и в современной философии: «Мы ведь с другими хотим воссоединиться именно потому, что посредством других растем, расширяемся, становимся больше самих себя и обретаем те миры, которые сами по себе не могли бы иметь... Чего же мы хотим, когда смотрим на трепещущую поверхность ручья, или на полет птицы, или на улыбку на губах женщины, на ее зовущие губы? Да, ее можно поцеловать, желая губами овладеть тем, к чему мы стремимся. А птицу вообще можно заключить в клетку. А как охватить поверхность ручья? Чем мы владеем? Конечно, мы способны только на духовное владение. Как говорил Пруст, физическим обладанием называют то, в чем мы ничем не обладаем. А расширив и восполнив себя способностями, к которым мы сами не смогли бы прийти никаким, так сказать, саморазвитием, мы обладаем и полетом, и миром птицы, миром поверхности ручья, миром того, что сказало себя влекущими губами женщины, которые не принадлежат ни мне, ни самой женщине»⁷.

Эстетическое проталкивает таинственную тропинку к гармонии и порядку, по которой мы идем, застигнутые сверканьем ярких гроз, встречая и «призраки минутной красоты» и мифические существа. Но если это действительно эстетическое движение, то мы достигаем места, на котором, как говорит философ в стихотворении, посвященном А.А.Фету, от «скрытой радости в душе остался ключ» красоты, на котором мы впервые созерцаем отблеск нездешней отчужденности своей, ложающийся и на нашу реальность. Здесь мы нездешние, имеем нездешнее гражданство, каждый из нас — «гражданин мира другого» [IV 2, 173], временно поселившийся в этом мире, и самое существенное (если говорить о нем строками из стихотворений Вл. Соловьева «На том же месте», «<М.С.Соловьеву>», «Ответ на "Плач Ярославны"») для

нас здесь — простор «трезвенных работ», простор усилій и «трудов по горло», которые, «как свежий ключ среди руин», для того и бьют столь мощно в нашей душе, чтобы «не иссякло в ней русло творящих сил», чтобы, как сказано в поэме «Три свидания», что-то для нас «долгим счастьем стало», чтобы человек открыл для себя посильную истину. В русле творящих сил человек движется к пониманию себя как безбрежного существа, линия жизни которого проходит по грани между лучшим и худшим, между добром и злом. В этом движении к нему приходит сознание того, что

Не миновать нам двойственной сей грани:

Из смеха звонкого и из глухих рыданий

Созвучие вселенной создано.

(«Посвящение к неизданной комедии»)

Так что тропинка к гармонии протоптана актами трансцендирования. Конечный пункт маршрута трансцендирования — абсолютное, тем не менее этот пункт человеку неизвестен, не дан ему в опыте его жизни, непредметен, и сам по себе есть некий изначальный пункт — фигурирующее у Вл. Соловьева понятие апокатастазиса, в структуру которого входит акт увековечения человеческой личности, некоторыми христианскими мыслителями представлялось как возвращение мира в первоначальное состояние. Итак, конечный пункт есть нулевая точка, пустое понятие, ничто — первый шаг в определении Бога в философии всеединства и дает нам такое ничто, но ничто особого рода, выполненное в символе положительного ничто. Бог есть все и ничто, предельное выражение некоего фактического состояния сознания, а именно состояния любви. То есть это отвлеченная форма для передачи мысли великого апостола о том, что Бог есть любовь, но любовь, согласно Вл. Соловьеву, — это то, в чем непрерывно происходит укоренение новой жизни. Структура символа положительного ничто и есть структура определения человека: он есть ничто, поскольку он увековечен, время не есть свидетельство его рождения, каждый миг он вновь появляется на свет. Категория «ничто» и есть

то основание, на котором строится метафизика Вл. Соловьева. *Человек не от мира рождается в мире* — вот что имеется в виду в отрицательной онтологии Вл. Соловьева, и понять человека можно только до конца продумав эту *неотмирность*, укорененную тем не менее именно в мире. Само цельное знание предполагает «не простое соединение различных эмпирических фактов, а их восстановление в той органичной и разумной целокупности, которая образует судьбу каждого отдельного человека, такое знание должно быть в состоянии гарантировать корректное отношение человека к реальности, потому что без него человек остается во власти своих субъективных и эгоистических фантазий или притязаний на власть, колеблется между обостренным индивидуализмом и пустотой, между чистой конфликтной инстинктивностью и веселостью небытия»⁸. Человек — уникальное существо, другого в мире такого нет, это единственное существо, которое покоится не на тех же основаниях, на которых покоится мир. Кант даже говорил, что мы естественным образом не можем быть святыми. Жизненная основа человека как такового — это не «жизненная основа натурального человека», не его биологическая, «пластическая сила, сводящая самые разнородные вещества к единству живого организма», его акты не сводятся к актам преклонения «перед фактическими основами природной жизни» [III, 55, 58, 62], и потому он есть ничто из вот этого естественно данного, есть нечто, практикующее собственную неестественность, искусственность, никогда не покидающее «неотмирный» континуум своего непрерывного рождения, рождения в духе. Актами такого рождения человек «усиливается утвердить себя» (а утвердить себя он может отдельно от других или вместе с другими — но это уже особый вопрос), и «в этом усилии он становится действующей силой» [там же, 55], которая переносит его и помещает в поле напряжения трансцендентальных, только на границе и существующих, сил, и христианский символ таких трансценденциалей как раз и дан в символе креста —

символе в противоположные стороны направленных напряжений, которые удерживают разрывающие его силы, символе креста, на котором человек распят между сознанием и миром, духом и природой, страданием и возвышением. Как сказано, «человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх» (Иов 5:7). Действующая сила духовного человека не есть отрицающая мир сила, просто она не дает ему превратиться в материал природы, превратить его страсти в порыв естественной и родовой жизни, которая «уносит личное сознание и топит человека в темном потоке природы» [там же, 62]. Так появляется тема сознания, текст которого, по современным представлениям, есть «некое топологическое устройство содержательности сознания, — движения, внутри которого индуцируются реальные события и состояния. Ту реальность, которая так индуцируется, Платон называет «моей родиной»⁹, а Вл. Соловьев в соответствии с христианской традицией — *неизвестной родиной*.

Человек поселяется в ней духовно, но само его духовное усилие — это и не сила отрицания нашей здешней родины, и не мироотрицающая сила, напротив, сила жизненной воли, разумной мысли, духовной страсти человека есть в известной мере «природная сила в каждом существе» [там же, 60], устремленная к бесконечному, человек как разумное существо есть «природный человек» и даже в этом качестве, по мысли Вл. Соловьева, он может войти через созерцание в соприкосновение с вечным бытием, но эта естественность его не может быть создана искусно: «на земле после многих тысячелетней стихийной и космической борьбы... появилось первое разумное существо» [там же, 59], и это появление не есть результат какого-то строительства, устройства, программирования, проектирования, это появление тождественно рождению — разумное существо находит свой смысл в связи со «всеми», и этот смысл овладевает природой мира, «рождается из нее в различных образах» [там же, 55]. И не случайно, что саму эстетику иногда связывают с *чувством необратимой исполненности смысла*, того смыс-

ла, который несет с собой, например, цвет или мелодия. Структуры эстетического произведения соединены целостностью смысла, который дается интуитивно и неразрешим внутри видимого мира. Такое рождение, если пользоваться терминологией Вл. Соловьева, из страждущей природы мира как мировой души есть некий спонтанный, инстинктивный акт, погруженный в «поток материи», жить в котором только и значит, что «жить настоящей минутой» [там же, 60]; оно есть когнитивно нейтральный акт — ведь «знания нет в природе» [там же, 57].

Однажды проявившись, эта природная сила изначально реализовала себя в мифологическом процессе: с точки зрения Вл. Соловьева, его общий вид можно подвести к явлениям природы, но именно здесь и происходит некий прерыв постепенности, ибо «природное явление в *таком (мифологическом — Н. К.)* смысле, т.е. которому можно молиться и приносить жертвы, не имеет ничего общего с тем, что мы называем природным явлением» [II 1,2]. Это процесс дает двойкий исход, который уже никак нельзя объяснить в терминах натуралистической теории: во-первых, возможность для проявления человеческой природы и, во-вторых, возможность для проявления того, что Вл. Соловьев называет действительным историческим развитием. Возникает нечто, что существует в течение того времени, «пока человек остается человеком» [там же, 197], то есть история, пучок исторических сил, управляющих развитием человеческой цивилизации, — история не просто как механическое движение, а как то, в чем частные формы человеческой жизни становятся «необходимыми органами или средствами одной цельной жизни» [там же, 285], в чем создаются условия для того, чтобы дать целостному общечеловеческому организму *внутреннюю тихую жизнь*. Это перекликается и с нынешними представлениями, согласно которым «связка целого с актуальной индивидуальной точкой конкретного присутствия ответственно мыслящей личности в мире впервые и

превращает время из дурного потока эмпирического распада и рассеяния в историю как орган человеческого осуществления и реализации»¹⁰.

Трактовка истории в контексте представлений об органах цельной жизни важна для христианского понимания истории, проходя которую человек делает «самого себя живым органом всемирного смысла Божия» [III, 63]. То есть возникает пространство, в котором действуют и сила свободного движения личности, душевной деятельности, и сила подавления самостоятельности лица, и сила, разрывающая жизненные связи, и, наблюдая это пульсирующее пространство, «мы находим в истории всегда совместное действие» [II 1, 228] этих разнонаправленно действующих сил или форм некоторого напряжения, дающих трагический образ исторического развития (особенно остро переживаемый в творчестве позднего Вл. Соловьева); и выполняя себя в этом пространстве динамической пульсации, человек впервые дает себе самому жизнь или рождается второй раз, акты этого рождения или, если говорить об этих вещах на языке европейской философской традиции, трансцендирования, возвышения человека над самим собой и создают ткань человеческой истории, продольные нити которой образует неизменная природа самого человека. Эстетическое как раз и связано с этим феноменом возрождения жизни или второго рождения человека в земной жизни, о котором трактует и современная философия и литература, рассматривающая произведение искусства как настоящий Страшный суд. «Произведение — это тоже Страшный суд каждой минуты, каждого мгновения нашей жизни... В этом смысле произведение и есть *орудие сдвига* в сторону и выхода из ситуации, которая неразрешима и в которой мы никогда не узнаем, кем мы были и что сделали. Мы узнаем об этом лишь на Страшном суде... То есть если мы создаем мышление как органы, благодаря которым происходит наше *воскрешение при жизни*, реализация нереализованного, его смысл»¹¹.

Положение, в котором происходит второе рождение, есть положение, с одной стороны, включенности в духовную историю, а с другой — соотнесенности с миром, условием такого соотнесения является действительное чудо: в некой мировой точке происходит замыкание всей полноты мировых связей, полное осуществление мирового смысла, его замыкание на смысл человека как конечного существа. «Каждый человек своим личным сознанием может усвоить себе мировой смысл и, следовательно, может *от себя* (добровольно) с ним соединиться, а такое внутреннее и свободное воссоединение каждого со всем и есть истинное осуществление мирового смысла» [III, 58]. Такого рода акты есть чудо. И вот в каком смысле. Есть некоторые состояния, связанные с *идеями* и дающие выход чистому чувству, идеальному созерцанию или интуиции, несомненные для человека, не требующие доказательств своей истинности, вполне очевидные, состояния какой-то ностальгической или тоскливой ясности. В них яснее смысл мира, «становясь светом знания в человеке» [там же, 57], они, как сказали бы в XX веке, есть реликтовое излучение, наблюдаемое лишь на волнах незначительной величины. И именно в этих состояниях можно понять то, знание чего было бы возможно, если бы мы видели «все», видели каждое звено бесконечного ряда проявлений этого «всего»; но ведь человек как природное «существо не знает всего» [там же], не может даже просмотреть этот бесконечный ряд, и тем не менее эти состояния есть, этот поток фонового излучения в человеке совершенно очевиден, он каким-то чудесным, необъяснимым образом присутствует в мире: это «все», внешним образом проявляющееся в мире, «для человека получает внутреннюю действительность, как *идея*. Сам человек, реально будучи только «этим», обнимает «все» в *идее*» [там же]. Это реликтовое излучение пронизывает все познавательное пространство: состояния этого ниспосланного света, этой вдруг загоревшейся искры, неизвестно откуда пришедшей к нам, — этой Божьей искры, — делают ясным и понятным мир, до

всякого конкретного акта понимания, разумения, осознания человек уже «понимает смысл всего» [там же, 58]. Мы все — от Бога, и эта тождественность нашего онтологического истока является условием нашей согласованности в самых фундаментальных актах, в том числе и в акте понимания. Мы созданы Богом и значит уже *понимаем* — именно в силу того, что так изобретено само наше существование. И это уже — понимание, априорное понимание светит своим собственным светом, ясным и внутренне очевидным, светит сознанием абсолютной ясности, которое онтологически уже не зависит от действий нашего ума, и вспышка такого понимания предшествуют любым познавательным актам, которым для того, чтобы воссоединить все, как это осуществилось в очевидности светлого смысла, нужно было бы связать все со всем, что невозможно в принципе. Тем не менее этот в принципе невозможный акт каждый раз реализуется в состоянии очевидности, и эта очевидность, этот светлый смысл, эта самоочевидность нерасторжимой гармонии, гармонии лучистой, одновременно пронзительной и какой-то отрешенной, есть, с точки зрения Вл. Соловьева, первый шаг Бога в человеческую природу. Второе рождение и есть сознание того, что такой шаг уже сделан Богом, и при анализе философии всеединства важно уяснить, почему человека, если мы рассматриваем его в его отношении к абсолютному, нужно познавать «в чистой потенциальности или положительном ничто» [II 1, 375], т.е. в аспекте пустых форм, обоснованных античными философами, или, что то же, форм символических. Дело в том, что мы имеем здесь, как показывают современные исследователи, грамотный философский язык, позволяющий адекватно описать ситуацию человека в мире: чтобы уместиться в мире, найти себе в нем достаточно места, найти в нем место для своего живого переживания, человек должен стать на ни чем и ни кем не занятое место — не, занятое никакими сцеплениями, должен появиться в пустом месте, попасть в акцидентальное небытие, должен состояться там, где отсутствуют какие бы то ни

было определения того, в силу чего он должен существовать. И идя от этой пустоты, этого ничто, мы впервые начинаем понимать что-то в человеке, из этого неведомого получать нечто новое — знание. Это знакомая эпистемологическая ситуация, сразу же выводящая нас на проблематику символических образований, столь важную в ракурсе настоящего исследования. «Из знания мы никогда не получим ничего нового. А двигаясь в неизвестное, в неведомое, можем получить новое и узнать его как таковое, то есть узнать его как мысль, потому что поле неизвестного очерчено бесконечными потенциями символов, символических вещественных образований, ... живых вещественных образований, которые точно очерчивают то, чего очертить, казалось бы, принципиально невозможно, а именно бесконечное... Имея преднапряженность бесконечности, мы можем узнать что-то новое. Когда есть поле символов, напряженное потенциями символов, мы располагаем шансом, вероятностью того, что впереди нас родится новая мысль. А это именно рождение, поскольку, согласно известному еще со времен античности парадоксу, из мысли мысль не вытекает. В мысли нужно пребывать — усилием»¹². Что касается эстетического мышления, ориентированного, как у Вл. Соловьева, на абсолютный субъект, то следует иметь в виду, что его суждения в «Философских началах цельного знания» не содержат эксплицитную символизацию этого субъекта.

Двигаясь от такого ничто, мы впервые начинаем что-то понимать не только в человеке, но и в Боге, который, с точки зрения Вл. Соловьева, тоже есть ничто, но ничто особого рода, положительное ничто. Человек — это нечто, что способно быть не тем, что оно есть. Философский разговор о человеке может вестись только на языке потенциального бытия. Человек, если он понят не эмпирически, а метафизически, — это человек в потенции, возможный человек, и как Вл. Соловьев развивает это понимание мы увидим в дальнейшем.

С этим «ничто» Вл. Соловьев связывает и высшие состояния человеческой природы: сознание, любовь, свобода, совесть, красота. Так, «принцип свободы сам по себе имеет только отрицательное значение» [II I, 238], такое же отрицательное значение имеет и красота, ведь полной «красоты мы в нашем мире не имеем» [там же, 263]. И обосновать их невозможно, не представив явление свободы или красоты вне того самодостовверного чувства, в котором каким-то непостижимым образом «все» реализовалось и стало предельно ясным, вне той интуиции, в которой разрешился смысл всего, что есть. А это значит, что ни идею свободы, ни идею красоты невозможно выразить: свобода не есть нечто выполненное человеком, достигнуть «внутренней свободы... человек очевидно не может из самого себя» [там же, 311], и философский разговор о ней возможен только на языке тавтологий, а именно свобода есть нечто данное самой свободой, а не данное или произведенное каким-то иным путем: «только тот свободен, кто дает свободу» [там же, 287] или «для свободы... необходимо существование *свободного*» [там же, 311]. Касаясь предмета нашего исследования, можно сказать, что иметь эстетические представления может тот, кто рожден эстетическими состояниями.

Вл. Соловьев предстает «защитником свободы в качестве мыслителя свободы»¹³. Для него свобода, по существу, неопределима, как неопределимо любое другое высшее состояние человеческой природы: к любви нельзя применить предикат, «смысл любви в расширении» [IV 2,195] человека, в потенции большей, высшей любви, и основной мотив человеческой жизни — в приращении, в увеличении самого себя, в восполнении себя своими же частями. То же самое можно сказать и о красоте: смысл красоты — в расширении, она обладает свойством самонаращивания внутри себя, красота есть то, что есть возможность более высокой красоты, то, в движении чего мы находимся внутри событий, которые самодостаточны, завершены, тут мы погружаемся в состояния достоверности, которое невыразимо в предметных

терминах. Перенося эти метафизические свойства любви в эстетическую область, можно было даже сказать, что красота есть расширяющаяся реальность, являющаяся производением красоты. Но не будем забегать вперед иждеждем дальнейших частей исследований, где будет изложено понимание красоты у самого Вл. Соловьева.

Итак, эстетическое имеет для Вл. Соловьева смысл, когда оно мыслится как событие трансцендирования, и философ выстраивает целый метафорический, символический ряд вдоль маршрута такого трансцендирования, его извилистая тропинка пролегает в невидимой области личностного существования, акты которого указывают на сам регистр осуществления трансцендентального бытия, как раз и замыкающего онтологию человека не на природные, эмпирические состояния, а на действия, «выводящие нас из обыкновенного нашего натурального центра» [II 1,321], замыкающего ее на сверхопытные основания его существования или, если говорить мистическим языком молодого Вл. Соловьева, замыкают человека даже не на природный ум Демиурга, а на «свободную душу Софии, через которую он может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога». И в силу того, что произошло такое замыкание, «Бог может воплотиться только в человеке» [V 2, 191]. Фактически происходит замыкание онтологии человека на те символы упорядочения и организации, которые заложены в сам фундамент нашего сознания и идеального плана жизни, в то, что философы называют *стоянием сознания*. М. Мамардашвили приводит в качестве метафоры такого состояния известные строки Вл. Соловьева:

Смерть и Время царят на Земле, —
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

Посредством такого рода метафор современный философ пытается пробудить опыт стояния сознания, переживания любовного единения и испытания этим. «Это то, что

можно назвать внутренними формами сознания или внутренними образами, хотя это образы, лишенные какой-либо зрительности, образы не в психологическом смысле этого слова»¹⁴. Через такого рода метафоры осуществляется выход на божественные определения, которые даны независимо от нас и которые наш ум «только воспроизводит... своим мыслительным процессом в их нормальном соотношении или единстве или... организует их для себя» [II 1, 390]. Да и само сознание, мышление — это для Вл. Соловьева такие вещи, которые вмещает в себя бытие. Причем это бытие есть существование такого существа, которое способно само исполнить это существование, сосредоточиться на этом исполнении: «*бытие есть* значит что *есть сущий*» [там же, 333]. Структура бытия такова, что оно невозможно без сущего. Так развертка акта трансцендирования выводит нас на центральную триаду категорий в философии Вл. Соловьева: сущее, сущность, бытие. То есть здесь по-иному трактуется идея существования, которое зависит, применяя излюбленный термин Вл. Соловьева, от «осуществленности» субъектом самого существования и которое держит личностная структура абсолюта. Кстати, только с появлением человеческой личности становится возможной и сама философия. Философия «возникает лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить *для себя*, сами с отчетливым сознанием ставят вопросы и разрешают их свои личным разумением» [там же, 118]. Бытие Бога русский философ не отличает от него как сущего. Вот такую онтологию он и вычитывает в новозаветном откровении: ведь всю соловьевскую триаду можно свернуть в одну категорию — «самосущего» [там же, 347], она-то как нельзя лучше будет отражать и смысл философии Вл. Соловьева: быть — значит быть Богом, осуществиться в самобытии или быть личностно. Само понятие Бога — это не просто, как у Канта, идея чистого разума, а основополагающее понятие всей философской системы. Вообще, философия всеединства — это

творческое переосмысление философии откровения, и потому коррективы Шеллинга к кантовскому пониманию Бога как всеобщего регулятивного принципа чистого, теоретического разума крайне важны, если мы хотим проникнуть в смысл цельного знания. Как справедливо отмечает современный исследователь, «не отрицая того, что «философский Бог» появляется в прежней философии и в философии откровения «только под конец» («Бог только последняя, т.е. только логическая эманация этой системы»), Шеллинг настаивает на том, что понятию Бога должно быть отведено более почетное место. Это означает, что *Шеллинг осуществляет ревизию немецкой мысли в сторону большей ориентированности философии на теологию*. С Бога, охватывающего Все сущее, философия должна начинать все свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания»¹⁵, как это и происходит в философии Вл. Соловьева.

Личностное измерение применимо к пониманию божественной сущности в силу того, что быть личностно — это значит быть чем-то, что не имеет никаких иных оснований, кроме самого себя, что никогда «не перестает быть самим собою» [II 1, 349], что не может «иметь ничего вне себя» [там же, 346], что самоутверждается, самопроявляется. Сам ранний проект цельного знания Вл. Соловьев задумывает как проект перехода к символу Бога как абсолютной личности, к символу того нечто, что наделено личностной структурой или самобытийствующей структурой в том смысле, что основание ее тождественно ей самой. Суждение о Боге — это возможность по истине говорить о личности, суждение о личности — это самый верный способ приблизиться к пониманию Бога. Феномен цельного знания как раз и связан с тем, чтобы показать, как сущее конституирует себя как личность, то есть как то, что основано не на каких-либо идеях, движениях души, нравственных категориях (это все потом появится в качестве моментов движения основания), а лишь на самом себе, что трансцендентно по отношению ко

всем этим моментам, что является причиной самого себя, что «не определяется ничем иным, не имеет ничего другого как условия своего бытия» [там же, 392].

Вопрос о замкнутости эстетического на событие трансцендирования есть для Вл. Соловьева вопрос о том, как человек — существо относительное может «выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному» [там же, 339], к чему-то предельному, к предельным основаниям своего бытия и сознания. То есть тут до предела доводится то, что уже существует. А что существует? Представим себе образ течения, которое увлекает нас в некую стихию, в которой «мир исчезает для человека и человек для мира» [там же, 311], и чтобы не поддаться ей, сохранить внутренний образ человека, мы вынуждены грести против течения. В «Философских началах цельного знания» приводятся строки из стихотворения А.К. Толстого «Против течения»:

Правда все та же! средь мрака ненастного
Верьте в святую звезду вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!

Мы противостоям этой стихии, «бросаем ей вызов» средь мрака ненастного, и тем самым в этом течении вновь и вновь создаются какие-то состояния, схваченные человеческими скрепами, — скажем, то же состояние веры в святую звезду вдохновения. И то, что мы можем дружно грести, работать веслами, является достаточным условием для того, чтобы нечто имело место, существовало, вышло из этой стихии на берег бытия. А если мы грести не будем, то так и останемся в этом мраке, и ничего не состоится, не будет сделан ни один онтологически непреложный шаг. Шаг же этот означает, что нужно приложить усилие, чтобы осуществить что-то во имя, к примеру, того же прекрасного. Ведь и «дныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» [Мф. 11, 12]. С точки зрения Вл. Соловьева, наше усилие означает одновременно и спо-

способность «работать над формами и элементами человеческого существования» [II 1, 284] (такую способность демонстрирует западная цивилизация) и усердие «делаться божественным» [III, 61]. Онтологический и эпистемологический символ этого усердия есть сфера бесконечного бытия и познания, связь которой определяется ее абсолютным центром, но парадокс в том, что ни ее центр, ни ее периферия — в силу того, что «абсолютное есть *ничто и все*» [II 1, 348], — не могут быть жестко зафиксированы, заранее установлены. Центр и периферия — это, соответственно, Бог как самостоятельное совершенство и человек как относительное совершенство, но какое совершенство нам дано в образе личности? «Человек в его теперешнем... периферическом состоянии» [там же, 319] — это еще не весь человек. Возможен и переход от центра к периферии, то есть вочеловечивание божественного смысла, и переход от периферии к центру, когда сам человек делается святым. Говоря о такой бесконечной сфере, Вл. Соловьева фактически говорит о символе предельных явлений, в которых максимально реализовалась гармония божественного и человеческого, произошло «*сочетание* Бога с творением» [III, 63], например о символе Богочеловечества. Непосредственное созерцание такой гармонии «доступно только взору, находящемуся в том центре» [II 1, 319], мы же в своем нынешнем периферическом состоянии можем лишь рефлексировать по поводу этой гармонии, наблюдать ее фрагментарные произведения, пытаться понять единство, простирающееся сразу одним актом на множество точек, то есть понять гармонию, открывающую существо самой жизни или понимания. Но «тогда мы иначе должны представлять распростертость континуума нашего бытия, не отделенного от смысла, а именно: бытийные характеристики неотделимы от характеристик сознания»¹⁶, и такую неотделимость как раз и демонстрирует концепция сущего у Вл. Соловьева.

Но как философски грамотно говорить о самой гармонии? Вл. Соловьев говорит о ней больше как о некоем идеальном предмете, взятом в его предельном виде, то есть как

о сущем, чем о видении и объяснении предмета, например, тавтологическом объяснении (а тавтология это и есть единство на множестве точек) или когнитивной гармонии, в структурах которой такая форма духовного единства как понимание как раз и дана множественно. В чем смысл этого разговора? Этот смысл — в поиске предельной формы предмета, посредством которого возможно продемонстрировать то, по поводу чего осуществляется рефлексия относительно всех возможных предметов, в поиске такой «формы, которая, будучи одинакова для всего существующего, может быть... отвлечена от каких бы то ни было данных» [II I, 319]. В меньшей степени Вл. Соловьева пока интересует эта предельная форма в связи с вопросом о человеческой природе. Мы ведь, по словам одного французского поэта, *никогда не можем выскочить из множественности существ*. «Есть наше число и чувственные физические границы, замыкающие каждого из нас в единицу, и эти границы непроходимы. Ведь я не могу действительно увидеть или ощутить ваше ощущение. Непроходимость. Стена. Вот только перед пламенем бытия все сгорает. Ощущение движущегося через все эти формы пламени бытия»¹⁷ и передает эта поэтическая формула. Философская же интуиция Вл. Соловьева пока витает над этой множественностью существ, над этим онтологическим пламенем, и сейчас главное для него — предмет, выполняющий гармонию в максимальном виде, то есть сущее.

Вл. Соловьев выполняет чисто философский шаг, замыкая изначальный предмет на некое предельное основание и начиная конститутивно интерпретировать предмет, о существовании которого нельзя говорить в том же смысле, в котором мы говорим о нашем существовании; философская необходимость этого предмета в том, что он переносит нас в пространство перемещения светового луча, то есть того же пучка излучения смысла мира, что «стал светом знания в человеке» [III, 57], того светового луча, при котором последовательно «просматривается» сама поверхность оснований всего нашего бытия, происходит сканирование этих

оснований. Но само это пространство перемещения внешне незаметно, ненаблюдаемо, оно не проявляет себя, его невозможно познать, и тем не менее именно это пространство позволяет родиться самому феномену познания. «Всякое познание держится непознаваемым» [II 1, 348]. Точно так же как построение художественного образа есть способ нахождения того, что заранее неизвестно, что знать нельзя. И чтобы построить онтологию мира, нужно посмотреть на его эмпирическую ткань глазами этих предельных предметов или, как говорит Вл. Соловьев, глазами *божества в объекте*. А божество в объекте это и есть для Вл. Соловьева идея, через которую мы впервые видим какие-то онтологические сцепления. То есть у русского философа все эти предельные или идеальные объекты, формы, идентичные для всего сущего, являются фактически условием того, чтобы мы могли в том многообразии предметов, с которыми мы имеем дело в опыте, созерцать не только эмпирическое многообразие, но и неэмпирическое многообразие, а именно гармонию — многообразие, замкнутое на единство. Речь идет об условиях, без выполнения которых не может состояться созерцание гармонии в хаотическом материале опыта, а сам акт этого выполнения отбрасывает отражение, свидетельствующее о том, что «идея есть... *некоторая действительность*» [там же, 397].

Если следовать логике Вл. Соловьева, то вопрос об этих условиях можно сформулировать и так: почему есть многое, а не одно? как *многообразие* или *все, что есть*, вновь и вновь возникает на территории *единого*? В ответе Вл. Соловьева на эти вопросы нетрудно услышать тона, звучащие и в каббале, и в неоплатонизме, и у Николая Кузанского, и в мистике Беме и Сведенборга, и в философии позднего Шеллинга. В своем понимании соотношения единого и всего Вл. Соловьев в наибольшей степени приближается к тем характеристикам, которые дает этим понятиям Николай Кузанский: определение единого через иное или все, а эта пантеистическая формула «отличается не только от подхо-

да, характерного для традиционной средневековой теологии, представители которой не могли согласиться, что единое есть все, потому что принципиально отличали творение от Творца, — но она радикально отличается также и от учения неоплатоников, которые тоже — уже по другим основаниям — не отождествляли “единое” и “все”»¹⁸. Но если формула всеединства «смывает» принципиальное различие между творением и Творцом, то как она возможна в структурах христианской философии. Насколько оправдано для мыслителя, четко заявившего о христианской ориентации своей философии, представлять ее именно как философию всеединства? Оставим пока в стороне ответ на этот вопрос и попытаемся понять, как принцип всеединства, взятый в своем онтологическом выражении, соотносится с идеей самосущего, с идеей личности? Кстати, тот же Николай Кузанский, обосновывая тождество единого и бытия, отмечает, что само слово «единство — это как бы калька с греческого «естинство» (ωντας) от греческого ων, что по-латински значит «сущий»; единство есть как бы бытие (entitas). В самом деле, Бог есть само бытие вещей, ведь он форма их существования, а значит, их бытие»¹⁹. И для Вл. Соловьева единое — это прежде всего бытийствующее, сущее, это все, что есть, то есть бытие. Единое как онтологический принцип, согласно Николаю Кузанскому, бесконечно (*Бог*, по его определению, есть *бесконечное единство*), в нем реализован принцип тождества максимума и минимума, принцип *coincidentia oppositorum*. Как справедливо отмечает современный исследователь, «место понятия единого у Кузанца теперь занимает понятие актуальной бесконечности, которое есть, собственно, продукт совмещения противоположностей — единого и беспредельного. В самом деле, в актуально бесконечном беспредельное мыслится как завершенное, не как непрерывное переступание предела, движение без конца, становление, как его понимали в античности, называя «иным», «нетождественным», чистой потенцией, материей, лишенной формы (Аристотель). Теперь оно мыслится как актуально сущее:

беспредельное, называвшееся в античности материей и противопоставлявшееся форме, теперь отождествляется со своей противоположностью — формой форм — единым»²⁰. И у Вл. Соловьева мы наблюдаем сходную трансформацию единого в актуально сущее, истинно сущее.

Бытие — это то, что и предполагается в качестве предмета философии, которая изучает бытие, отвечает «на вопрос, что такое бытие» [II I, 332]. Единое (одно) — это бытие или существование, и оно же «составляет нашу собственную внутреннюю суть» [там же, 336], бытие есть то же, что и личность. Как бытие, одно есть нечто самоутвердившееся в единственном экземпляре. Предположим, что оно имеет границу или, как сказал бы Аристотель, форму, полагающую предел беспредельному и в этом полагании складывающую целое, эта граница есть нечто примыкающее к другому, нечто граничащее с тем, что расположено за пределами онтологической сферы. Тогда появляется еще нечто, что есть или не-бытие или еще одно бытие, следовательно, такое гипотетическое бытие есть не одно, а многое. Вл. Соловьев ведь прямо говорит: «...необходимое условие бытия есть множественность» [V 4, 283], но весь вопрос в том, как ее представить. Древние греки говорили, что бытие круглое. И для Вл. Соловьева это образ «трансцендентной сферы, где собственным светом сияет истинно-сущее» [II I, 339], образ бесконечной сферы, и чтобы представить ее, нужно провести строгое различие между ее центром, который нигде, и ее периферией, которая везде; причем он, как ни странно, настаивает на том, чтобы не допускать «смещения единства периферического с единством центральным» [там же, 314], хотя если исходить из того, что абсолютное есть ничто и все, то здесь, казалось бы, и так соединены в одно настолько разнородные состояния, что говорить о каком-то их различении просто невозможно. Для Вл. Соловьева такая круглость — это прежде всего символ «общего абсолютного центра всякого бытия» [там же], символ абсолютной точки, символ Бога, который замкнут на самого себя, есть самостоятельное со-

вершенство, никуда не движется, непроцессуален (движется только внутри себя), неделим, эмпирически недостижим. И именно вечным движением (движением как «одним вечным актом» [там же, 346]) никуда не направленной точки, находящейся в центре сферы, и создается периферийность, то есть бытие, окружающее абсолютный центр. Периферия и есть предельное движение этой точки. А если периферия-бытие образовано движением точки, то нет границы. Значит, бытие одно («безусловно единое») и безгранично. Исполнившись вокруг этого центра, бытие исполняется в качестве гармоничной связи целого, в качестве «завершенного, законченного, полного, всецелого» [там же], завершает себя так, что даже можно говорить о тождественности гармоничности и истинности. Это есть некая идеальная сфера, целостность которой доступна только взору, идущему от этого центра. То есть исполнение бытия предполагает его полноту и силу, законченную и завершенную форму, созерцание своей формы. Только бесконечный ум или взор, направленный из этого центра, может окинуть конечную форму: «...ум необходимо дает *форму* явлений, ибо очевидно, что нечто может существовать для него и в нем только в форме его собственного бытия» [там же, 402]. И тем не менее, эта конечная форма, эта организованность бытия или «живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях» [там же, 304] может стать предметом мистического опыта, и человек, «даже не выходя из самого себя» [I 2, 228] [там же, 305], может созерцать ее посредством идеальной интуиции. Это созерцание делает гармонично устроенными «состояния нашего сознания» [II 1, 312], вокруг этого созерцания мы можем «восстанавливать совершенное внутреннее *единство умственного мира*» [там же, 151], воспроизводить независимые от эмпирии проявления нашей жизни; двигаясь в режиме этого созерцания, мы чувствуем себя определяемыми явлениями, в которых «возвышаемся над собою и получаем внутреннюю свободу» [там же, 312–313]. Но в режиме именно этого созерцания, а не в режиме пережи-

ваний, хотений, желаний. Наши переживания красоты сами по себе не могут держаться на том же уровне, на котором они разрешаются в указанном созерцании. Эстетическое переживание — лишь ткань нашего опыта, это переживание постигает судьба всех эмпирических состояний, оно разрушается во времени — и есть, как сказано, *скоромимоходящая красота*. Сила желания, хотения недостаточна для возникновения эстетического состояния — из Шопенгауэра русский философ усваивает, что всякое хотение есть неудовлетворенное стремление, страдание; мотив хотения недостаточен, скажем, для рождения состояния эстетического восхищения, ибо само «хотение, которое стремится к продолжению настоящего состояния возможно только чрез представление прекращения этого состояния» [там же, 95]. Хотение, желание имеют определенное условие — то, что «реально находится в настоящем акте хотения» [там же], то есть они предполагают некую онтологическую силу, устройство которой срабатывает так, что случается восхищение. Не случайно, что Вл. Соловьев помещает именно понятие бытия в основание для развития категорий, и важный момент такого развития схватывается категорией красоты. Итак, должно что-то перейти в бытие, или, как говорит Вл. Соловьев, осуществиться, выполниться, разрешиться, должно что-то организовать в самом бытии, и тогда случится эстетическое волнение или экстаз, и условие этих эстетических состояний не имеет ничего общего с «воспроизведением наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности» [там же, 318]. Это совершенно другое условие: само существование умственного созерцания, а стало быть, и красоты как состояния этого созерцания, «вообще доказывается фактом художественного творчества» [там же]. Значит, красота доказывается красотой, условием эстетического состояния может быть некое устройство, которое срабатывает так, что идеальный мир явится «умственному взору разом в своей внутренней целостности» [там же], и это устройство, с точки зрения Вл. Соловьева, есть не что

инное, как произведение искусства, художественный образ. Но тогда получается, что эстетическое состояние основано на самом себе, на «яркости и интенсивности интуиции художественной» [там же, 319]. И на этом устройстве, своего рода контрапункте, можно организовывать жизнь эстетического сознания с тем, чтобы она могла воспроизводиться в упорядоченном виде, а не разрушаться с потоком времени, чтобы в этой жизни была своя музыка — музыка сознательных сфер. На этом контрапункте держатся возможные эстетические восхищения, которые по-своему организуют наши переживания, порождая определенные события. Их нельзя вызвать искусственным усилием воли или желания, они реализуются или не реализуются. И именно человек обеспечивает их возможность, обеспечивает собиранием себя в каком-то пространстве, в каком-то месте, такое же место как раз и есть место произведения искусства, вокруг которого и собирался человек. Произведение искусства задает, собирает нас лично.

Но возвратимся к вопросу, почему есть многое, а не одно. То, в чем одно самоутвердилось, есть некое основание всякого бытия, которое само не может быть бытием, а только неким условием бытия, самобытием, личностью, самосушим или просто сущим, оно «не может составлять содержания (или быть материей) познания» [там же, 335]. То же абсолютное есть такое одно, которое никогда, с точки зрения Вл. Соловьева, не может стать многим, являясь тем не менее началом существования многого, и потому есть смысл или гармония и порядок. Но смысл как гармония такого мира, который не смог бы состояться без личностной субстанции, мира, который уместил в себе и осуществил личностные предпосылки для того, чтобы сам его смысл стал «проявляться... в понимании» [III, 58].

Речь идет о таком многом, которое соединено одним и происходит из одного, то есть о целом, о гармонии, но о гармонии как о чем-то, что дается нам самой действительностью, как о естественном законе или порядке, независи-

мой силе, которая «выводит светлые нити всеобщей жизни и сглаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы» [там же, 54]. И это та естественная сила, которая действует помимо нашей воли, независимо от нас, от наших мотивов и желаний, эта сила неодолима, самодостаточна, она проявляется как «вещественная солидарность мира» [там же] и выступает перед нами в виде такого нечто, перед которым не могут устоять никакие существа — даже отступая от него, «уйти от него совсем они не могут, ибо это есть существенный смысл их бытия» [там же, 55]. Это нечто есть неизбежный результат наших действий и поступков, результат, который не может предусмотреть эмпирический деятель, который, в сущности, есть лишь посредник действия, а не действительный деятель; этот результат не может содержаться «ни в возможностях, ни в намерениях частного эмпирического деятеля. Если бы эмпирическое существо действовало на самом деле, то результат его действия должен был бы соответствовать его цели, предопределенной внешними обстоятельствами, но мы видим, что реальный результат не вытекает ни из цели, ни из эмпирических деятелей, ни из обстоятельств как таковых. Действуя, мы видим, что результат представляет собой цель разумную и общую, но не нашу» [IV 2, 183], и этот от нас независимый результат включен в это естественное целое, в эту гармонию. Это то, что превосходит человека, что наделяет сам мир смыслом, с чем человеку необходимо считаться, делая его «прозрачным для нашего ума, ясным или понятным нам» [III, 54]. Человеку нужно следовать этой естественности, не забывая при этом, что она-то и «предполагает универсальную форму» [IV 2, 186], которая упорядочит хаос, «из хаотического множества образует единый мир» [III, 56], где и наступит событие человеческого существования. И если говорить о реальной форме, в которой выполнена эта естественность, то нужно помнить, что таковой является для Вл. Соловьева *душа*, *anima mundi*, мировая душа — и это не просто некие мистические термины, душа для Вл. Соловьева — это скорее способ из-

влечения некоего условия прозрачности нашего ума, условия самой понятности нам чего-либо, то есть это терминологическая фиксация того, что «действительный Ум... зависит от Души» [IV 2, 188]. И только при наличии этих условий может быть произведено понимание, именно благодаря им мы в принципе можем познавать что-то в категориях естественного закона, «целостности всего, что существует», «естественного порядка», «естественной связи», «внешней необходимости» [IV 2, 183, 188, 194; III, 55].

Значит, Вл. Соловьев говорит о таком одном, которое так или иначе должно заключать в себе множественность, выводящую нас на континуум сознание-бытие: ведь все многообразие мира каким-то образом перетекает в сознание, а, с другой стороны, «все материальное содержание познания есть бытие» [II 1, 335]. Это одно рассыпается на осколки познавательной материи, каким-то образом множится в актах нашего восприятия — само пространство, в представлении молодого Вл. Соловьева, есть не что иное, как одновременное существование многих существ, а время — существование многих состояний в одном существе. Так почему же того, что самоутвердилось как одно, много?

Допустим, есть некая единица — безусловная единица, как определяет Вл. Соловьев абсолют. Эта единица — не что иное, как понятие, и как таковое оно одно, его нельзя тиражировать, хотя оно и существует в качестве проецируемого на множество экранов сознания, которые преобразуют излучение энергии самого понятия. Но почему экранов много, а не один? Чтобы было число 1, достаточно и одного экрана, и одного носителя сознания, и одной личности. Почему же тогда экранов сознания много? Если исходить из логики Вл. Соловьева, их много именно потому, что личность самосуца, что ни бытие, ни личность не выводимы ни из чего другого, ни из какой познавательной, логической материи: «...самый акт существования... не поддается никакому логическому определению» [там же, 359], их нельзя вывести путем логического законодательства — ведь

«из логической формы познания никак не вытекает его реальность» [I 2, 249] [там же, 331], и только абстрактный спиритуализм может «трансцендировать из общего логического понятия в область частной эмпирической действительности» [II 1, 139]. То есть никак не вытекает предмет, над которым мы можем производить логические операции. Сущее, сущность и бытие «не производятся умом» [там же, 383]. И не по каким логическим методам нельзя получить эмпирию бытия, эмпирию личности, которой этот умственный акт, этот акт познания и принадлежит.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ ВТОРОГО РОЖДЕНИЯ

Более понятным ход мысли Вл. Соловьева можно сделать на примере его категориальной триады — *сущее, сущность, бытие*. Понятие «единое» («одно», «единица»), заключающее в себе бесконечное, всевозможные разделения, дифференциации и многообразные отношения, философ мыслит как идеальный образ бытия. как нечто сущностное (а сущность для Вл. Соловьева — это просто вид бытия), оно вмещает в себя что-то, мимо чего, как правило, проскальзывает сознание, вмещает нечто, что не содержится в самом идеальном образе, что вообще не является бытием, а есть основание самого понятия, основание идеального бытия, бытия вообще, вмещает нечто, что есть, как говорит Вл. Соловьев, положительное бесконечное начало бытия, всеединое. Не говоря уже о катастрофических последствиях для системы, допускающей неологизм всеединства, — если все едино, то проблема определения того, что именно с чем соединено, становится неразрешимой (или разрешимой там, где не имеет места какая-либо проблематизация), то есть именно о тех последствиях, которых русский философ и стремится избежать с помощью парадоксальной смысловой конструкции положительного ничто, важно все-таки отметить, что такое положительное начало проблематично в рамках определенных традиций мышления, как древних, например, талмудической традиции, и в особенности толковательной традиции вавилонской гемары, вообще снимающей проблему сущего, так и новоевропейских — мы имеем в виду кан-

товскую точку зрения: понятие ноумена в положительном смысле здесь отвергается, хотя оно допускается как средство приобретения рассудком негативного расширения.

Вл. Соловьев фактически возбуждает настрой мысли, соответствующий древней традиции истолкования единосущего. Уже Аристотель понимает единицу (единое) как границу, определяющую все то, относительно чего она и является единицей. И у Канта такие предельные понятия как вещи в себе — своего рода условия существования мира явлений — являются неделимыми единствами (множество единств), но единствами принципиально непознаваемыми; в отличие от Лейбница даже понятие монады (то есть единого) не может быть для него предикатом вещи в себе, недоступной для человеческого познания, применение же категорий единства и множества правомерно только к предметам, данным в созерцании. С точки зрения русского философа, для понимания существования такого рода предметов необходимы условия, которые сами являются эмпирически несуществующими, необходим некий предельный совершенный объект, бесконечный предмет, нечто сверхпытное, некое высшее единое, рефлексивную структуру которого он точно и последовательно дифференцирует. К такого рода единому обращен его проект тотализации знания, то есть, в сущности, проект построения умопостигаемого знания, которое Вл. Соловьев в отличие от Канта признает. На языке создателя философии всеединства такое основание или условие называется *сущим*. Что же такое сущее, если смотреть на него с позиций проводимого анализа? Это то, что заключает в себе саму способность мыслить понятие «единица», производить акт мышления, которое свидетельствует о невозможности отказаться от сознания. Оно включает в себя и рациональное познание, а оно, согласно Вл. Соловьеву, есть «стихийный акт, который не ограничивается познанным, но преобразует и расширяет его» [IV 2, 177], преобразует так, что позволяет сделать близким нечто далекое. В этом акте субъект, производящий расширение

предмета, выступает как мыслящий, понимающий. То есть стихийный акт мышления, понимания, познания должен иметь своего носителя, своего субъекта, то есть должен кем-то выполняться: «мышление предполагает мыслящего» [II I, 394], и только он может выполнить акт мышления. Или, выражаясь языком другого философа, *принцип когито означает, что бытие есть форма всякого собранного субъекта*. Но как мыслящий может помыслить себя, увидеть самого себя? «Чтобы увидеть себя, конечно, он должен отвернуться от предметов. Это и значит, что он должен прорвать предметную видимость, понять, что она является лишь проекцией его сознания и что предметам самим по себе вовсе не свойственно ничего из того, в чем он может реализовать и развить себя как человеческое существо, а *grig* имеющее в себе такие феномены»²¹, как совесть или красота. И потому первый шаг мышления обозначают как четкое и последовательное проведение своего рода принципа относительности, которые как раз и не выдерживается Вл. Соловьевым.

Стихию акта мышления никак не удержать в рамках понятия. Казалось бы, плоскость «понятие» и плоскость, образованная «актом понимания этого понятия», — это две плотно примыкающие друг к другу поверхности, но в действительности они отдалены друг от друга на расстояние, остающееся незамеченным сознанием. Когда, как говорит Вл. Соловьев, «я утверждаю что-нибудь как существующее», когда я рассуждаю о тех или иных понятиях, определениях, то в какой-то момент начинаю ощущать это расстояние, этот пробел, эту оркестровую яму, преграждающую мне путь от всего того, о чем я делал какие-то утверждения, к тому акту, который стихийно выполняется только мной и который за меня не может выполнить никто другой: «Мое бытие... есть мышление» [II I, 359], именно мое мышление, ничем и никем другим незаместимый акт мышления. Этот стихийный акт либо есть, либо нет, и его стихию не удержит никто, кроме самого исполнителя этого акта. Эту стихию нельзя удержать и на уровне теории, используя лишь категорию бы-

тия, этот стихийный поток движется в каких-то параллельных бытию мирах. Но сама-то стихия понимания должна существовать, вся эта лавина должна спуститься с гор, этот акт должен исполниться — исполниться лично, иначе этого акта не будет вообще, иначе он невозможен в принципе. Только личность может выполнить стихийный, самопроизвольный акт мышления, понимания, познания. Потому-то Вл. Соловьев и говорит, что акт мышления нельзя вывести из познавательной материи, этот акт абсолютно совершенен, целостен, гармоничен. Целостность же и есть Бог: «...абсолютная целостность всего сущего, т.е. Бог» [III, 56], или сущее. В силу этого и есть многое (бытие и сущее), а не одно (бытие). То есть само бытие устроено так, что в качестве одного оно несет в себе многое, и механизм этого устройства не срывает, если мы само сущее как «несущий элемент» структуры бытия, сам спонтанный, стихийный, самопроизвольный акт познания, совершаемый сущим, пытаемся получить путем логических процедур; невозможно перейти от предмета, над которым производится логическая операция, к тому, что самобытийствует, ибо это самобытийствующее содержит в себе указания на основания, лежащие вне самого предмета, вне известного, мыслимого, означаемого и т.д., указания на нечто самообосновывающееся, производящее в себе само бытие, то есть нечто отличное от себя, другое. Или указание на одно, которое производит в себе множественность, подобно тому как «наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею» [II 1, 351]. Немецкая классика по-разному решала вопрос о произведении многообразия из первоначального единства. Образ такого единства выступал в философии Шеллинга в форме тождества субъективного и объективно-

го, и сам акт такого произведения трактовался им как творческий акт, на постижение которого направлена интеллектуальная интуиция — некое эпистемологически-мистическое единство как тождество сознательной и бессознательной деятельности. У Гегеля же акт произведения многообразия из единства мыслится как доступный для рационального, логического познания.

Философская позиция Вл. Соловьева в этом вопросе — ближе к Шеллингу, чем к Гегелю. Самосущее существует в актах производства многообразия из единства, оно непрерывно возобновляется — и именно потому, что так устроена природа его деятельности (только вечно возобновляясь, она может поддерживать себя), оно не одно (или оно такое одно, которое выполняет себя много раз как в первый раз), оно многое. Его самобытийствование в качестве одного, неделимого, целостного нельзя свести к бытию, о содержании которого мы что-то знаем, самобытие же невыводимо из знания. Бытие организует себя под знаком «одно», «неделимое», хотя оно в действительности не одно, а множественно и делимо: одно, как говорит Вл. Соловьев, размножается, оно должно непрерывно рождаться заново в качестве невыводимого ни из чего другого и полностью выражать себя только в «такой культуре, которая ничего не исключает, но в своей всецелостности совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности» [там же, 288].

Значит, одно и многое существуют по причине самобытия каждого акта бытия, пульсации, активности самосущего, одно и многое соединяются «в силу общего закона всякой деятельности» [Там же, 392]. Множественность есть посредствующий орган единства. Любой акт бытия ведь невыводим ни из чего другого, кроме самого себя. Но он — в каждом (в каждой личности) и он — один из ряда подобных, он совершается каждый раз, не один, а много раз. Каждый раз личность переходит в бытие, самоосуществляется. Смысл многого вытекает из смысла бытия, и, напротив,

можно сказать, что последнее имеет своей предпосылкой первое: «...необходимое условие бытия есть множественность» [IV 4, 283]. Но само многое существует потому, что так сладилось бытие. Бытие неделимо, и возникать должно в сущих, в личностях, которые согласованы между собой через бытие, структура которого — одно и многое, а сами «эти два определения являются лишь выражениями или субъективными сторонами одного и того же понятия» [II 1, 392], имеющего, как говорит Вл. Соловьев, идентичные значения гармонии, бытия. Так, обсуждая вопрос о том, почему есть не одно, а многое, Вл. Соловьев начинает углубляться в мир онтологических переживаний.

Выше мы говорили о сущем как о чем-то, что сосредоточивается на исполнении своего существования, самоосуществляется, переходит в бытие, это нечто сосредоточивается, соединяется в одном месте, в одной точке, оно скапливает онтологическую силу, сжимается, напрягается и действует, образуя единое в многообразии, целое, синтетически собранное. Да и сам «синтез есть бытие в себе» [IV 2, 190]. Или Бог, Абсолютный Дух, который есть *целостность*, как говорит молодой Вл. Соловьев, положительного сознания самого себя и нечто самоутверждающееся в качестве *Ego*. И не случайно, что, в его представлении, Богу соответствует не что иное, как такое собранное существо, которое замыкает на себе значения и наибольшей универсальности и наибольшей индивидуальности, — человек. «А какая другая органическая форма может соответствовать абсолютному существу, какая органическая форма *собирает* в таком совершенстве универсальность и индивидуальность, как не форма человека?» [IV 4, 293] Форма бытийна и трактуется Вл. Соловьевым фактически как онтология, учение о том, что собирает многое в одно, собирает каждого из нас в нашем бытии и таким образом упорядочивает нашу жизнь, дает рациональную структуру вещи (уже древние греки усматривали в разуме некую пропорцию, гармонию), то есть форма — нечто вносящее гармонию в реальность, в силу чего пос-

ледня и есть человеческая реальность. Именно поэтому образ формы обладает эстетическими качествами. Человек, который хочет увидеть себя эстетически, должен выполнить для этого определенное условие, и таким условием, как мы помним, у Вл. Соловьева является восприятие человеком себя не как природного, а как метафизического существа (вспомним соловьевский анализ феномена смеха). В этом метафизическом состоянии он смотрит на себя не просто как на эмпирического индивида, не просто обнаруживает в себе какую-то истину, которая обрекает его на страдание — «так как существование можно познать лишь эмпирически, то нужно его претерпеть» [IV 7, 147]. В этой истине он открывается лишь в какой-то части самого себя. Человек же как метафизическое существо хочет иметь полное знание себя как знание самой формы, что собирает его, хочет познать самого себя. А согласно древним представлениям, такое познание равнозначно видению Бога. Собираение человеческого в человеке есть динамичная форма, форма употребления усилия, результатом которого является практика самореализации, эксперимент человека с собственной жизнью, прорастание в самом человеке какого-то нового онтологического свойства: для Вл. Соловьева это — свойство быть «гражданином мира другого» [IV 2, 173], и свойство это появляется там, где как раз и вспыхивает личностное начало. В своем же усилии обрести это гражданство «мы, — как говорит современный философ, — как бы постоянно распяты между двумя сторонами самих себя — одной, которой мы возвышаемся над собой, и другой — когда мы, даже возвышенные, продолжаем жить в качестве конкретных, реальных людей»²². Для Вл. Соловьева проблема тут в том, как сознавать это нездешнее гражданство, собственную принадлежность к этому неизвестному миру. На уровне этого осознания человек испытывает страх и трепет перед этой неизвестностью, какое-то содрогание. Это состояние — обратимся к строкам соловьевского перевода «Ночного плавания» Гейне — «и страшит, и манит», всплывающий в нем образ

другого мира пронизывает все структуры здешнего мира; страх этот сопровождает стремление человека реализовать самого себя, порождая бессилие в поиске надежных опор для этой самореализации, он приводит к осознанию того, что даже укорененный в ней дар любви — «смерть для стихии земной». Не только она, но все эмпирически испытываемые состояния столь мимолетны и столь беспомощны, что кажутся «созданием мысли больной». Так что указанные опоры появляются лишь в фантазии, воображении. Мысль же живая, а не отвлеченная завязана не на то, что чудится, не на тот обман, что «так злобно играет со мной», а на то, что основано на «блаженстве примирения», основано на рождающих нас напряженных гармониях, то есть на тех основаниях, в источнике которых нахожусь я сам как «посланник небес», ощущая какую-то необъятность этой посланной в мир самости:

Все страсти, все скорби людей
Все горе и муки, всю злобу веков
В груди заключил я своей.

Для того же дара любви нет каких-то проторенных троп, путь любви можно пройти только самому, и никто другой не может испытать за тебя ее горькую чашу до дна:

Страдалица, слушай: люблю я тебя,
Люблю и от века любил.

Любовью нездешней люблю я тебя.
Тебе я свободу принес,

Свободу от зла, от позора и мук
Свободу от крови и слез.

Страдалица, горек любви моей дар...

Именно через высшую точку раскрытия себя — точку любовного чувства — и проходит линия, соединяющая нас с сознанием принадлежности другому миру, сознанием нездешнего гражданства (состояние нездешней любви), и одновременно отделяющая нас от всего, что нам эмпирически так близко и дорого — от естественных путей самореа-

лизации (когда мы умираем для стихии земной, а сам любовный дар — смерть для всего эмпирически привходящего). И в этом состоянии мучительного разрыва, крайнего напряжения как раз и возникают метафизические вопросы, прежде всего те, что связаны с мыслью о всемогущем Боге, которого праотцы израильского народа именовали *ʿēl šadday* (после плена иудеи вместо Яхве произносили *ʾādōnāy* — Господь), с мыслью, если вернуться к указанному переводу из Гейне, поэтически обличенной:

Шаддай! О, Шаддай, Адонай!

То есть метафизическая мысль является выражением некоей непрерывной гармонии или зависимости, указывающей на то, что именно человек выполнил, какое сознание истины реализовал, по каким мостам, соединяющим здешнее и нездешнее гражданство, сумел пройти. В истории философии выражением такой гармонии являлся принцип *cogito*, который «утверждает, что возможность способна реализоваться *только мной* при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего»²³.

В метафизике Вл. Соловьева все, конечно, начинается с Бога, но и декартовский принцип *cogito* формируется внутри традиции деизма, и для целей нашего исследования важно, что одним из мостов, соединяющих земное и небесное, здешнее и нездешнее для русского философа фактически является произведение искусства — то же стихотворение Гейне, подготавливающее нас к восприятию нездешней любви. На волне художественного произведения и рождается красота. Тема ее рождения связана с проходящим через по-

эзию раннего Вл. Соловьева мотивом мучительной тоски по лону, в котором мы как раз и стали ее носителями, то есть в котором каждый из нас родился человеком, но человеком, который появился не из материнского, природного лона, а из сверхприродного, духовного лона, созданного теми же произведениями искусства. Фактически речь идет об евангельской теме второго рождения. В беседе с фарисеем Никодимом Иисус говорит ему: «...если кто не родится свыше, не может видеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух... Дух дышит где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» [Ин 3, 3–8]. Переживание, связанное с тем, как снова войти в рождающее тебя лоно, родиться второй раз перейдет впоследствии в философию Декарта, Лейбница, Канта и явится важнейшей метафорой философии всеединства. Эта метафора сопровождала и будет сопровождать многие эстетические решения. Саму красоту можно рассматривать как орган нашего рождения в качестве граждан другого мира. Но тогда выходит, что обратная сторона этой зависимости та, что ни произведение искусства, ни красота, ни гармония в отношениях между людьми не имеют какого-то готового эстетического механизма, который производил бы их без участия Бога или нашего собственного участия, в стороне от того собственноличного пути, который прокладывает человек в своем движении к Богу. То есть красота как-то участвует в том, для чего нет действительно адекватного объяснения, поскольку это находится за пределами наших возможностей — в чуде рождения в человеке божественной сущности, или человеческого в человеке, нашей второй антропологической природы. Красота не может быть укоренена в эмпирии человеческого

существования, рожденный в красоте человек как бы стоит над пропастью, которая в действительности оказывается оркестровой ямой, откуда доносятся чарующие звуки неизвестной нам родины, а на сцене — в соответствии с платоновским сценарием созерцания, единственно возможная форма которого реализуется бездействующей, мыслительно слабой душой. — проходит черед эстетических проекций, номера репертуара театра теней. Красота как бы «повешена» неизвестно каким образом к некоему онтологическому дублю — человеческому измерению человека, которое определить невозможно, но которое как раз и пересекается с вертикалью, задающей направление движения, чтобы обрести нездешнее гражданство.

В этом движении человек получает форму, ту самую форму, что собирает его, соединяет его, завершает его, делает его цельным, в ней он задан сам себе синтетически во всем том, что он есть, или задан так, как он и есть в синтезе, либо, что то же для Вл. Соловьева, в бытии. Выходит, что человек тут мыслит собственным бытием, подобно тому, как художник мыслит созданным им произведением искусства. Это парменидовская ситуация: мыслить — значит высказывать только существующее, или бытие. В философии всеединства это бытие, не разделенное на основные свои формы: чувство, мышление и волю, образующие, согласно Вл. Соловьеву, природу человека как такового, деятельные силы этой природы. Философ имеет в виду заданность человека в бытии, которое нельзя получить ни путем какой-либо дедукции или тем методом, который реализовался в гегельянстве, для которого «действительность покрывается мыслимостью» [II 1, 315], ни путем редукции, когда стремятся «выводить полное, богатое содержанием и силами бытие из бытия скудного, немощного и пустого» [там же, 313]. Речь идет о бытии, не рассыпавшемся на эмпирические осколки, а бытии собранном, где эти онтологические формы соединены, синтезированы, то есть о бытии, получившем определенность того, что Вл. Соловьев называет

«полное бытие», «цельная жизнь» [там же, 288, 328], где чувство, мышление и воля соединены постольку, поскольку относятся к области, где решается жизнь и судьба человека. И потому есть некто, кто берет на себя эту онтологическую полноту, кто пребывает целиком, то есть скрепляет знание себя как онтологическую форму со всей этой эмпирической россыпью, и выступает тем, кого Вл. Соловьев называет «цельным субъектом» [там же, 364]. Позже мы выясним, как он соотносится с трансцендентальным субъектом.

И когда русский философ говорит о состоянии человека, выполняемом формой собирания его в какой-то точке, в которой он уже не зависит от всей этой несобранности, от того, что он в разных точках и поэтому не собран, от всего того, что он вынужден претерпевать, от всех этих эмпирических совпадений, натуральных сцеплений, зависимых рождений, от власти судьбы, то это значит, что он говорит о том, что человек выполнил себя в качестве цельного субъекта, достигшего полноты бытия. Форма собирания дает ему свободу и является условием его свободы, и это условие эмпирически невыявляемо: «...для настоящей свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать его знание, которым ограничивается эмпиризм» [там же, 311] или психологизм. И потому свобода для Вл. Соловьева — это не внешнее произвольное деяние, а деяние внутреннее по собиранию себя, которое нельзя произвести из самого себя, она есть предприятие по собиранию самой человеческой формы, есть вид евангельской работы по перенесению своего центра в такую точку, в которой человек уже не зависит ни от себя, ни от сцеплений натуральных причин и следствий. В этой точке происходит его внутреннее соединение с Богом — этой «абсолютной и вечной целостностью всего, что существует» [IV 2, 183]. И символами такого внутреннего собирания, соединения, символами цельной жизни и цельного субъекта и задается внутреннее поле философствования Вл. Соловьева. Фактически оно

задается тем, что в современной философии называется тавтологическими объектами, которые «содержат в себе наше иное и более высокое предназначение, чем то, каким мы живем в нашей обыденной, повседневной жизни»; они «создают своим излучением поле, на магнитных линиях которого мы только и можем встречаться с током жизни. Встречаться так, чтобы между этими точками прошла жизнь. Прошло понимание как живое состояние, чувство как разделенное чувство, а ведь можно же ничего не чувствовать, так как бездушие, ограниченность, некая врожденная тупость человеческого сердца и такое же непонимание — это все в природе человека. И, только возвышаясь над ней, следуя высшему назначению, мы можем что-то испытать, а потом случившееся воспринимается как фонд человеческой души и человеческого бытия. Но это постфактум. Ничего этого не существует самого по себе так, чтобы это существование само собой разумелось и длилось бы, как механизм»²⁴. Но внутреннее поле философствования Вл. Соловьева находится не в области такого механизма, а в области того, что он называет осуществлением, здесь же человек зависит от формы, что собирает его, сама же эта форма предполагает особый орган, приводящий в действие то новое образование, которое возникло в процессе собирания, соединения, орган порождения нового, новых органических связей, и таким «новым органическим... единством» [II 1, 286] является для Вл. Соловьева цельное творчество — мистика, искусство и т.д., то есть все те формы, которые замыкают человека на структуры общения с высшим миром или, по Вл. Соловьеву, с космическим Умом — этим «началом формы, порядка и отношений» [IV 7, 148]. То есть предполагаются какие-то «органы... одной цельной жизни» [II 1, 285], какие-то тела, необходимые для того, чтобы она производилась в гармоничном виде, какие-то тела самоорганизации сознания, которые в состоянии собирать воедино все, что рассыпалось на множество эмпирических осколков, в состоянии, например, производить «собирание отдельных лу-

чей опыта в фокус идеи» [II 1, 316], в состоянии собирать все частные формы жизни и знания, все эти, как говорит Вл. Соловьев, разрозненные картинки, в состоянии как-то упорядочивать эту множественность, и эта упорядоченность порождается, как говорит Вл. Соловьев, актуальной связью человека с какой-то гармонией, которая открывается в чем-то независимо существующем от человека, в чем-то, что «от меня не зависит, что дано помимо меня» [там же, 348]. И так, человек, собирая себя, находит некие органы переживания, которые выявят тот заверченный смысл, что реально завершить нельзя никаким конечным числом шагов, ибо это есть смысл абсолюта — того, что есть «завершенное, законченное, полное, всецелое» [там же, 346]. Нельзя знанием дойти до бесконечности, до Бога, по этой причине и появляется сфера цельного знания, основывающаяся на принципе, согласно которому «всякое познание держится непознаваемым» [там же, 348], то есть Богом. И потому цельное знание завершает образование, которое само эмпирически незавершаемо, незавершаемо в натуральном потоке, и это образование есть образ, символ. Образно-символические образования есть для Вл. Соловьева не что иное, как личности особого типа. Это существа, в которых выполнена идея, или конкретные существа — первичный ум и душа [см.: IV 2, 187]. Речь идет о неких «метафизических существах» [там же, 178], индивидуальных существах, как бы специально созданных для познания, либо, как их называет Вл. Соловьев, отдельных существах, которые «руководят действием эмпирических существ» [там же, 183], направляя их познание, постижение, понимание. И допустив «существование этих существ, мы получаем специальные средства, так как эти существа, существуя и воздействуя на нас, обнаруживаются в нас или дают о себе знать» [там же, 184], хотя сами должны быть причислены к разряду высших существ. И через эти существа-средства мы впервые собственно и можем постигнуть то, что не можем постигнуть как природные существа. Как погруженные в натуральный поток, мы существа конеч-

ные: мы не можем пройти во внешнем мире бесконечное число шагов, чтобы все охватить. А с помощью существ-средств, через специальные, если отойти от усложненного языка Вл. Соловьева, органы понимания и переживания типа гениального произведения мысли или искусства, создание которых означает, что это бесконечное число шагов пройдено, выполнена какая-то традиция истины, смыслы завершены, но пройдены и завершены в образе или символе, — с их помощью и через них человек может, как говорил Блез Паскаль, *удержаться на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия* и даже забраться на башню, с которой видно все. И потому человек, хотя он и конечен, но из всех известных нам существ «один выходит из самого себя и охватывает Вселенную своим знанием и действием» [IV 4, 289].

Итак, цельная жизнь, полнота жизни не может открыться в какой-то опытной истине, которая не в состоянии собрать воедино все те фрагменты, все те односторонние образования, в которых мы живем и мыслим. Каков же из этого выход? Вл. Соловьев продумывает его так, чтобы само человеческое существование можно было осуществить в соответствии с его целью, которая определяется принципами своеобразной онтологической организации, «всецелой жизненной организации» [II 1, 289] в формах цельного творчества, цельного знания и цельного общества. Для нас важно, что в этот ряд попадают и эстетические формы. Они относятся к тем формам, которые «предполагают состояние свободы» [IV 2, 172] и через смысловое и образно-символическое устройство которых мы и можем существовать эмпирически невозможным образом — личностно, отождествляя свою личную волю с этой предельной целью; само же это отождествление есть, по мысли Вл. Соловьева, действительное освобождение человека. Через них мы можем понимать мир, удерживать полноту жизни, то есть делать все то, без чего мы не смогли бы «радоваться жизни всего» [IV 7, 147]. А именно с этой радостью зачастую связывают выс-

шие эстетические состояния, например, с радостью мышления — его эстетику. Можно даже сказать, что эстетика — это один из способов, благодаря которому «человек утверждает в области метафизики» [IV 2, 172], это метафизический способ говорить о смысле полноты бытия, цельной жизни, такой полноты, которую нельзя получить эмпирическим путем или вывести логически, ибо никаким путем нельзя «выводить полное, богатое содержанием и силами бытие» [II 1, 313]. Она есть метафизический способ говорить не чисто теоретически, а говорить как-то иначе — через эстетические произведения с их необходимыми трансцендентными и трансцендентальными коррелятами, через испытание души и извлечение эстетического опыта из испытанного, говорить об эксперименте жить в пространстве чистого сознания, внутри того, что Вл. Соловьев называет чисто человеческим миром, углубляться в «трансцендентальное событие» [IV 7, 147], сохраняя ту частицу Божества, которую мы имеем в себе, соделывая себя чистыми, потрудившись — в духе православной традиции — *прекраснейшим трудом покаяния*. Но этот духовный эксперимент, этот опыт красоты, ее пробное осуществление нельзя поставить единожды и больше к нему не возвращаться, его нужно постоянно воспроизводить, снова и снова вступать на узкий путь к истине, чтобы эксперимент этот стал, наконец, нормативной структурой эстетического действия.

Эстетика — это тоже обсуждение проблемы бытия, само пространство эстетического языка, говоря словами современного философа, «предполагает, что мы признали существование вещей, которые существуют сами по себе, они самодостаточны. Например, цветок цветет ни для чего, он цветет. Это наше дело, что мы радуемся цветению цветка, так и мир состоит из автономных и названных (обозначенных) явлений, самоцельных и самодостаточных. И одним из таких автономных, самодостаточных явлений является человек — свободный и ответственный»²⁵. А обсуждение феномена эстетического бытия — одно, если мы провели ду-

ховный эксперимент, проторили собственным творчеством тропинку в бытии, и обсуждение его — другое, если мы не проводим этот эксперимент. Более того, эстетика схватывает зависимость этого эксперимента, результатом которого является акт второго рождения, от того, насколько человек «подвязывается войти сквозь тесные врата» [Лк. 13, 24], ведущие в вечную жизнь, от его самоконституирования. Эстетика есть особый род восхищения, восхищения, идущего свыше и относящегося к тому, кто испытывает себя, ставит чистый опыт красоты, употребляет созидательное усилие. Ведь человек должен конституироваться каким-то усилием, в котором он «силен за истину» [2 Кор. 13, 8], в котором он есть споспешник истины, конституироваться каким-то самосозиданием. Результат такого восхищения и есть присутствие в мире каких-то эстетических эффектов, связанных с воспоминанием о восторге, возникшем от созерцания того места, на которое нисходит нездешняя красота, о переживании, которое возникает тогда, когда мы, по заповеди апостола, даем место гневу Божию; речь идет о месте, где мы онтологически имеем нездешнее гражданство: человек *есть* «в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого» [IV 2, 173], он несет в себе духовное чувство ностальгической отстраненности от места своего земного бытия. Его челн пристает к *нездешним берегам*, даже его любовь — *нездешняя любовь*. А это нездешнее гражданство, этот мучительный акт второго рождения зависит от того, сотворили ли мы себе «новое сердце и новый дух» [Иез. 18, 31]. Быть — значит получить благодать нездешнего гражданства, но такое состояние имеет своим условием и саму благодать, и форму сознания, то есть некую форму собирания того, что Вл. Соловьев называет деятельными силами человеческой природы — волей, мыслью, чувством. И если эта форма соберет нас вокруг той силы, в которой мы выполнили самих себя, выполнили в акте какого-то напряжения, усилия, например, силой страсти, чувства, эмоционального усилия, если все это произойдет, тогда в существовании останется

нечто такое, что Вл. Соловьев называет бытием в отличие от существования, бытия эмпирического, останется божественное бытие или сущее в отличие от бытия как отношения, предметного бытия. Чтобы все то, что относится к последнему, имело право на существование, для этого ему не нужно удваивать свое существование: раз появившись, оно не рождается второй раз. Но если мы допустили акт второго рождения, признали, что «жизнь есть рождение от Бога свыше»²⁶, то неизбежно возникает проблема какого-то непредметного языка, пригодного для описания феномена нелокализуемости жизни, ее принципиального развертывания в сторону чего-то другого, не того, что она есть сама по себе, а того, что выше ее, языка, способного выразить не только то, что «противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни» [II I, 382], но и нечто большее, из-за чего сама жизнь всегда становится чем-то другим, определяется как нечто дополнительное к самой себе: нам кажется, мы схватили ее в точке «сейчас», а на самом деле она уже темпорально опередила это состояние, расширилась, и вне этих процессов мы не можем ее понять в принципе. Можно даже сказать, что из стихии такого расширения, из мучительной тоски по нездешней родине, из ностальгии по нездешним берегам впервые появляется акт создания мысли — манящей, неопределенной, с отзвуком каких-то тайных речей. Такого рода переживания очерчивают круг, находясь в котором уже можно приступать к мышлению, вводя различия, связанные, например, с опытом любви. Такой опыт описан в одном из ранних стихотворений Вл. Соловьева.

Лишь год назад — с мучительной тоскою,
С тоской безумною тебя я покидал,
И мнилось мне — навеки я с тобою
И жизнь, и свет, и счастье потерял.

Лишь год прошел — в ничтожестве забвенья
Исчезла ты, как давний, дивный сон,
И лишь порой я вспоминаю на мгновенье
Былые дни, когда мне снился сон.

В описании этих переживаний, связанных с опытом юношеской любви, возникает проблеск мысли, жаждущей понять, что же было в любовной окрыленности — явь или сон, мысли, связанной с различием того, что мнится, представляется влюбленному юноше, и того, что есть и было на самом деле. У Платона такая ситуация мысленного различения между кажущимся и тем, что есть в действительности, представлялась символом души, вышедшей из той пещеры, в которой она пребывала долгие годы в созерцании теней. Но как возможен такой выход? В силу чего — вернемся к стихотворению Вл. Соловьева — юноша вдруг начал отличать реальность от сна? Тут ведь никаких эмпирических объяснений этому феномену не дается — всего лишь год тому назад он пребывал в любовном сне и вдруг по непонятным причинам оказался лицом к лицу с действительностью, пробудившей его от этого сна. Поэтическое мышление видит в этом пробуждении, в этом различении между сном и осознанием снившегося сна, между сном и явью нечто таинственное, эмпирически нельзя понять, откуда он узнал, где действительность, а где кажимость. Вл. Соловьев с ходу поэтически вводит тему мышления, имеющего дело с реальностью воспоминания, с тем, что есть, а не что мнится, он каким-то странным поворотом поэтической мысли, который нарушает все наши привычные ассоциации, фактически вводит тему другой жизни, проникнутой любовью, которую мы не встретим в нашей обычной повседневной жизни. Когда-то девушка была для юноши существом, потеря которого равнозначна потере жизни. Но это лишь юношеское представление, а реальность — нечто другое. К тому же Вл. Соловьев не говорит о том, что страсть юноши покоится на восприятии каких-то реальных черт возлюбленной или на каких-то внешних ситуациях, в которых испытывается его любовное чувство. Вполне можно предположить, что здесь имеется в виду страсть, связанная с чем-то другим. Это то, что переживается как другая любовь, которую можно описать поэтической строкой:

Любовью нездешней люблю я тебя

(«Ночное плавание»,
из «Романцеров» Гейне, перевод Вл. Соловьёва)

Примечательно, что в приведенном стихотворении Вл. Соловьёв наряду с темой мыслительных различий вводит и чисто платоновский мотив воспоминания. Оказывается, что за любовью нездешней стоит ее прафеномен — не то вторичное состояние снявшегося сна, когда мысль уже провела различие между мнящимся и реальным в любовном акте, а состояние первоначальное, овеянное мучительной тоской влюбленного безумца. Уже через год это состояние забудется, черты возлюбленной будут преданы ничтожеству забвения, безумная тоска уйдет, но когда он различит, где явь, а где сон, то эта невнятная, отрешенная тоска на миг вспомнится, всплывет, и это воспоминание является одним из тех механизмов, которые доставляют нам представление о том, что есть. Впоследствии эту ситуацию личности Вл. Соловьёв обозначит термином «сущее», который указывает на то, что наше рассуждение о бытии полнится мерой рассуждения о личности с ее самосознанием. Пока же он чисто поэтически встраивает это воспоминание в некую таинственную внутреннюю структуру личности, никак не соотносящуюся с эмпирическими состояниями, которые обрамляют движение любовного чувства, структуру, как бы выгалкивающую нас за пределы столь естественных для этого движения метания, смятения, разочарования, бессонных ночей. И она есть та метафизическая структура в нас, которая обеспечивает собой сам акт различения между *давним*, *дивным сном* и реальностью, саму способность видеть мир как нечто отличное от нашего представления о нем, и обеспечивает она это независимо от нашего психофизического устройства. Это и есть структура трансцензуса, неизвестно откуда появившаяся у нас способность выходить за свои собственные пределы, позволяющая посмотреть как бы со стороны на себя, совершающего акт той же земной любви, и разглядеть в себе другое существо, способное на нездеш-

ную любовь. Это напоминает мастерство того художника, который способен нарисовать не видимое, а само состояние видения видимого, саму инстанцию видения, а это чрезвычайно трудно — согласно новозаветным текстам, мы не видим даже того, что видим, что уж говорить об остальном.

Сущее для Вл. Соловьева — это иное обозначение Бога. Согласно метафизике всеединства, сущее как-то проявилось, — и появились формы, законы, сущности. И обсуждая вопрос о связи свойств, которые приписываются Богу, с творением, Вл. Соловьев прямо выходит на теологический дискурс, подмечая при этом какие-то наивные его моменты: «Вообще, мне кажется, что все эти вопросы — сотворил ли Бог мир по свободной воле, мог ли он его не творить, мог ли он произвести другое, отличное от существующего творение, доказывают совершенную наивность концепции божественности и являются ребячеством, недостойных серьезных умов» [IV 4, 285]. Если, как считает Вл. Соловьев, такая концепция божественности наивна, то самого серьезного отношения заслуживает та концепция, которая вводит личностную структуру в содержание божественного акта: «Бог должен материализоваться, воплотиться. Он может сделать это, лишь соединяясь внутренним образом с человеком» [IV 2, 191].

На фоне этих суждений у Вл. Соловьева появляются термины «полнота», «целостность» — цельная жизнь, полнота бытия, то есть явления принципиально иного порядка, чем знание, мысль, имеющие дело со всеобщим фактом или законом. То есть речь идет о вещах, к которым приковано внимание и современной философии сознания: жизнь «должна распространяться. А для этого нужно быть в полноте. А что нам дает полноту восприятия, полноту мышления, полноту чувствования? Только законы. Формы, являющиеся целью самих себя». Это и есть высшая практика или, если приводить пример из области, более близкой к предмету нашего исследования, концепция искусства для искусства, споры вокруг которой основаны по мнению автора на

полном недоразумении и непонимании природы мысли и искусства. Ведь форма существования искусства — это и есть искусство для искусства. «Искусство есть работа формы, работа над формой самого искусства, через которую мы впервые вообще что-то можем испытать в мире. Фактически всякое искусство есть воссоздание искусства и такой формы, благодаря которой — и только через нее — может случиться событие моего опыта, моего знания, моего понимания, моего чувства или переживания». К таким событиям «примешан элемент, рождаемый чем-то в принципе недоступным человеческому переживанию. Если что-то мыслится и производится, то совершенно в другом, возведенном в квадрат ранге нашего мышления и переживания. Это повышение совершается только посредством форм. Искусство есть работа над созданием таких форм, а это и есть искусство для искусства»²⁷. Вл. Соловьев подвергает критике теорию искусства для искусства, но важно — когда мы будем специально разбираться в его критических пассажах — понять, как они соотносятся с идеей цельной жизни.

Встреча с цельной жизнью — это встреча с какими-то неделимыми состояниями, типа воли или чувства, которые, с точки зрения Вл. Соловьева, относятся к области фактических состояний. О чувстве нельзя судить а priori, ибо «чисто априорный вопрос о возможности, то есть мыслимости, относится только к понятиям и суждениям, а никак не к... фактическим состояниям». По отношению к чувству как фактическому состоянию правомерен вопрос: существует оно или нет, «действительно оно или нет, то есть испытывается ли оно субъектом, имеет ли он такое фактическое состояние или нет, вопрос же о возможности здесь очевидно не при чем» [II 1, 315]. Чувство как фактическое состояние либо пребывает в мире во всей своей полноте, либо его попросту не существует. То есть под чувством русский философ понимает некую полноту бытия, некую форму цельной жизни, полноту самого образа бытия, актуальное существование какого-то цельного субъекта. Чув-

ство — это то, что неделимо, что присутствует целиком, что существует во всей своей полноте, и под самым этим существованием, под самым бытием он понимает «не модус бытия, а самый акт существования», который «не поддается никакому логическому определению» [там же, 359]. Причем сами феномены «цельная жизнь», «полнота бытия», «бытие» обладают в представлении Вл. Соловьева идентичным значением, как раз и позволяющим заглянуть в корень эстетического переживания.

Выше мы говорили, что эстетическое состояние имеет своим условием состояние свободы и, согласно метафизике всеединства, это условие должно выполняться в любом состоянии познания. Как соотносятся свобода и цельное знание? С точки зрения Вл. Соловьева, человек свободен в одном простом смысле слова: он а priori не определен со стороны природы, не подчинен миру внешности, который сильнее человека, никаким внешним чуждым ему условиям, не имеет «никаких внешних невольных определений». В утверждении этого смысла свободы Вл. Соловьев отводит решающую роль христианству. «После появления христианства эта внешняя природа потеряла свою власть над человеком, так как чисто человеческий мир, подчиненный духовным влияниям, вышел из новой религии. Природа стала совершенно внешней, объективной или материальной для человека, она материализовалась, то есть была подчинена человеку, и, следовательно, не могла больше его обуславливать» [IV 7, 157]. И в этом смысле человек, как необусловленное природой существо, свободен. Чисто человеческий мир, то есть то, что в человеке есть специфически человеческое, — все это должно вырасти из тавтологии свободы, которая звучит у Вл. Соловьева так: «...для свободы... необходимо существование *свободного*» [II 1, 311], существование собственно человеческого. Все это должно вырасти из его власти над своей собственной природой, то есть из его самосозидания через приложение усилий, включая и усилия, необходимые для того, чтобы *трудиться в сфере цель-*

ного знания, что становится «обязанностью для всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития» [там же, 290]. А что значит человеческое в этом смысле? Это и есть эти самые нормальные цели, эти нормативы, нормообязательные, идеальные структуры, законы, установления — законы логики и цельного, или, как его Вл. Соловьев еще называет, нормального знания, этические, эстетические, социальные нормы и каноны. Ведь уже молодой Вл. Соловьев ясно осознавал дилемму индивидуального и всеобщего в человеческой природе: «...человек индивидуальный — не человек: человек — это Человечество... Истинно человеческий организм — это организм социальный» [IV 7, 153], и без очерченного нормативного поля он существовать не может. Но не сводится ли тем самым индивидуальность к социальному Я, или позиция Вл. Соловьева одинаково далека от крайностей индивидуально и социально ориентированных реалий? Вопрос этот, конечно же, нуждается в специальном исследовании. Здесь пока заметим, что социальные установления, нормы, идеи, законы, если следовать логике Вл. Соловьева, составляют нечто внешнее («закон — лишь на поверхности» [там же]), они отнюдь не предшествуют личностной полноте бытия — ведь «идея — ничто без личности, которая ее несет», и даже «сильная индивидуальность безо всякой идеи есть уже кое-что» [IV 7, 154]. Не предшествуют эти нормы, законы и идеи также и воле как цельному субъекту, ибо она выступает в виде принципа («начало же своего другого есть воля» [II 1, 360]) не потому, что субъект, ориентируясь на этот принцип, приписывал себе волю в качестве своего предиката — ведь предикат воли как «абсолютное определение субъекта, занимая его всецело, исключал бы его свободу, так что он не мог бы уже быть действительным самостоятельным субъектом, между тем его действительность как такого необходима уже и для действительности самого предиката» [там же, 366]. Воля выступает в качестве принципа в силу других причин, а именно в силу того, что субъект таким способом выполнил акт утвержде-

ния своего другого, именно таким способом проявил полноту своей воли, — а полнота «того, что я полагаю своей волей, есть мое, но вместе с тем другое, от меня отличное, — иначе я и не полагал бы его» [там же, 360]. И лишь после того, как выполнен акт полагания другого, а действительность предиката воли замкнулась на действительность самостоятельного субъекта, определившегося в одном из коренных способов его бытия, — лишь после всего этого воля стала принципом, чем-то таким, что имеет «первоначальное значение» [там же, 367], и на основе этого значения стали рождаться представления (утверждая себя в своей воле, сущее, по Вл. Соловьеву, вместе с нею имеет и представление), законы разума, идеи. Принципы знания, законы мысли укоренены в чем-то более изначальном, чем они сами. А потому человеку даже власть над собственной природой, «внутреннюю власть не может дать его знание» [там же, 311]. То есть принципы знания укоренены в бытии, в «живой действительности существ в их внутренних жизненных отношениях» [там же, 304], в способах бытия цельного субъекта, и отталкиваясь именно от бытия Вл. Соловьев считает целесообразным дальше развивать логические категории. Итак, знание со всеми своими законами, принципами покоится на некоем онтологическом каркасе, на полноте бытия, полноте жизни цельного субъекта, который автономен и свободен.

И все эти дискуссии — необходимо ли для Бога быть существом, в разуме которого записано знание законов творения или сами эти законы есть проявление его свободной воли, все эти теологические споры можно соотнести с обсуждением метафизической проблемы отношения знания и полноты бытия, знания и воли, проблемы того, каким образом в философском познании «свобода сознания является как таковая» [там же, 55], обсуждением той проблемы, суть которой Вл. Соловьев выражает следующим образом: мы не можем попасть в эпистемологическое поле, в котором рассеяны наши мысли о разуме, его законах, о логичес-

ких процедурах, не наложив запрета на все то, что исключает свободу человека. Человеку для того, чтобы быть, нужно быть свободным и «только тот свободен, кто дает свободу другим» [там же, 287]. Свобода — условие человеческого бытия, и сама она при этом понимается Вл. Соловьевым не эмпирически, а метафизически: свобода присутствует только там, где нет никакой свободы, где все необходимость, — но не та внешняя необходимость, которая навязывает человеку свой природный закон, а необходимость внутренняя — вспомним тезис Вл. Соловьева, согласно которому для свободы *необходимо* существование свободного. Человек, чтобы быть свободным, должен выполнить единственное условие — вместить онтологическую необходимость себя как свободного существа. То есть действительно свободное существо содержит основание самого себя в себе, в своей свободе, а не в чем-то другом, и только эта тавтология свободы, как вытекает из логики рассуждений Вл. Соловьева, позволяет нам уяснить для самих себя, как мы можем «соединяться внутренне с тем, что *само по себе*, по самому существу своему, *свободно*» [там же, 310], то есть с Богом, как мы можем находиться в таких состояниях сознания, в которых мы «возвышаемся над собою и получаем внутреннюю свободу» [там же, 313]. Свобода, по Вл. Соловьеву, есть причина самой себя, свобода есть причина трансцендентальная, она относится им к разряду явлений, которые И. Кант называл самопричиняющимися. Так же как и Бог. В нем содержится «все существующее в своем основании» [IV 4, 279], и он свободен, поскольку имеет свое основание, свое начало, свою причину в самом себе.

Итак, свобода является условием того эксперимента, который человек провел с формой, что его собирает, и в содержании того, что произошло после этого эксперимента, нет ничего такого, что можно было бы вывести дедуктивным путем. Для этого нет правил. Вл. Соловьев предлагает здесь полагаться на интуицию, на вдохновение, на внутреннее чувство, но ведь «во внутренних состояниях нашего со-

знания... мы имеем непосредственное обнаружение бытия» [IV 2, 181], стало быть, вернее сказать, что нужно полагаться на бытие. И поэтому, «когда я говорю: я *есмь*» [II 1, 332], то это значит, если следовать логике русского философа, что я говорю о себе как об удерживающем форму — форму, собирающую меня целиком, полностью, и если я существую таким образом, существую, в терминологии Вл. Соловьева, как сущий, то для меня нет никакой проблемы в том, какой шаг совершать в бытии, как быть со «всеми действительными образами моего бытия — мыслями, ощущениями, хотениями и т.д.» [там же, 333]. Если я, как художник, держу всю совокупность собственного бытия, всю «полноту знания» [там же, 292], то я знаю, как мне творить, как произойдет в картине *схождение всего как надо*, чувствую, что упорядочено на полотне, а что нет, что красиво, а что к красоте не имеет отношения. Ведь то, что художник знает полностью, имеет для него такую же степень достоверности, как и то, в чем он убеждается своими глазами. При этом, если коснуться соловьевской проблемы субъективного и объективного в искусстве, нужно бы вслед за современными исследователями сказать (хотя сам Вл. Соловьев этого и не говорит), что сама эта проблема есть предмет бесплодного спора, ибо нет априорного решения для того, что субъективно, а что объективно в искусстве, их различие каждый раз нужно устанавливать заново, и только в этом случае мое понимание становится эстетическим пониманием.

Эстетическое ориентировано на форму исполнения жизни, и самые фундаментальные проблемы его обсуждаются Вл. Соловьевым в режиме выявления условий свободы, внутренней жизни духа, которая «дается философски понятым христианством, освобождающим человека от всякой внешней необходимости, и прежде всего от необходимости его собственного Я» [II 1, 231]. Это обсуждение ведется и в режиме своеобразно понятой мудрости — мудрости не как состояния, охватывающего какие-то естественные, психологические качества человека (эмпирические измере-

ния тут недостаточны), а как некоего умения, искусства, появляющегося на горизонте того, что с аристотелевских времен называется «истинствованием», то есть на творческо-прагматическом горизонте, — искусства, необходимого для того, чтобы реализовалась некая полнота жизни, некое стремление к *духовной целостности человеческого существа*. Эстетическое пространство представляет собой нечто, что стоит в определенном отношении к конечному предназначению человека, к тем убеждениям и идеалам, благодаря которым сильно расширяется горизонт его жизни — если же этот горизонт закрыт, если исчезли «глубокие убеждения, всеобщие, безусловные идеи», ощущаешь, как «опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний» [там же, 153]. Художественное произведение рождается только в том случае, когда в этом процессе реализуется сам человек, если в нем разрешаются существенные вопросы его духовной жизни. Искусство — это не игра фантазии, а, можно даже сказать, некоторый способ организации жизни, результат проявления «организующей и управляющей силы этой жизни» [II 1, 292]. В качестве такового способа искусство есть некий «орган знания», имеющий собственную категориальную конструкцию, восполняющую пробел в знаниях эмпирического человека, который «не может найти безусловных начал в самом себе» [II 1, 283], и указывающую на необходимость для человека эмпирически невыводимого знания о самом себе; это знание открывает для него что-то самодостаточное — то, что в самом человеке выше человека, некий «бесконечно более действительный, богатый и живой мир» [там же, 284], чем наш человеческий мир. «Наслаждения и радости обыкновенной жизни, которые кажутся такими непосредственными и себе довлеющими, в действительности имеют значение только при чем-нибудь *другом*, только как матерьяльная подкладка, внешняя среда другой, высшей жизни, сами же по себе, поставленные как *цель*, лишены всякого положительного содержания и радикально не способны дать какое-нибудь удовлетворение» [I 1, 153–154].

«Духовное зачатие» человека как раз и происходит в этом своеобразном месте поиска *другого* — месте, которое выше и больше нас самих и на котором мы должны жить так, чтобы осуществлять себя на основаниях, отличающихся от природных оснований. Это наше неприродное место, хотя, рождаясь в том, что выше нас самих, мы не можем оставить наше природное лоно. Так рождаясь, мы соединяемся с Богом, и соединяемся не через отождествление с ним, а через структуры обозначения: если мы соединены с Христом «подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» [Рим. 6, 5], то есть соединены через структуры, которые можно назвать по-разному: подобие, знак, образ, символ, но суть их одна и та же — все они относятся к системам обозначения, к чему-то не настоящему, не существующему на самом деле, не первичному, а вторичному, условному, воображаемому, измышляемому, к чему-то, на что не распространяется принцип идентификации знака и значения и что является изображением первообраза. «Изображается обыкновенно то, что вмещается пространством, воспринимается нашими чувствами, что имеет тело, форму и вид. А то, что существует на иных основаниях, или не изображается совсем, или... изображается символически»²⁸. И возвращаясь к теме акта второго рождения — а этот акт тоже существует на иных, неземпирических основаниях, — можно сказать, что разговор о нем может вестись только на образно-символическом языке, то есть на некоем непредметном языке, как раз и предназначенном для описания второго рождения, языке обозначений, терминология которого не имеет буквального смысла. Возьмем, например, мистическое явление, оно существует в нас, но от нас не зависит, ибо тут «мы чувствуем себя определяемыми существенностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а, так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральною, нежели мы сами» [I 2, 234]. И если говорить о символе мистических явлений, то таковым для Вл. Соловьева как «духовного отца эстетики символизма»²⁹ будет являться внутренняя жизнь

души — некоего таинственного предмета. Что, собственно, означает эта символизация? В акте определяемости душой как символом мы расширяем свой внутренний мир, делая его онтологически вместимым для того, чтобы сама она «открылась бы в действии как живая личная сила» [III, 58]. И когда возбуждается внутренняя жизнь души, когда она так открывается в нас, то в этом нет никакой нашей личной заслуги, ибо, с точки зрения Вл. Соловьева, чтобы происходило такое открытие, одного нашего желания и усилия недостаточно, нужны еще духовные конструкции, какие-то механизмы, какие-то искусственные и продуктивные образования и навыки (некое, как говорит Вл. Соловьев, умение читать не по складам, а по привычке), сознательные изобретения для понимания того, что больше в человеке, чем он сам, и, следовательно, не человеком изобретенное и не природой в нем рожденное. Эти изобретения или этот организм идей по-разному отрефлексирован в истории сознания, вырабатывавшего соответствующий концептуальный аппарат: реакция этого организма, согласно Вл. Соловьеву, выражена древнеиндийским сознанием в образе абсолютного духа, древнегреческой философией — в образе «единого абсолютного разума, который управляет всем», мыслью древних евреев — в образе «одного индивидуального и человеческого Существа, которое порождает все». Раввинская теология, полагает Вл. Соловьев, включает этот механизм в такие структуры, которые замыкают человеческую душу на вечный Логос. «У израильского народа сознание индивидуальности души наиболее сильно, это сознание, с одной стороны, может привести к эгоизму и чрезмерной гордости; но с другой стороны, соединяясь с сознанием действительного ничтожества человеческой индивидуальности, оно становится реальной основой религиозного сознания. Душа, которая чувствует в то же время свое относительное и ничтожное состояние, приходит к самоотвержению, стремится объединиться с божественной личностью, становится пассивной по отношению к Ней. Божественный

гений выбирает среди этих пассивных душ ту, которая является такой в наибольшей степени, свою невесту, предопределенную в вечности, соединяется с ней, когда черед ее появления в мире пришел; именно таким образом в иудейском Вифлееме родился Спаситель мира» [IV 2, 191–192], в котором Бог получает личную человеческую душу.

И потому символ «души, воплощенной в Иисусе» [там же, 192], есть разрешающий символ всей системы цельного знания Вл. Соловьева, и одновременно этот символ есть окончательное разрешение вопроса о втором рождении, рождении человека из духовного опыта, о необходимости для него быть выше самого себя, о чем-то, с помощью чего мы прокладываем путь на собственное высокогорье. «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» [Ин. 3, 3]. Цельное знание и мыслится как некая концептуализация в принципе неконцептуализируемого, то есть нашего надмирного опыта. Это сверхопыт трансцендирования, относительно которого и ставится вопрос в двадцать третьем Псалме Давиду: «Кто взыдет на гору Господню? Или кто станет на месте святем Его»? Символ соединения божественной и человеческой природы является для Вл. Соловьева символом того, что готово уже чистое сердце, символом нашего предельного усилия в смысле цельной жизни, полноты бытия, большее усилие со стороны человека уже невозможно в принципе, ибо это есть усилие, необходимое для приближения человека к такому духовному совершенству, которым обладал Христос, то есть для обожения. Это усилие не есть акт «возвышения над низшей природой во имя своего я, личного достоинства» [II 1, 311], а есть стремление повторять, воспроизводить в себе некое, как говорит Вл. Соловьев, осуществление, некую реализацию или материализацию божественного, выражающие состояние, когда «вся высоты Твоя и волны Твоя на мне преидоша» (Пс. 41, 8). Это стремление подражать Тому, в ком Бог воплощен; как говорит апостол Павел, «подражайте мне, как я Христу» [I Кор. 4, 16]. Весь этот символизм есть религиоз-

ное изобретение для духовной жизни, и оно грамотно продумано Вл. Соловьевым в качестве устройства, с помощью которого мы можем что-то знать цельно, мыслить чисто и целостно, что-то понимать вокруг себя и в себе, удерживая в сердцевине этого понимания феномен духовного сознания.

Речь идет об устройствах для понимания того, «что такое собственно знание и как оно возможно» [I 1, 232]? Как возможно такое объяснение действительного мира, которое обеспечивается не возникающими без достаточных оснований положениями, а, как говорит Вл. Соловьев, анализируя «Мир как волю и представление» А. Шопенгауэра, структурами сознания как «несомненного и всеобщего факта, который невозможно объяснить из каких-нибудь случайных и внешних причин» [II 1, 87]? Человек, конечно же, венец творения, но видно ли с вершины все творение, может ли он как эмпирическое существо предьявлять права на то, чтобы выносить всеобщее суждение о мире, его порядке и законах, о его красоте. Ведь на всем, что мы видим, лежит пелена какой-то мучительной тоски, связанной с ощущением хрупкости мира, мимолетности всего прекрасного, его исчезновения в ничтожестве забвенья, его полной обреченности, его скованности темными силами — в этом мире, как переводит Вл. Соловьев Гейне («Ночное плавание»), пребывает «в тяжелых цепях Красота». Печальная участь красоты — следствие не только какого-то онтологического изъяна, но и следствие того, что ее, перефразируя самый ранний перевод русского философа из Платона, невозможно в широких объятиях держать, она как бы повисает в мире, для нее не находится опор, поддерживающих ее, также как нет опор и для сознания.

Допускают ли законы мира сознание как всеобщий факт, принимает ли мир во внимание человека в качестве венценосной персоны: ведь мир и дает ему место, и «расторгает его бытие, и вытесняет его из жизни» [III, 53], не говоря уже о какой-то сообразности законов мира и законов сознания, механизмов функционирования психическо-

го аппарата человека. Несмотря на это, мы как бы не замечаем границ человеческой природы и оперируем такого рода допущениями в науке, говорим, например, о всеобщих физических законах, о том, что «за силою тяготения, влекущей безразлично всех друг к другу и образующей из вселенной одно великое тело, следуют физические силы теплоты, света и электричества, в которых части мирового тела становятся в различной степени доступны и проницаемы друг для друга» [там же, 55], то есть фактически предполагаем некую точку, до которой sjалось наше всеведение, в которой спрессовался акт целостного охвата мирового тела, и сама эта точка как бы задает энергетику научного познания. Тем самым мы вводим указанную сообразность как условие физического объяснения мира. Такая точка не доступна эмпирическому существу, ее может достигнуть лишь существо, являющееся чисто человеческим существом, носителем чистого сознания, или, в другой терминологии Вл. Соловьева, субъект с волей, представлением, чувством как чистыми феноменами. Но почему философ прибегает к таким понятиям? Дело в том, что чистое сознание — это не просто абстракция, это что-то принципиально иное, указывающее, во-первых, на своеобразное состояние: душа, «достигшая чистого и отдельного сознания, никогда не может потерять это сознание» [IV 2, 192]. Кстати, вещи типа чистого сознания, чистой мысли обладают одним странным свойством. «Чистая мысль обладает свойством, общим многим другим вещам в человеке: целые категории вещей для нас остаются тайной, лежащей в самом человеке, но такой, разглядывание которой и позволяет нам быть людьми. Когда мы не разрешаем тайны, а именно вглядываемся в нее»³⁰. И во-вторых, чистое сознание указывает на некие границы, до которых простирается наше мышление, до которых доходит наша мысль, имеющая одно примечательное свойство. Речь идет о ее непередаваемости, символом которой являются какие-то энергетические явления, возникающие у человека на пределе напряжения всех его сил — у одного оно может возникнуть, а у другого — нет. Значит, последнему мысль пере-

дать нельзя, просто потому, что у него нет сил ее держать, то есть нет тех сил, которые появляются у того, чей свет в последний час творения

...одним лучом
Рассеет целый мир туманного виденья
В тяжелом сне земном:
Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,
И утро вечное восходит к жизни новой
Во всех, и все в одном.

(«Прометею»)

Но тот, кто *так* сказал силу свою, есть граничное существо, в котором явлено то, что нельзя выразить, и которое выступает как предвестник наступающего состояния всеединства, и он не может быть человеческим существом. Да и как передать мысль от одного человека к другому, если тот и другой пребывают в тяжелом сне земном: между спящими коммуникация невозможна в принципе. Очищенное божественным огнем, чистое сознание указывает на границы, до которых как бы молниеносно раздвинулись пределы территории духа, и раздвинулись так, что они вместили все то проблемное поле, о котором только что шла речь. Этой силы достаточно, чтобы обнять «весь мир в одном любви привете», то есть достаточно для того, чтобы не только знать цельно, но и онтологически целостно охватить все, что есть, и сила эта пребывает нераздельной и непреклонной: «VIS EJUS INTEGRA SI VERSA FUERIT IN TERRAM» (Сила пребудет нераздельной, если обратится в землю (лат.)) — так называется стихотворение молодого Вл. Соловьева:

Рано иль поздно пробьется наружу сокрытое пламя,
Молнией вспыхнет и землю широким охватит пожаром.
Все, что в груди хоронилось, что образа тшетно искало:
Гордого духа порывы и нежность любви беспредельной, —
Все то в одну непреклонную силу сольется, волшебным
Мощным потоком все думы людские обнимет,
Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочетает.

Как говорил Кант, «*тот, кто хочет познать мир, должен сначала построить его, а именно — в себе самом*»³¹, и, выполнив это условие, он, если воспользоваться строками только что приведенного стихотворения Вл. Соловьева, становится тем любимцем богов, который семя титана, появившегося от сочетания неба с землей, «в сердце глубоко таит» и «думой угрюмой питает», то есть чтобы стать познающим (любимцем богов) он должен родиться от мирового семени, между небом и землей должно произойти какое-то онтологическое событие. Следовательно, априорное знание о мире предполагает какие-то онтологические импликации, относящиеся, по Канту, к «существующему лишь в представлении субъекта» [II 1, 60] или, как говорит Вл. Соловьев, к моему существованию и выражающиеся в актах «я мыслю, я ощущаю» [там же, 333]. То есть эти импликации нельзя вывести ни предметным, ни рассудочно-логическим путем: неверно было бы, как говорит Вл. Соловьев в своих примечаниях к переводу «Пролегомен ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И.Канта, представлять, что «внешняя реальность сама входит в познающего субъекта» [I 1, 232], но и даже «если бы человек был доступен нам только извне, посредством рассудка с его общими формами, как все другие предметы, то казался бы нам совершенным чудом. Но это чудо — мы сами» [II 1, 83], чудо нашего бытия, и это чудо не подвластно мысли. В какой-то степени Вл. Соловьев воспроизводит кантовскую тему логической невыводимости бытия, хотя для него, в отличие от Канта, оно представимо в качестве предиката. Мышление зависит прежде всего от бытия того, кто мыслит, а не бытия того, о чем мыслят — вот в чем русский философ видит важнейший метафизический принцип, варьируя его в виде концепции сущего и бытия.

Как мы видели, эта концепция вводит понятие чистого сознания, носителем которого является неэмпирический субъект — сущее, то есть вводит понятие такого сознания, о котором можно говорить так, как если бы имелось в виду

наше сознание, хотя в действительности речь идет о каком-то бесконечном континууме сознания, попадая в который человек становится выше, чем он сам. В то же время для Вл. Соловьева это континуум того сознания, который становится доступным нам, если мы рождается актом второго рождения. Уже Кант признавал существование вещей, о которых можно говорить только в терминах сверхъестественного внутреннего воздействия. И для Вл. Соловьева это вещи или явления, которые можно отнести к разряду чудес: таким чудом для русского философа является человек. Или чудо «торжествующих созвучий», совершенных, но не до конца понятных гармоний. Таким чудом являются и мистические явления. Сам Вл. Соловьев был мыслителем, мистически одаренным. Но при этом, как ни странно, под мистикой он понимает нечто, что Кант называл живыми представлениями, понимает некоторые вполне жизненные вещи, даже некую упорядоченность человеческой жизни. Это можно соотнести с современными интерпретациями переживаемого в мышлении мистического ощущения как «ощущения еще только делаемой жизни, которое переживается как полное присутствие... Когда человек говорит, что если поймут то, что я понимаю, когда действительно думаю, и не могу думать иначе, чем думаю, то там где понимают, есть и я... Другими словами, мистическое переживание пользуется потенциалом бесконечности, заключенным в символах, поскольку в этом случае то человеческое «Я», о котором я говорю, есть тоже символическое образование и это «Я» находится везде, где будут это думать». Но возможная на этой основе мистическая экзальтация имеет своей исходной точкой «живое ощущение некоторой не прожитой, еще не сделанной жизни, но сейчас переживаемой. Жизни в связи всего живого»³².

Такой жизненной вещью может быть и красота: красота — это таинственный, мистический эффект, производимый актом второго рождения: она внутри нас, но она выше нас. Когда мы смотрим на картину, то мы смотрим в себя и

чувствуем в себе какую-то духовную субстанцию, которая воспринимает нас, воздействует на нас, руководит нами или, как говорит Вл. Соловьев, «руководит действием эмпирических существ» [IV 2, 183]. Это то, что выше нас, и высоту его нельзя измерять по вертикальной линии: эстетическое усилие, подойди мы к нему с такой меркой, напоминало бы «только прыжок кверху, за которым неизбежно следует падение» [II 1, 311], и не имело бы ничего общего с тем состоянием истинствования, из которого мы вычитываем о возможностях и ограничениях человеческой природы, составляя себе при этом какое-то абстрактное духовное предписание: если мы восприняли нечто как красоту, то в этой красоте содержится какая-то истина о нас самих, и если мы хотим узнать эту часть истины, то не надо спешить, суетиться, бросать все силы на «разрешение эмпирической задачи» [II 1, 81] в искусствознании или художественной критике, для этого узнавания, если следовать логике поэтического мышления Вл. Соловьева, нужно перенести взгляд на доступное метафизике эстетическое движение души, хранящее «нежность любви беспредельной». И тогда красота явится мне, может быть, как пишет Вл. Соловьев в своих каирских стихах, поначалу в чуждом образе, но затем ее смутный голос, ее обращенные ко мне речи зазвучат явственнее и я «с мукой блаженства» стану пред ней:

Мне, оглушенному в мире чужом
Гулом невнятных речей,
Вдруг прозвучало в привете твоём
Слово отчизны моей.
Голос отчизны в волшебных речах
В свете лазурных очей...

Взгляд этих очей говорит человеку о его духовной родине — том месте, где он встречается самого себя как чистое существо, и через эту чистоту познает самого Бога — ведь «Христос познается в нас через чистоту, ибо Он чист и обитает в чистых»³³. И этот очищенный невещественным светом взгляд, взгляд лучезарный и есть смотрящая на нас кра-

сота, или феномен чистого сознания, взятый в эстетическом простирании. Вл. Соловьев связывает красоту с некоторой высотой энергетического напряжения, производимого актом «перемещения центра человеческого бытия» [II 1, 311], красота есть нечто еще более внутреннее, чем мы сами, она мерится тою же мерою, что и душа, которая не зависит от нас, здесь все, как говорится в небольшом стихотворении молодого Вл. Соловьева, «своею волей чуждую творит». Эта смотрящая на нас красота вводит нас «в царство мистических грез», в какой-то, как его называет философ и поэт, сверхкосмический мир, где каждый из нас — «в вольной неволе и в смерти живой» — испытывает на себе взгляд ее лазурных очей, и результатом такого испытания является понимание того, что «я и алтарь, я и жертва, и жрец». И потому эстетика для Вл. Соловьева — это дисциплина управления взглядом, автопоэзиса видения, суть которой хорошо передана еще святым Ефремом Сириным. «Кто взор очей своих постоянно хранил чистым и целомудренным, тот узрит наивысшую красоту рая»³⁴. Существует ли такая мистическая красота? Можно ли ввести ее в ткань нашего опыта? Эмпирическая философия не признает такого рода красоту. Эстетический опыт имеет дело с отблесками красоты, а не с самой красотой, в этом опыте она как бы скована, и рассуждая о нем, мы вынуждены констатировать, что существует, если говорить строками из гейневского «Романцero» в переводе Вл. Соловьева, «в неволе, в тяжелых цепях Красота». Потому-то и нужно различать эстетическую эмпирию и мистику смотрящей на нас красоты. Ведь эмпиризм «приписывает значение объективной действительности только данным внешнего опыта, отрицая или игнорируя опыт мистический» [II 1, 313]. Но ведь красота как понятие «мистического разума» и не является структурой эмпирического знания, она есть категория знания цельного; это понятие — элемент особого устройства различных видов системной целостности знания, изменяющегося, перестраивающегося, обретающего новые матрицы описания

совершенства в ходе развития социального и духовного организма человечества. Это элемент неэмпирического знания, и в этом смысле о существовании красоты можно говорить не как о существовании чего-то, что нормирует наше поведение, дает для него законодательство, а как о существовании какого-то внутреннего голоса, не от нас исходящего: следуя ему, мы оказываемся в вольной неволе,

Мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам.

Речь идет о какой-то эстетической силе, которая укрепляет нас, но не порождается ни нами, ни миром, в котором мы существуем как эмпирические индивиды, и в этом смысле можно говорить о нездешней, сверхопытной, сверхъестественной красоте. Или о эстетических состояниях вдохновения, экстаза — ведь «действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас из обыкновенного натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя таким образом экстаз» [II 1, 320—321].

Итак, самые фундаментальные проблемы эстетического обсуждаются Вл. Соловьевым там, где такого обсуждения, казалось бы, можно менее всего ожидать, хотя в действительности именно здесь закодировано знание эстетического, знание его скрытого условия, знание, лежащее над терминологической поверхностью, предназначенной для описания созерцаемого эстетического явления как внутренне связанного образования. Это место есть для Вл. Соловьева точка рождения эстетической реальности, которая определяется внутри тавтологий существования, то есть чего-то, не требующего доказательства самого факта своего существования. Описание этой реальности приближается к описанию ее на базе новой, отличной от классической, философской онтологии. Органическая логика как бы застаёт эстетическую реальность в момент ее формирования, приближаясь к этой точке, мы впервые начинаем понимать, как

возможно эстетически держать мир, «упаковывать» его в эстетическую форму, как возможно для свободного человека определять эстетические контуры власти над собственной природой, как возможно упорядочить жизнь с участием красоты так, чтобы в ней могло состояться духовное общение. Эстетическое состояние — это состояние Богом тронутой души, и исходное значение трансцендентности замыкает многое из того, что составляет суть эстетического акта, а именно гармонию как нечто имманентное божественному существованию и действию. Это значение замкнуто и на трансцендентальные интерпретации смысла гармонии и упорядоченности, вытекающие и развертывающиеся из эманацій действия силы сознания, из единой и неделимой духовной силы. Отсюда понятна несоизмеримость гармонии, которую переоткрывает сегодня синергетика в форме постулата о кооперативных эффектах, понятно существование ее в виде некоего гармоничного интервала с его обращениями к спонтанному сверхопытному акту, являющемуся свободной предпосылкой в человеке. В этом пункте учение русского философа предвосхищает взгляды сторонников «абсолютного идеализма» XX века (Ф.Брэдли и др.), отождествляющих категорию абсолютного с идеей всеобщей гармонии. То есть философская эстетика с самого начала выступает у Вл. Соловьева как религиозно ориентированная структура, но анализируя ее как произведение религиозного духа, важно помнить, что сама «философия более взяла у него у веры, чем наоборот. Это, конечно, **подлинный поворот** философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства»³⁵.

Эстетическое, вовлеченное в контекст такого **поворота**, выполняется в некой бесконечной среде становления, в среде выявления «особенных оснований положительной метафизики в сознании» [1 2, 172], и такая выполненность завязывается на акте участия в высших гармониях, данных до трансцендентального самоопределения сверхсущего. Благо-

даря расширяющемуся горизонту сознания, для нас становятся видимыми истинные гармонии, которыми держится мир, весь стройный порядок вещей, и сама основа наблюдения этих гармоний трансцендентальна — ведь, согласно Платону, «гармонию, пути которой сродни круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного довольствия — хотя в нем только и видят нынче толк, — но как средство против разлада в круговращении души, долженствующие провести ее к строю и согласованности с самой собой»³⁶. Для Вл. Соловьева она трансцендентальна в смысле средневекового учения о трансценденциях — этих надкатегориальных структурах, характерных для всего сущего, хотя такая онтологизация трансцендентального далеко отстоит от той интерпретации последнего, которая восходит к Канту. У Вл. Соловьева своя схематика сущего, но насколько оправдана его претензия говорить «как бы от имени» сущего, ведь никто ему таких полномочий не давал, он их взял сам, а раз взял сам, то, говоря словами одного исследователя, у него есть собственное место, связанное с собственной субъективностью, собственным абсолютом, которые легко узнаются. В «Философских началах цельного знания» выполняется как бы редукция мира и природно-исторического места человека в мире и как бы загодя выбирается площадка для возврата к ним, но уже на иной, внемирной, а на определенных участках и трансцендентальной основе. Мышление Вл. Соловьева занято по преимуществу преобразованием этого внемирного, сверхприродного, трансцендентного в имманентное, тем не менее нетрудно обнаружить, что в трансцендентный проект сущего у русского философа заложена своего рода трансцендентальная онтология, онтология чистого сознания, онтология осуществления самосознания сверхсущего, возрождающая кантовское понимание трансцендентальной философии как таковой, которая фиксирует у субъекта наличие «сознания своей способности быть создателем системы своих идей»³⁷. Только у Вл. Соловьева это —

абсолютный субъект, и «трансцендентализм» здесь выступает, по существу, способом решения проблемы объективации, самоутверждения трансцендентного. Само проявление сверхсущего понимается через сознание. Говоря о таком повороте в мышлении Вл. Соловьева, следует все же иметь в виду, что «трансцендентализм глубочайшим образом теологичен. И самое трудное в трансцендентальном мышлении — это понимать заключенную здесь парадоксальность»³⁸. Мышление Вл. Соловьева включает в себе внутреннюю спиритуализацию, он постоянно ищет теологические и онтологические основания, но при этом довольно-таки часто находит онтологию сознания. Как трансцендентализм показывает нам очевидное — сознание, так и философия всеединства показывает структурированность разных позиций сущего — его теоретического сознания, нравственного сознания, эстетического сознания. Можно даже сказать, что для русского философа Христос — это и есть живой принцип сознания. «Принцип сознания есть *Λογος* — посредник множественности и единства. Первоначально *Λογος* может действовать на сознание только чрез творения Сатаны и Демидурга» [I 2, 166], причем порожденный Софией Сатана как принцип исключительного самоутверждения мыслится в качестве тождественного «трансцендентальному Я Фихте» [там же, 165]. К тому же и само понятие трансцендентного Вл. Соловьев вводит во многом так же (хотя о полном тождестве не может быть и речи), как трансцендентальная философия вводит понятие сознания — то есть как то, что понятно из самого себя, что присутствует как целое, хотя в принципе неизвестно и для нас неясно или, если обратиться к языку святоотеческой традиции, неизреченно, непостижимо, но что является условием ясного знания. То есть как то, что является неким *shiaro obscuro* (свето-тенью, заметим, кстати, что для Вл. Соловьева идея излучает свет, но одновременно и отбрасывает тень). Оно непонятно, ненаглядно, не имеет для себя референта, полностью неразложимо. Да и саму философию как цельное знание образуют некие непознаваемые

элементы того, что Вл. Соловьев называет пищей богов, то есть интуиции трансцендентных идей, зависящих от внутреннего действия на нас трансцендентного существа и открывающих нам доступ к миру трансцендентных отношений, то есть к неизреченному, непостижимому Богу, который есть «наша собственная основа» [II 1, 336]. Возникает своего рода антиномия: абсолютное и безусловно непознаваемо, и безусловно познаваемо. «Абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не может стать само материальным содержанием познания, то есть бытием, никогда не может как такое перейти в бытие, превратиться в объект; и вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущий предмет познания (так как все остальное есть его же проявление), поскольку всякое познание предиката или бытия относится к сущему первоначалу как субъекту этого предиката» [там же].

Посредством этих непознаваемых элементов мы впервые начинаем что-то понимать, и установление их координации, рассмотрение их под знаком целого может быть осуществлено только через чисто логическую схему. Тем самым признается возможность рефлексивного, чисто логического познания трансцендентных отношений, постижения общности трансцендентного и имманентного. Цельное знание структурировано так, что посредством этого структурирования мы в принципе способны что-то понять, хотя само это структурирование есть какой-то загадочный, непостижимый процесс.

Итак, к абсолюту фактически нельзя подходить эпистемологически, ибо сам подход к нему перекрывает всякие пути для познания. Он непознаваем, как непознаваемо и всякое свободное явление. И осознав его неизреченность, мы впервые начинаем понимать что-то, понимать потому, что мы сами углубляемся в свою основу, то есть в Бога, и через неизреченное обосновывать собственное понимание и познание. Бог как нечто безусловно непознаваемое дер-

жит наше понимание вещей, является его условием. Насколько Кант разграничивал трансцендентное — этот способ представления объекта как вещи в себе и трансцендентальное как способ представления созерцания как явления, настолько он их и связывал: сама трансцендентальная философия, которая мыслит в понятии Бога всемогущее существо, обладающее в своем самосознании личностью, и «называется так потому, что граничит с трансцендентной»³⁹. Так, Спинозовский трансцендентальный идеализм для Канта трансцендентен. С эстетической точки зрения важна кантовская трактовка трансцендентальной философии как «познания, которое начиная а priori с дискурсивного в ней, делает принципом интуитивное посредством способности суждения»⁴⁰. Для Вл. Соловьева само познание в определенном смысле аналогично высшему религиозному акту — воскресению, которое тоже имеет свое условие: условие Воскресения есть подвиг, тот акт богочеловеческой личности, которым Христос отрекся от закона и подчинился абсолютной воле Божией [см.: III, 60–61]. Бог для нас несомненен и одновременно непонятен, и его свободное бытие или бытие «в качестве духа... есть первопричина (cause finale), причина всего — конкретного бытия и жизни» [IV 2, 183], основа человеческой реальности и условие феноменов духовного сознания. Как трансцендентное существо, он вмещает это условие, которое на философском языке обозначается термином трансцендентальное. То есть непостижимое начало свободного духа является условием возможности постижения мира, условием того, чтобы нечто имело «реальное существование в сознании отдельных существ» [там же, 189], но именно условием, а не инструментом, средством постижения и понимания, ибо «бытие изменяющееся, бытие относительное и чисто феноменальное бытие мира не может быть объяснено через существо абсолютное.... такое существо не может стать действующей причиной изменяющихся явлений во вселенной» [там же, 183].

Но закрывая такой путь объяснения, Вл. Соловьев ставит вопрос о Боге как абсолютном субъекте, который держит все пространство феноменов сознания, является их условием, не будучи ни одним из них. Нельзя сказать, что вот это и есть Бог, он ведь «не может быть предикатом ничего другого» [II 1, 334]. Это состояние непредикативности как раз и выступает у Вл. Соловьева как такое, которое можно сравнить с трансцендентальным состоянием, то есть состоянием, в котором мы имеем дело с самым началом всякого бытия, с самой предпосылкой каких-то вещей в нас, в нашем сознании и в мире, и именно в качестве такой предпосылки «начало всякого бытия само не может быть бытием» [там же], какой-то вещью из этого онтологически описываемого пространства. Тут только ставит вопрос о соотношении понимания этого небытийного истока с его трактовкой в традиции трансцендентализма, обращающейся к «некоторым идеально первым (первичных в идеальном смысле) основаниях, предшествующих миру и субъекту.. Вот это нечто первичное и есть трансцендентальное»⁴¹. В отличие от трансцендентального основания, неонтологическое начало бытия мыслится Вл. Соловьевым не просто как идеально первичное, а как существующее в реальном следовании. Мышление Вл. Соловьева как раз и занимает критическую позицию относительно трактовки оснований, характерной для западной философии, двигаясь в режиме трансценденций как надкатегориальных образований, пребывающих в сложнейших отношениях с характерными для новоевропейской философии процедурами выявления априорных условий всякого знания, образований, выступающих своего рода светотеневыми эффектами, ясными неясностями, точными выражениями невыразимого, понятными непонятностями, являющихся безусловной предпосылкой ясности и понятности всего остального, но непостижимых так же, как непостижим Бог. В качестве такового он заключает в себе все виды причинности (материальную, формальную первопричину), некую совершенную

причинность, когда он полностью определен, но определен не извне, а изнутри самого себя, то есть «определения абсолютного существа вытекают из самой его природы» [IV 2, 183]. Такого рода трансценденталии, как показано в историко-философских исследованиях, Платон обозначал как идеи, а Кант — как трансцендентальные формы. И поэтому, когда мы читаем у Вл. Соловьева, что Кант считал сознание «я мыслю» первичным и из него пытался все вывести, а *cogito ergo sum* Декарта есть нечто, что само в себе включает все основание своей достоверности, и видим, что русский философ не просто ограничивается констатацией этих положений, а усматривает в них предмет, достойный критики, то мы сталкиваемся с каким-то странным недоразумением, возникающим у молодого философа при прочтении их текстов: ведь те же ясные неясности всплывают при артикуляции цельного знания под другим именем — сущего. И те же формы сущего, те же идеи, с которых Вл. Соловьев начинает свое философствование, — это не просто причины конкретного бытия, а предпосылки мышления о нем, — по Вл. Соловьеву, идея есть существо, личность, и только в личностном состоянии могут функционировать органы сознания — разум, вдохновение, интуиция, конкретное мышление, в том числе и мышление о мире. Ведь Вл. Соловьев не говорит, что мир рождается из идей; эти идеи, «эти существа, существуя и воздействуя на нас, обнаруживаются в нас или дают о себе знать» [IV 2, 184], знать через то, что Вл. Соловьев называет специальными средствами, и поскольку эти существа-средства индивидуальны и одновременно универсальны, то мы и можем знать о такой универсальности, как мир, но знать при условии допущения сущего, из которого рождаются сами идеи. Такое допущение, помимо всего прочего, как раз и означает создание предпосылок для мышления, выполнение трансцендентального условия. Трансцендентальная форма или самосознание сущего, в котором он мыслит, и является таким чистым сознанием, которое есть предпосылка того, что наше созна-

ние может производить знание о мире. А знание — это не просто какие-то абстрактные мысли и чувства: «...мысль вообще и ощущение вообще, то есть в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть пустые слова» [II 1, 332]. Знание нормировано указанными существами-средствами, обусловлено своеобразными актами, природу которых Вл. Соловьев определяет так: «утверждения: моя мысль есть или мое ощущение есть значат только: я мыслю, я ощущаю» [там же, 333]. В отличие от этой фундаментальной установки философии всеединства традиция трансцендентализма выстраивает аргументацию *cogito* без предположения носителя мыслительных актов. «*За мыслью не стоит субъект, а мысль — «состояние» универсума*»⁴², хотя, надо сказать, Вл. Соловьев тоже достаточно тонко разрабатывает представление о вселенском характере сознания: сама власть духа космоса с определенного этапа начинает подчиняться сознанию, идеально дублирующему космическую реальность. Знание уходит своими корнями в место сознания в проявлениях сущего. То есть предпосылкой знания как цельного знания является, по Вл. Соловьеву, самоутверждение души как трансцендентальное событие или трансцендентальное сознание, которое, можно сказать, выполняет роль «организующей силы жизни» [там же, 389] в отношении самой возможности познания, возможности мышления о мире. В сущности, Вл. Соловьев своей идеей цельного знания воспроизводит кантовское понимание трансцендентализма как синтетического познания *a priori*, как абсолютного целого идей как законов, которые субъект предписывает самому себе. «Трансцендентальная философия, — читаем в кантовском *Opus postumum*, — есть идея строения целого, которое разум рисует для самого себя»⁴³. У этого мышления есть субъект, который еще должен организовать вполне лично, в соответствии с целями человеческого существования, среди которых важнейшая — образование всецелой жизненной организации в форме цельного знания, и только тогда у этого субъекта появятся мысли, отвечающие кри-

териям «нормального... знания» [II 1, 290]. Одновременно появится возможность вести анализ общего сознания с субъективной и объективной стороны.

И когда Вл. Соловьев говорит о чистом сознании, то он не имеет в виду свойство, «связанное с эмпирическим бытием конкретного лица» [там же, 381], не имеет в виду какие-то эмпирические достоверности или психологические явления, ибо изучение этих свойств и явлений входит в задачу положительной науки, к которой «и сводится последовательный натурализм, переставая быть философией». Это вид натуралистической установки производит целый ряд замещений, например, «вместо трансцендентальной философии — положительная наука» [там же, 297]. И присутствуя на этом полном торжестве эмпиризма и натурализма, такой орган сознания, как разум забывает о своем философском деле, прежде всего о метафизическом объяснении этого чистого сознания, выявлении условий его возможности. Вл. Соловьев подразумевает под таким объяснением выстраивание отношения человека к указанным специальным средствам, которые и называются «чистыми представлениями: производительными или цельными, принадлежащими первоначальному уму» [там же, 381]. Или в другой терминологии Вл. Соловьева — *чистым духом и чистым умом*, потенциально содержащимися в душе, которой овладевает «das transzendente Ich Фихте, первоначальный акт, начало всякого отдельного и раздельного существования» [IV 2, 190]. По существу, речь идет об отношении к трансцендентальным средствам, возводящим нас к высшему состоянию, когда каждый будет «чувствовать себя всем средоточием вселенной» и «сознавать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только единство со всеми другими» [II 2, 181] существами, или возвращающим нас назад, к исходному состоянию, в котором наш ум воспроизводит собственные представления «своим мыслительным процессом в их нормальном соотношении и единстве, или... организует их для себя» [II 1, 390]. И в этом смысле наш ум есть, как

говорит Вл. Соловьев, «индивидуальный ум как таковой», рефлексивный акт каждый должен выполнить сам, только индивид может находить истину. Но чтобы найти ее, нужно стать причастным перво-уму, ощутить «действие высшей духовной реальности на (собственное — *Н.К.*) сознание» [I 2, 172], и результатом такой причастности явится на стороне человека какой-то иной онтологический способ его вхождения в мир, иная организация его познавательных сил, явится акт пробуждения духовного зрения. Речь идет, по сути, о действиях, само участие в которых изменяет модус человеческого бытия и утверждает новую онтологию «окончательного превосхождения мира видимого миром невидимым» [там же, 147], рождает иную онтологию представляющего ума — ведь «нечто может существовать для него и в нем только в форме его собственного бытия» [II I, 402], и это бытие тоже надлежит соответствующим образом организовать, чтобы этот ум давал форму явлений.

В такого рода действиях участвует и душа, которую, согласно Вл. Соловьеву, подчиняет себе трансцендентальное Я. Русский философ мыслит ее как условие бытия: «в основе всего лежит Душа». Но одновременно «Душа мира — это Душа человеческая» [IV 2, 189—190], или нечто, что философ определяет, используя строку Агриппы Неттесгеймского, как «дух, имеющий силу в нас, и творящий». Но говорить о ней как об онтологическом условии возможно и вот в каком смысле: если мы признали существование индивидуальной человеческой души, достигшей, как говорит Вл. Соловьев, чистого сознания, то мы должны теперь рассуждать о ней, как о чем-то, что уже «никогда не может потерять это сознание» [там же, 192]. Индивидуальное сознание — это не нечто новое и случайное, оно есть вечное содержание самой души, и потому сама жизнь сознания требует от нас какого-то самоопределения относительно души, в том числе и философского самоопределения, которое должно «отвечать требованиям более развитого мышления» [II I, 292]. Мы возлагаем на самих себя исполнение

своего долга перед ней, но выполнив его, уже не можем существовать так, как существовали до того, теперь мы должны «пересоздавать себя», входить в «другую духовную жизнь... на деле» [III, 60–61]. Ведь мы-то смертны, а душа «и после телесной смерти... не теряет ничего из того, что она приобрела и продолжает существовать... в своем собственном пространстве и в своем собственном времени» [IV 2, 192]. И это исполнение — не просто некий акт сознания, это исполнение наносится на бытие (душа подчиняет себе «магическую силу бытия» [IV 7, 146]), образуя видимый слой жизненных последствий этого исполнения (например, в виде картины или романа) и оставляя невидимыми сами его условия. И не случайно Вл. Соловьев называет свою теорию цельного знания философией жизни, хотя это уже собственно и не теория, ибо «в совершенно иное положение становится философ, ... если он здесь, в вопросах жизни, захочет действовать как философ» [II 1, 118]; в этом действии он ощущает «фактическую силу метафизических задач» [там же, 208], сама же метафизика превращается при этом в орган спасения и исцеления души, в орган собирания в какое-то целое нашей жизни, разлетевшейся, подобно разбитому зеркалу, на множество осколков, в орган цельной жизни — не той жизни, что есть «игра, не стоящая свеч» [там же, 284], а той, что стоит, чтобы ее прожить, превращается в такой орган, который позволяет человеку разрешить вопрос: «во что и из-за чего жить» [там же, 120].

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ОНТОЛОГИЯ КАК ГАРМОНИЯ БЫТИЯ

Если говорить о координатах метафизической системы Вл. Соловьева в мировой философской реальности, то для их определения важно иметь в виду схему, предложенную Б.П.Вышеславцевым. Он указывает на существование «великого водораздела философских систем, признающих или отрицающих последний транс, систем имманентных или трансцендентных (в конце концов — человекобожеских или богочеловеческих). Между ними среднее место занимают системы трансцендентальные, признающие первый транс феноменологической редукции, транс в «трансцендентальную» сферу эйдосов, категорий, идей и самосознания («трансцендентального единства апперцепции»), но отрицающие второй транс в Абсолютное»⁴⁴. Хотя семантику категорий всеединства и можно зафиксировать как смещенную к системам трансцендентным, но все же она полностью несводима к ним: ее невозможно рассматривать в отрыве от систем трансцендентальных, смешивающих исследовательские установки в области эстетики с объективной сферы в субъективную, ориентирующих не на рассмотрение проявлений самой красоты, а на рассмотрение той, по И.Канту, способности человеческой души, действие которой производит в нас чувство прекрасного. Семантическую динамику категорий философии Вл. Соловьева важно соотнести как с классической концепцией «когитативного» трансцендирования, так и с концепциями «радикального» или «онтологического» трансцендирования, связанного с «начатком

действительного изменения человеческого естества, трансформации человеческой природы, делающей человека способным воспринять умный свет, войти в соединение с Божественными энергиями. Именно в этом соединении Боговидение исполняется как Обуужение, а в терминах философии, духовный процесс конституируется как процесс онтологический, как онтологическое трансцендирование»⁴⁵.

Обе версии трансцендирования сказываются на том способе, каким вводится в философии Вл. Соловьева первопонятие эстетического. Оно поставлено в зависимость не только от умственного созерцания, но и от трансцендентальной интуиции, то есть понято в исходной интуиции сознания как некоего индивида, который содержит в себе многое, как некоего единства, которое, как и его понимание, дано множественно, как уникального произведения, множителями которого являемся мы сами. Фактически это интуиция сознания как чего-то, в чем явственно звучит гармоническая нота, как приведенного в гармонию образования. Сознание расположено одновременно в разных точках и существует как континуум многообразия, представляющего собой нечто одно, единственное, понимание которого не дается в логических определениях, пропускающих уникальное через призму всеобщего. Это первопонятие дает не теоретический каркас, а условие эстетического, объясняет возможность его как принципа онтологической активности, замыкающего на себе действие абстракций гармонии. И в это объяснение естественно включается трансцендентальный элемент. Трансцендирование есть выход за предел, но сам предел уже античная мысль трактует как нечто множественное, здесь возникает проблема единого как раскинутого множественно и устойчиво воспроизводящегося, настраивающегося на гармонию. Именно это гармонично воспроизводимое Вл. Соловьев и соединяет с трансцендентальной перспективой, с перспективой цельного знания, в данном случае знания о первичной нерасчлененной целостности: причем в целостности как условии того, что о ней вообще можно что-то знать, имеется

личностная форма. Сама онтология есть для русского философа, в сущности, не что иное, как далее неразложимая гармония бытия, выраженная в терминах трансцендентального сознания, напряженность которого будет нарастать по мере разворачивания определений трансцендентного бытия. Анализируя философию Вл. Соловьева, исследователи неоднократно указывали на утрату дистанции между божественным и внебожественным миром как основной недостаток его диалектического мышления, стремящегося логически вывести из понятия сущего все дальнейшие определения. При этом сам момент переоценки диалектического метода сочетается у него с воспроизведением традиции метафизической трактовки воли. Структуры такого воспроизведения непосредственно сказываются на его эстетике. Как справедливо отмечает П.П.Гайденок, «если диалектическим методом Соловьев больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать волюнтаривной метафизики. С Шеллингом Соловьева сближает романтический эстетический подход к проблемам религии, эротический мистицизм, вылившийся в культ Вечной Женственности — души мира»⁴⁶. В процессе разворачивания собственного варианта волюнтаривной метафизики и когнитивной теории будет усиливаться и напряжение трансцендентального сознания, а с его усилением эстетические интонации в мышлении Вл. Соловьева незаметно начнут приобретать все большую конструктивно-логическую сделанность, скрытую за внешней невесомостью его метафизической работы.

Итак, эстетическая конструкция всеединства включена в экспозицию трансцендентности и рациональной не постижимости Бога. Она держится на понимании некоего неделимого, неаналитического и далее неразложимого первоначала, которое в известном смысле и есть для Вл. Соловьева сознание или некая личность, сама в себе заключающая все основания, личность сверхчувственная — с ее трансцендентально и идеально всепроникающим первосознанием. Это точно передает поэтическая метафизика Вл. Соловьева:

Великое не тщетно совершилось;
Недаром средь людей явился Бог;
К земле недаром небо преклонилось,
И распахнулся вечности чертог.
В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет не заглушен...

(«Ночь на Рождество»)

Здесь божественное начало прямо описывается в терминах онтологии мирового сознания, представление о котором, конечно, не тождественно гуссерлевскому вневременному абсолютному сознанию. Этот неиссякаемый источник онтологически открыт нам в единственной вещи — сознании человека, которое, с точки зрения Вл. Соловьева, сопровождает такое неудовлетворенное собой бытие, как история: исторический процесс и есть «развитие сознания» [1 2, 166]. Непознаваемое и все-таки каким-то образом доступное нашему пониманию, мистическому наитию и экстазу Божественное начало есть скорее даже не начало, а нечто безначальное — то есть опять-таки аналогичное сознанию, которое тоже начать нельзя (можно только уже сознавать, быть в сознании), которое тоже незнаемо и в этом смысле непосредственно соотносимо с символом. «Символы есть символы сознания, которые одновременно незнание. Это — сознание. То есть мы в нем знаем что-то другое, не зная того, в чем мы это знаем. Как бы нечто сопровождает сознание, и в нем будет знание, а в другом месте не будет, но что это такое, мы не знаем. Мы не можем со-знание, то есть вот эту частицу «со-» превратить в объект. Это и есть то самое дополнительное измерение незнаемого, невидимого, ибо мы не видим сознания. Мы видим содержание сознания, но никогда не видим сознание... В этом смысле движение в незнаемом есть движение в измерении сознания, которое не наше эмпирическое сознание, а есть нечто, совмещенное с существованием, с бытием»⁴⁷.

Для Вл. Соловьева крайне важно, чтобы это начало или основание было эстетически чистым, чтобы в самой целостности или форме сущего не было оснований для некраси-

ности. А поскольку всякое начало, как говорил Гегель, должно быть сделано с *Абсолютного*, то нам нужно иметь ясное представление, с каким способом его сделанности мы сталкиваемся в философии Вл. Соловьева. Здесь следует уяснить сходства и различия между соловьевским пониманием Абсолюта и его пониманием в системах от Парменида до Шеллинга, которые «по большей части смешивали понятие Абсолюта с бытием вообще, противопоставляемому небытию, и ошибочно принимали это понятие в той же его потенциальности и неопределенности за конец философии, противопоставляя абсолютное всякой определенной действительности, по существу отрицая ее. Шеллинг, как Гегель, хорошо знал это различие между началом и концом в развертывании абсолютного (как между зерном и развитым плодородным растением), но у него абсолютное фигурирует преимущественно в первоначальных своих определениях и нигде не доводится до завершения, до решающего претворения в действительность, так что вся его система страдает дуализмом, раскалываясь на отделенный от действительности Абсолют и мир вне его. Упрек Гегелю в том, что его Абсолют — понятие, только потенция, а не действительность, Шеллинг мог бы адресовать и себе, ибо его Абсолют также остается вневременным, только возможностью, которую он настойчиво отделяет от действительности и противопоставляет ей, не преодолевая этот дуализм, так что всеохватывающего органичного единства у него не получается, а заявка на «философию всеединства» остается не осуществленной претензией. В этом Соловьев усматривает коренной недостаток по сравнению со своей органической философией, философией цельного знания, и потому никоим образом не может целиком присоединиться к «среднему» Шеллингу., так же как к раннему и позднему»⁴⁸. Соловьевская идея ноуменального бытия радикально отличается от гегелевского представления об абсолюте — и не только тем, что утверждает то, что отрицает немецкий философ, а именно структуру его самопроявления, но и тем, что восстанавливает прерванную не-

мещким философом традицию понимания Бога, идущую от античного и иудео-христианского теизма. Мы имеем в виду императив «возвращения к бытию». Бог в толковании Вл. Соловьева — это онтологический предел и первоначало, и как таковой он имеет собственную трансцендентную действительность, которую отрицает Гегель. Но понятие об этом онтологическом первоначале, или первопонятии, которое открывает нам доступ к достоверному знанию, не имеет когнитивного происхождения. Иными словами, «перво-мысль, от которой мы начинаем правильно мыслить, не дается мыслью. Гете говорил, что *всего мышления недостаточно для мысли...* Даже всего мышления не хватит для одной мысли, так как здесь действуют силы всего человеческого существа... *Первопонятие не может быть дано понятием.* В этом смысле всего мышления недостаточно для мысли. Хотя его нельзя дать мыслью, оно освещает все элементы мысли. Само его выдумать невозможно, оно случается в некотором концентрированном состоянии всех сил человеческого существа, разрешающего какую-то жизненную задачу.. человеческого возвышения, задачу человечности»⁴⁹. Или задачу трансцендирования. Потому-то Вл. Соловьев и допускает имплицативное суждение, касающееся метафизического первоначала, определить которое можно по аналогии с человеческим существом, но это будет неполное определение, ибо этот исток все-таки находится на равнине онтологических реалий. По Вл. Соловьеву, не только мыслительная реальность, но вся «внешняя реальность не может из одних духовных начал произойти» [I 2, 181].

Вся эта онтологическая конструкция определяется у Вл. Соловьева метафизикой единого, всеединого. Трансцендентная действительность есть действительность того неделимого, единого, самотождественного начала, которое есть начало самой целостности, это реальность той абсолютной единицы, что глубже и выше любого множества, «глубже и выше всякого бытия» [II 1, 336]. Вл. Соловьев разделяет установку античного мышления о превосходстве единства над

множеством. Уже у Платона единое выше ума, ему ничто не может быть предцировано, даже суждение о нем как о чем-то существующем неизбежно удваивает единое, превращает его в исток многого — ведь в этом случае мы приписываем ему предикат бытия, получая в итоге вместо «одного» «два» — единое и бытие. В силу своей возвышенности над умом единое непостижимо. И только абсолютный рационализм, по мнению Вл. Соловьева, резко меняет эту установку, возводя ум до онтологического уровня абсолюта, и обосновывает учение о тождестве в Абсолюте. Русский философ расходится в учении об этом тождестве «с Гегелем и Шеллингом, не упоминая, правда, последнего, но ведь Шеллинг такой же представитель философии тождества, как и Гегель, и критикуемое положение о тождестве тождества и различия, или о безразличии себя и своего противоположного, у обоих одно и то же, оба полагают в основание своих систем это утверждение как абсолютное и положительное выражение истины, в чем и заключается, по Соловьеву, ложность, поскольку на деле это есть «одностороннее и притом отрицательное выражение истины»... Безразличие противоположностей не есть живое единство их»⁵⁰. Отклоняя эстетический проект Шеллинга, предполагавшего построить собственную систему как результат художественного развития принципа тождества (а безразличное тождество это и есть, по Шеллингу, абсолют), Гегель сосредоточивается на диалектике абсолютного тождества, по существу, и поднимая диалектический ум до состояния метафизической субстанции: «Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или собственно совсем отрицает это последнее» [там же, 342]. В целом неоднозначно относясь к философии Гегеля, Вл. Соловьев в данном случае занимает позицию, противоположную гегелевскому панлогизму, и утверждает трансцендентное существование, некое сверхбытие как исходный пункт своей метафизики, абсо-

лютное в его понимании «необходимо и вечно заключает в себе все бытие и все действительности» [там же, 347]. Вл. Соловьев переходит как бы на другой язык — язык, обладающий плотностью самой действительности и заключающий в себе высказывания о ней как о целом, то есть как она есть сама по себе. Это высказывание ему нужно еще как-то соотнести и с древнегреческим представлением, согласно которому целостность мира означает, что в нем существует человек как реализованная предпосылка знания о нем, и с кантовской трактовкой способности суждения, синтезирующей многообразное в различные целостности, единства.

То прояснение внутрибожественной жизни, на которое осмеливается Вл. Соловьев, впервые делает возможным само понятие всеединства. Тем самым философия Вл. Соловьева вводится в древний круг метафизического истолкования всеединства. В рамках традиции такого истолкования плодотворно работала и отечественная мысль, последним представителем этой традиции по праву можно назвать М. Мамардашвили. Как отмечает исследователь, «возможно, Мамардашвили лучше всех из отечественных философов понял и реализовал смысл пресловутого “всеединства”»⁵¹. Вот почему его философия столь важна для понимания соловьевской метафизики.

Всеединое у Вл. Соловьева — это не просто единое платоников, существующее и в модусе его непричастности всему, и в модусе его причастности многому. В отличие от этой метафизики единого соловьевская генология дает такой вариант интерпретации всеединого, который основан на идее единого в множественности, соединения, собирания всего человечества в Боге. У русского философа в конструкцию всеединства внедряется мифологема Софии, «подчиняясь задаче ее согласования с тринитарным и христологическим богословием; она служит соединительным звеном, позволяющим ввести в философию многие реалии религиозно-мистического опыта; и наконец она сообщает системе Соловьева эстетическую окраску и некое недосказанное, не-

выразимое до конца присутствие женского начала»⁵². Идея всеединства, соединения всех людей в Боге, присутствующая и в современной философии (достаточно вспомнить концепцию абсолютного существа как всеединства у Ф. Розенцвейга), синтезирует различные структуры древнегреческого, древнееврейского и христианского сознания, например, древнееврейские представления о собирании всех сынов общества Господня, символы соборного шатра, раскинутого для всех, кто ищет Бога. Перетекание идеи всеединства в идею соборности четко фиксирует новозаветное мышление. Единый Бог всех, возвышающийся над всеми, порождающий все, посылает в мир Сына своего, чтобы через него примирить с собою все, покорить ему все — «Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» [1 Кор 15, 27–28]. Этот посредник — Иисус Христос, во имя которого верующие собираются в церковь и «из которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для создания самого себя в любви» [Еф 4, 16]. В этих словах апостола Павла дана самая совершенная формула соборности. В более развернутом виде эта формула присутствует в его первом Соборном Послании к коринфянам: собравшимся во имя Господне даны дары различны, у них служения и действия различны, «а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу.. все сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи и Еллины, рабы и свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих... Если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в *составе* тела, как Ему было

угодно. А если бы все были один член, то где *было бы* тело? Но теперь членов много, а тело одно... Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, и все члены одинаково заботились друг о друге... И вы — тело Христово, а порознь — члены» [1 Кор 12, 6–27]. Тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем» [Еф 1, 23] — это единая, соборная Церковь, в которой не все одинаково мыслят, напротив, «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» [1 Кор 11, 19]. Форма соборности — это форма единства в многообразии, форма согласия и гармонии, тут мы имеем дело не с разрозненным, а с соединенным в единство множеством, это гармония, каждый элемент которой действует в свою меру, каждый член которой своеобразен, то есть гармония тут дополнена категориями личности — той категорией, которой и завершается метафизическая конструкция абсолюта у Вл. Соловьева. Такой формой соборности, в сущности, является для Вл. Соловьева и искусство, которое ведь тоже есть нечто соединяющее нас с Богом.

Апостольское понимание перейдет в православный символ веры — *верую во единую святую соборную и апостольскую церковь*. На уровне метафизической интерпретации это понимание выражено в славянофильстве, сформулировавшем принцип соборного единства или духовной гармонии, воплощенной в Церкви. Принцип соборности, по А.С.Хомякову, есть принцип «единства свободного и органичного, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»⁵³. Этот принцип и воспроизводится в философии и богословии Вл. Соловьева.

Божественное начало как предмет метафизики всеединства — это не гегелевский *абсолют как идея*, это *абсолют в своей идее*, который недостижим для нее, но дан в своем объективном выражении и развитии как *единое целое*, в котором содержится все, что существует. Как писал Шеллинг, «само по себе единое не познано, оно не имеет никакого понятия, которым его можно было бы обозначить, но обла-

дает лишь *именем*, — отсюда важность, возлагаемая на это имя, — именем является *Он Сам*, единственный, не имеющий себе равного. Единое познано при помощи или в том, что оно есть всеобщая сущность, *πᾶν*, сущее по *содержанию* (не действительно сущее). Этим оно познано и отлечено от других отдельных существ как *такое* отдельное существо, *которое есть всё*⁵⁴. Для Вл. Соловьева тут принципиально выяснить, что такое абсолют в этимологическом смысле, и этот смысл для него существеннее всех спекулятивных значений, которые вносятся в это слово в виде смыслоопределений абсолюта, поскольку прямо указывает на необходимость диалектически-парадоксального образа мышления о нем. Это мышление совмещает в себе представления о безусловно едином и как *свободном от* всего, и как *обладающем* всем. Диалектический принцип тождества этих противоположностей открывает возможность для определения абсолютного как *ἓν καὶ πᾶν* [см.: II I, 346], и это открытие свидетельствуют о том, насколько метафизическая ориентация Вл. Соловьева и сродни греческой, и отлична от греческой. Именно в образе всеединого божественно сущее должно быть постигнуто вселенской религией, настоящей философией и истинной социальностью. Такое рассмотрение абсолюта имеет фундаментальное значение и для эстетики, ибо содержащийся в нем принцип объединения множества и единства, нераздельности, единства единого и многого, конечного и бесконечного уже в немецкой классике трактовался как открывающий сущность эстетического. Как писал Фр. Шеллинг, «природа этого единства — это природа самой красоты и истины»⁵⁵. Соловьевский анализ всеединства также имеет принципиальное значение для понимания этой природы; в сущности, он задает рамки эстетического исследования.

«Все, что есть — есть *единое*» [II I, 336], оно-то и является субстанцией всего, и внутренняя логика такого строя категорий требует для своего воспроизведения соответствующего эпистемологического образа: «...непосредственным

чувством нам дается *единое во всем*, но должно также познать и *все в едином*» [Там же, 348]. Так понятое единое в своем перетекании в это *все* не позволяет извлечь из себя смысл, тем не менее именно из глубин всеединства бьет ключ цельного знания. То есть принцип всеединства или положительного единства — это онтологический принцип, принцип полного видения реальности, который можно трактовать и как предпосылку искусства. Согласно Ш.Бодлеру, первое условие искусства — *вера во всеединство*. Одновременно всеединство есть и принцип мышления. Можно даже сказать, что у Вл. Соловьева это принцип трансцендентальный — вель именно *сознание* он понимает как «чистую форму всеединства» [II 3, 149]. По существу, принцип всеединства восстанавливает столь близкое духу первоначального христианства понимание единства как личностной связи. Как справедливо подчеркивает Е.Б.Рашковский, трактовка всеединства как неологизма, данная поздним Вл. Соловьевым, «наводит нас на мысль о том, что, согласно Соловьеву, божественный контекст (или единая «субстанция» Бытия) есть контекст не только живой, но и самосознающий и — несомненно — личностный, личный. А из этого следует, что основополагающая метафизическая установка Соловьева (при всем его пиетете к наследию Спинозы) была никак не пантеистичной, но — напротив — теистической и, более того, христианской. Христовцентричной»⁵⁶. Всеединство — это личностное измерение всего сущего, и именно это измерение задает единую эстетическую ценность, в рамках которой пребывает и предельная красота, возможная в онтологии мира, — его божественное преображение.

Как предельно единое может быть всем и все, что есть, — единым? Как относиться к соловьевскому тезису об абсолютно сущем, единосущем, которое философ стремится помыслить так, чтобы оно не подменяло собой как-то сочетающиеся друг с другом множества? Исходное положение христианской тринитарной диалектики выражено в догмате единосущия (*ὁμοούσιος*) — единства божественной при-

роды (сущности) в Лицах Бога-Отца и Бога-Сына. Непростая история этого христианского термина, включавшая в себя и период его отвержения, и период его возрождения, объясняется, по-видимому, тем смысловым напряжением, которое он несет в себе, — напряжением между, так сказать, генологическим и онтологическим, между сущностным и личностным понимание единого по природе, существующего в своем триипостасном существе Бога. С точки зрения современных исследователей, можно считать несомненным, что именно Василий Великий «предложил нормативное теологическое употребление термина οὐσία (который обозначал у него *родовую сущность* трех ипостасей)»⁵⁷. Вл. Соловьев, подобно каппадокийцам, восстанавливает этот термин в структуре религиозно-метафизического истолкования абсолюта. Но одновременно с этим восстановлением в его философии всеединства возникает довольно-таки сложная архитектура теологических проблем. Ведь Бог есть все и не-все. Всеединство как неологизм Вл. Соловьева структурирован так, что одна его часть, совпадающая с формулировкой Лосократиков и неоплатоников, диалектически истолкованной Николаем Кузанским, — *единое есть все*, формулировкой, воспроизведенной впоследствии Спинозой, Шеллингом и Гегелем и звучащей вполне пантеистически, передается как бы сокровенной логикой чувства, другая же его часть, связанная с осознанием того, как все может стать одним, не потеряв при этом своего плюрального характера, — *все в едином* отнесена к сфере долженствования, к сфере эпистемологически должного, и в этой части уже трудно найти такое совпадение. Но если все же искать указанные совпадения, то нужно иметь в виду, что «Вл. Соловьев никогда не был никаким пантеистом, хотя некоторого рода пантеистические мотивы ему небезынтересны. Но оттенить специально христианское учение о творении в этом учении о всеединстве, очевидно, не было задачей философа. Поэтому придиричivéе ортодоксы будут и здесь глубоко разочарованы»⁵⁸. Вл. Соловьев хорошо знал все тонкости укоренившегося в западной фило-

софской традиции пантеистического понимания единства всего, но несравненно важнее для него было то, чем озадачивался религиозный ум новозаветных времен и в чем он обретал себя, всю свою пристальность и парадоксальность, ставя вопрос о всеединстве или совершенном единстве как структуре, в которой таится сама идея изображения личностных отношений, существующих между лицами Пресвятой Троицы. Во время молитвы о верующих в Него Иисус выражает именно такое понимание всеединства: «...да будет все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино... Да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» [Ин 17, 21–23]. И это одно из тех евангельских мест, где человек встречается с самоопределением Бога. И вполне естественно, что уже в патристике личность Христа понимается как всеединство, как «все единое» (Климент Александрийский). В христианском мышлении всеединство выступает как то, через что открывается тайна личностного свершения внутрибожественной жизни, внутренней формы собственного бытия абсолюта; для сотворенного же Богом мира, как и для отношений последнего к Богу, всеединство — только некое идеальное состояние, которого этому миру еще предстоит достичь, и даже христианская община верующих мыслится как пребывающая едино в Боге, но не как существующая всеедино. Для раннехристианских апологетов церковь — это образ Божий, образ Пресвятой Троицы, образ Всего, но не Все.

Все это позволяет усомниться в правильности утверждений о том, что «с точки зрения христианского теизма... Бог не есть всеединство»⁵⁹. Правда, весьма проблематично применять христианский принцип всеединства вне трансцендентной сферы, вне догмата единосущия, оперировать им на пространстве осмысления того, что есть вне сущности Бога и что появляется после первого шага творения, осмысления отношений между творцом и всем тем, что сотворено им. Как раз в этом лично-трансцендентном понимании единого Бога подлинный исток концепции всеединства у

Вл. Соловьева. Ведь он пытается не просто показать, как можно произвести монтаж всего, не просто указывает на множественную соотнесенность всего со всем, на всеприсутствие истинно-сущего, на всепроницаемость божественного проявления, которое как внутренняя данность внятно каждому, хотя и не может быть предметом знания. Философ стремится чисто спекулятивно понять, как абсолютно самотождественное всеединое становится личностью, символически завершить это проявление образом личности, усиливая контекст тонкой, метафизически нагруженной семантики личностного отношения и построенной на ней интуитивной онтологии сверхсущего, интуиции символической действительности, а если полностью реализовать замысел «Философских начал цельного знания», то и онтологии сотворенного мира. Бог есть условие и источник всего, что есть, Он все в себе имеет, но Он не есть то все, которое, как сказано, есть суета сует. Бог существует «вне всего, так как Он прежде всего... Господи Боже, наш Отче, Сыне и Душе! Ты по образу безвидный, для созерцания же прекраснейший Своею неизъяснимою красотою, помрачающий всякое видение: прекрасный превыше зрения, ибо Ты превосходишь все»⁶⁰. Бог — это не Бог смерти, не Бог греха и зла. Различие это важно прежде всего для понимания структур образно-символического завершения теории цельного знания. Ибо не имея возможности на чисто абстрактном уровне завершить переход от единосущего или единого ко всему, теоретически пройти весь круг гармонии, Вл. Соловьев вынужден вводить какой-то иной, нетеоретический, акт, знаменующий саму возможность перехода от единого ко всему, то есть только намекающий на такой переход, но не объясняющий его. Это и есть то, что Гегель называл *символами для природы Бога*. Действительно, у Вл. Соловьева единосущее лишь символизируется всем, но логически им не эксплицируется.

Христианский Бог не есть Бог всех тех вещей, которые связаны с имманентными миру состояниями и с трансцендентальной жизнью сознания. Между *Богом* (и всем, что

внутри Бога) и *Всем*, что сотворено Им, лежит граница, наличие которой удерживается христианским представлением о творении, но смывается тезисом о всеединстве. И многое в философии Вл. Соловьева будет зависеть от того, решится или не решится он отрефлексировать переход через этот метафизический горизонт, сумеет ли передать интуицию общей всем нам территории — на границе между Богом и человеком. В противоположность пантеистическим трактовкам Вл. Соловьев подчеркивает, что *абсолютное, будучи во всем, не тождественно со всем*, как таковое оно *отлично* от всего. Философа, конечно, больше интересует выяснение смысла этой границы, даже определение сущего в пределах свойственной ему меры самопроявления, логические следствия, которые вытекают из понимания живого личного Бога как всеединства, его мысль сосредоточивается на границах разных практик обращения к Богу, эти практики разделяющих и связывающих. Вопрос только в том — окрепнет ли его мысль под тяжестью проволоки этих границ, пройдя через искушение универсализма, утверждающего «однородность мироздания», того универсализма, к которому близка панэнтеистическая трактовка всего сущего в Боге или пантеистическая трактовки Бога, например, у Льва Толстого, то есть трактовка его как неограниченного Всего, сводимого к природной реальности?

Таким образом Вл. Соловьев обращается к волновавшей уже античных мыслителей проблеме взаимосвязи энологического и онтологического различий единого (одного) и многого (всего), бытия и становления, которые соответствуют определенным способам явления Абсолютного, а именно любви к истине и «гармоническому уложению структуры идеального умопостигаемого космоса»: исследователи вычленяют в структуре фундаментальных представлений древнегреческой философии сверхъединое единое и явленное единое, которое предполагает цельность и выступает как бытие; в нем мы находим множественность форм, каждая из которых, «с одной стороны, связана по закону всеедин-

ства и общения-койнонии, а с другой — сама пребывает во множестве преходящих вещей, при это нисколько не смешиваясь с ними и не изменяясь, т.е. оставаясь отдельной от них, трансцендентной вещному миру становления»⁶¹. И только в русле этой традиции истолкования Абсолюта выявляется своеобразие подхода Вл. Соловьев к философской реконструкции гармонии и единящей красоты — той красоты, которая открывается в состоянии трансцендирования, так что для всякого, кто пребывает в нем, становится, по словам Григория Нисского, «ясно Единое по естеству прекрасное, которое есть причина всякой красоты и блага»⁶². При этом важно подчеркнуть, что у Вл. Соловьева философски понятая красота пришла в мысль вторым эшелонем после гармонии.

Уже Гераклит обладал философским умением созерцать одно, равноценное всему, и только с учетом этого умения понятна связь таких явлений в его философии, как бытие, совмещение противоположностей и весь его символический язык. Платон, у которого концепция единого создает все необходимые условия для целостного бытия эйдосов или идей, вводит разные онтологические режимы описания единого — один, когда оно существует как самождественное, и другой, когда единое существует как многое. Это различие усложняется в неоплатонизме: сверхбытийное и невыразимое первоединое — ум как начало едино-многое и душа как единое и многое. Эта платоновская иерархия во многом сохраняется и у Прокла, он полагает трансцендентное единое, «единое до многого» и, так сказать, единое после многого, то есть единое, выросшее из противоречия, существующее одновременно со своей противоположностью — беспредельным, многим. Это производное единое существует во многом. Его понимание перекликается с идеями Гераклита: «...из всего — одно, из одного — все»⁶³; *мудрость в том, чтобы знать все как одно*, и на этой мудрости основано знание гармонии мира как знание чего-то, что натянуто в противоположные стороны. Вторичное единое у Прокла

есть как бы ответ первоединого, который разливается в виде апории или гераклитовского образа перевернутой гармонии мира. Но при этом неоплатонизм далек от отождествления единого и всего или того, что Прокл называет *объединенным*, возникающим в силу причастности единого многому, которое стремится к Благу, «задающему единораздельную структуру всего бытийного и становящегося, которая образует прекрасную гармонию. Гармония же, или лад, — это совершенная прилаженность, притертость одного к другому во всеобщем уложении, соразмерность, неявная «тайная» Гераклитова симметрия, проявляющаяся исподволь, порой в нарочитых неточностях архитектурного строения мира. (Так строят греки корабль на верфи: к остову прилаживают доску за доской, чтобы между ними не осталось ни малейшего зазора). **И эта прекрасная, одухотворенная, живая, причастная бытию структура есть космос**», то есть «такое уложение, где у каждого есть свое собственное место — как физическое, так и логическое и онтологическое; значит, у каждого есть свой смысл. К этому месту каждое и стремится, определяясь Благом»⁶⁴. Единое, в котором отпечатался след всего, нарушающий его целостность, единое, хотя и не тождественное всему, многому или беспредельному, но возбужденное состоянием перехода, превращения в него многого, единство в многообразии — это все термины богатого логическими выражениями и теоретическим духом языка, в котором отлагаются у древних греков формы мысли о гармонии.

Результаты энологических открытий античности ощутимы в окраске мыслительной «фактуры» средневековой философии, трансформировавшей их в структуры христианского постижения Бога, эти результаты дают о себе знать в новоевропейском понимании божественной субстанции, обеспечивающей как связность существования, так и возможность объективного знания всего многообразия вещей. И если брать столь важные для нашего исследования категории единого и многого, то осмысление их соотношения в таком контексте перерастает тут в несовпадающие установ-

ки. С теологией Прокла расходится Спиноза, учение которого Шеллинг характеризовал как *разорванное учение о всеединстве*. Создатель «Богословско-политического трактата» и «Этики» не может принять точку зрения неоплатоников на такое первоединое, существование которого несовместимо с существованием всего. Как верно заметил Фихте, у Спинозы «единое должно быть всем... и наоборот»⁶⁵, то есть тем всеединым, вокруг которого будут вращаться спекулятивные медитации Вл. Соловьева. Под влиянием античной традиции толкования единого как неделимого («натянутого» на концептуальный каркас меры) формируется индивидуальный голос основателя немецкой классической философии И.Канта, у которого неделимые единства явно или неявно признаются предикатами вещей в себе. Но при этом немецкий философ осуществляет пересмотр учения о едином. «Отвергнув субстанционализм прежней философии, Кант вновь оказался перед вопросом: что именно служит последним основанием единства, без которого рассудок не мог бы осуществлять свою функцию объединения многообразного? Такое высшее единство Кант может искать только в субъекте, и он усматривает его в том всегда тождественном себе акте, который сопровождает все наши представления и впервые делает их возможными: акте самосознания»⁶⁶. Это уже не субстанциональное единство, онтологический ресурс которого начал подрываться еще номиналистической традицией, а нечто, напоминающее монаду («единое») у Лейбница, то есть неделимое единое как самосознание. Это единство функциональное, объективное единство самосознания или трансцендентальное единство апперцепции, исходящее со стороны некоего, как его называет Вл. Соловьев, универсального, надындивидуального ума как трансцендентального, а не божественного субъекта. Оно-то и является предельным основанием всякого единства. Акт указанного объединения специфицируется в форме категорий — этих смысловых структурах для синтетического единства, которое через *разумное единство* (то есть единство, в котором,

как сказал бы Гегель, замирает чистый разум) предметов созерцания доводится до абсолютно безусловного. То есть до того, что Кант называет *абсолютной целокупностью условий*, к которой стремится разум, ставящий своей целью достижение не *рассудочного единства*, а «такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*»⁶⁷. Это высшее единство Вл. Соловьев понимает как сверхсущее или первоначало всего сущего.

В трансцендентальной философии выход на проблему единого (одного) и многого (всего) осуществляется через проработку представления о форме, то есть таком одном, которое тождественно всему, или представления о согласовании разнородных законов, объяснить которое в терминах самих законов невозможно. Такая возможность появляется лишь при условии введения дополнительных понятий. «О мире мы мыслим в терминах законов, но объяснить согласование законов в терминах самих законов мы не можем. Для этого нам нужно дополнительное понятие», а именно понятие «одно», «все», с их помощью представляется «некоторое божественное существо, которое, в свою очередь, не может и не должно быть поставлено в предметный ряд в качестве предмета наряду с другими предметами. Природа философского мышления, следовательно, и состоит в том, чтобы утверждать, что в мире имеет место Бог... или предмет, называемый Одним или Всем»⁶⁸. Теоретическая структура гармонии, согласования законов есть внутренняя логическая характеристика эстетической мысли Канта, которую можно анализировать и в связи с феноменом непреднамеренной гениальности.

Иное решение проблема единого получает у Фихте. Его концепция абсолюта ближе к той, что дана в «Первоосновах теологии» Прокла, где единое как таковое не допускает причастности себе всего. Абсолют в философии Фихте непостижим и невыразим, всякий его предикат излишен. Вот

к этой традиции в немецкой классической философии и восходит понимание сверхсущего у Вл. Соловьева: сущее как таковое «совершенно единично; оно не может представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности» [II 1, 334–335]. И в этом смысле сущее можно уподобить сознанию, которое ведь тоже одно, а носителей его много. И, может быть, далеко не случайно, что один-единственный способ проявления абсолюта относительно многообразия Фихте развернет в виде абсолютного знания, а Вл. Соловьев — цельного знания.

Анализируя спор (и особо выделяя в этом споре позицию Спинозы), в котором систематически развертывались возможные логические ходы и смысловые обороты философского ума, ориентированного на обоснование интуиции единого, которое должно быть всем или бесконечным, Фихте отмечает, что если подходить к единому началу с точки зрения последовательного проведения его собственных предпосылок, то окажется, что утверждение о его бесконечности имеет разрушительные последствия для самой концепции, ибо этим утверждением перечеркивается сама возможность этого начала. Вся проблема интерпретации соотношения единого и всего состоит в фиксации процесса их перетекания друг в друга. «**Как становится Единое Всем и Все Единым** — пункт перехода, поворота и реального тождества обоих — этого Спиноза не может показать нам»⁶⁹, и потому, совершенно игнорируя вопрос о самой возможности такого перехода, он просто утверждает без всяких объяснений две формы в абсолюте — бытие и мышление. Но откуда же берется это количественное различие, эти количественные формы или, как говорит Вл. Соловьев, анализируя философию Спинозы, откуда в *единой* субстанции число, множественность? То есть откуда то число, с которым, по Пифагору, внутренне связано возникновение музыкальных интервалов, консонирующих и диссонансирующих, сама природа гармонии и дисгармонии? Вот в чем главный вопрос и для Фихте, и для Соловьева. Потому-то Фихте и указывает

на одно-единственное выражение абсолюта применительно к целостности многообразного, то есть на абсолютное знание, в котором абсолют «сам в себе выражает себя как разум, квантифицируется, разделяется на знание и бытие и только лишь в таком виде впервые становится до бесконечности различным тождеством знания и бытия. Только таким образом может быть установлено $\epsilon\nu$ καὶ $\lambda\acute{\alpha}\nu$, а не так, как у Спинозы, который теряет $\epsilon\nu$, как только переходит к $\lambda\acute{\alpha}\nu$, и теряет $\lambda\acute{\alpha}\nu$, как только пойдет речь об $\epsilon\nu$. Только разум обладает **бесконечным**, поскольку он никогда не может схватить абсолютного; и только абсолют, который никогда, разве что *formaliter* не вступает в область разума, есть **единое**, исключительно квалитативное, никогда не квантитативное»⁷⁰. То есть Фихте вслед за неоплатониками вводит некий первый шаг непостижимого абсолюта, выполнить этот шаг — значит осуществить выход единого из его безначального начала, и этот выход как раз диалектически и связывает единое и многое. Фактически такой переход здесь мыслится как то, что древние греки называли гармонией (η ἀρμονία — связь, скрепа, порядок), причиной которой, согласно комментарию Прокла к «Кратилу», является сам бог, а Фихте называет до бесконечности различным тождеством. Само тождество мышления и бытия дается у него в форме гармонии. И закономерно, что Фихте упрекает Шеллинга за отсутствие объяснения этой формы гармонии, формы перехода от единого ко многому.

Философия гармонии у Вл. Соловьева в наибольшей мере испытала влияние той концепции всеединства, которая как раз и была построена Ф.Шеллингом. Принцип всеединства для него — это принцип истечения онтологической полноты из единого Бога, принцип единства противоположностей. «Вопреки сложившейся традиции рассматривать Абсолют как безусловное начало, Шеллинг вносит в понимание Абсолюта элемент обусловленности, что придает всей его системе дуалистический и даже манихейский характер»⁷¹. Сам Вл. Соловьев видит в положительной философии Шеллин-

га слабый и несовершенный способ нового христианства. Чтобы выявить способ, каким раскрывается абсолютное единство, Фр. Шеллинг прибегал к аналогиям из органического мира. Так, говоря о первом действии разума в природе, он усматривал это действие в разделении сил — этом способе раскрытия ее неосознанного единства. Это аналогично тому, как «в растении по мере разворачивания и роста сил спадают темные узы тяжести и выступает скрытое в разделенной материи единство»⁷². Но у Шеллинга в рамках концепции всеединства, составляющего как бы вечный континуум жизни Бога, абсолютность которого пребывает в природе, истории и искусстве в различных потенциях, присутствуют и такие элементы, которые не могут не вызвать критического отношения со стороны Фихте. В одном из писем к Шеллингу он говорит: «Вы подошли к абсолюту вместе с Вашим мышлением, не задумываясь о своем мышлении и о том, что оно-то как раз только и могло — незаметно для Вас **оформить** абсолют по своим собственным имманентным законам»⁷³ — упрек, во многом справедливый и для мыслительных процедур, выполняемых в рамках русской философии всеединства, в которой в природу сверхбытийного абсолюта весьма сложно интегрировано представление о гармоничности, т.е. о направленности движения единого к множественности и множественности к самодостаточно-му единству, к определению размерности самого многообразия и границ самого единства, которое, если оно истинное, предполагает не просто разнородность, различение, а противоположность однородных, их взаимное отрицание. В этом высказывании Фихте существенно указание на то, что смысл гармонии невозможно схватить без трансцендентального сопровождения самого подхода к ней, а такого сопровождения как раз и недостает философии всеединства.

При рассмотрении диалектической трактовки единства важно иметь в виду один историко-философский сюжет — в трактовке Бога как живой гармонии Вл. Соловьев повторяет шеллинговский мотив всеединства, определяя *сущее*

как единство себя и своего противоположного, и в некоторых моментах приближается к гегелевскому тождеству тождества и нетождества (с которым внутренне связано представление о развитии абсолютной идеи через фазы в-себя-бытия, для-себя-бытия и у-себя-бытия), стремясь при этом, правда, перескочить через гегелевский принцип тождества противоположностей. Самотождественный акт сущего как вечно-го субъекта не может, подчеркивает Вл. Соловьев, осуществляться посредством взаимоисключающих состояний: оно «не может и скрывать в себе все свои определения, и проявлять их для себя, выделяя их как другое, и пребывать в них у себя как в своих» [VI 3, 87]. Полагая сущее как единство себя и своего отрицания, он эти отрицающие друг друга моменты относит не к самосущему, как это следовало бы сделать, исходя из принципов гегелевской диалектики, а к различным ипостасям абсолютного первоначала: начало безусловного единства (Бог как единичность, эн-соф, положительное ничто или положительное начало) он именует первым центром внутрибожественного бытия, начало же множественности форм (сущность, *materia prima*, производящая сила бытия или отрицательное начало) — вторым центром. Усматривая в таком различии границу сущности, внутренне свойственной сущему, Вл. Соловьев начинает, тем не менее, отличным от гегелевского способом трактовать самоопределение Бога, как бы распределяя стороны противоречия за разными божественными субъектами (центрами, полюсами), и поэтому адекватный образ свободного сущего для него — это все-таки лишь нечто напоминающее образ тождества тождества и его противоположности, но не совпадающее с ним, это образ различия (того различия внутри Бога, о котором говорит сам Христос, — различия единого (нерожденного) и всего (рожденного), которое тем не менее свидетельствует о Боге как о всеедином, то есть как о Боге-Отце в Христе, так и о Христе в Боге-Отце, в действиях обетованного Спасителем Святого Духа), которым как бы имплицитно задана точка зрения на два абсолютных центра, об-

раз их заостренной отличности друг от друга, возникающей в процессе самоутверждения сущего, то есть формирование каждого из них в их инаковости по отношению друг к другу. «Если высший или свободный центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие, она первее, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого» [II 1, 354]. Здесь взвешиваются два аспекта самоутверждения свободного сущего — активный и пассивный: сущее как бы дифференцируется само в себе, актуализируя собственные различия, оно задает внутренние границы для все новых структур собственной деятельности, и в этом различении проявляется нечто симметричное его активности, чему может быть придано пассивное значение (значение чего-то, что напоминает страсти Христовы, претерпевание абсолюта), то есть при создании относительно противоположных центров появляется симметричное отношение — первая материя может быть только различаемой свободным центром, который в своем ориентированном отношении к ней тем не менее испытывает на себе ее определяющую силу. В эн-софе указанных различий нет, нет в нем и отрицающих друг друга начал. Вместе с тем самосущее именно необходимо саморазличается в свой вечности,

и по сути оно безначально, ни один его акт нельзя дополнить мерой времени, в этом смысле соловьевский образ его — это полная противоположность гегелевского образа развивающегося Абсолюта. Ни о какой процессуальности, ни о каком генезисе в трансцендентном тут не может быть и речи. Как верно замечает П. П. Гайденко, Вл. Соловьев постоянно стремился избежать тех недостатков, которые он сам так убедительно вскрыл в гегелевской философии. И это хорошо видно на примере его учения о первом (трансцендентный Бог) и втором (человечество) Абсолюте. «Влияние немецкого идеализма сказалоось тут в том, что русский философ не смог обойтись без развивающегося Абсолюта и, не допустив развития в трансцендентное начало, сделал эволюцию основным определением мировой души, субстанции космического процесса, т.е. природы, становящейся человеком, историческим человечеством. Однако поскольку второй Абсолют невозможно полностью отделить от трансцендентного Бога... постольку и сам Бог тоже не остается непричастным генезису»⁷⁴.

Вечный акт сверхсущего заключает в себе как бы онтологическую память Бога, восстанавливающую единство прошлого и настоящего, сохраняющую личностную актуальность абсолюта, он же как таковой есть *вечное сейчас*, под знаком которого неразличимое внутри себя сущее одновременно и саморазличается и остается в этом акте самим собою, самоутверждается. В так понятом сущем прорисовываются три живых образа: самосущее, оно же как саморазличающееся и оно же как остающееся самим собой после акта различения.

Тем самым противоположности положительного и отрицательного получают как бы разную топологию, теряют свою остроту, сглаживаются, а не застывают навечно; интуитивному же видению человека, схватывающего все на уровне такой топологии, предстает какая-то одновременно и возвышенная, и потрясающая, вселяющая вселенский ужас картина: как читаем в стихотворении Вл. Соловьева «Прометею»:

Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,
И утро вечное восходит к жизни новой
Во всех, и все в Одном.

Всеединство и гармония обладают в представлении Вл. Соловьева идентичными значениями. Не ясно пока только, в каком качестве в этом всеединстве (гармонии) или в абсолюте, в котором, как говорил Гегель в «Феноменологии духа», *все едино суть*, существует нечто вроде единого сознания, является ли сознание изначальным элементом движения всех в одном или оно присутствует тут на каких-то иных условиях. Пока же можно только сказать, что сама гармония артикулируется через что-то очень знакомое из описания стихии сознания: с точки зрения Вл. Соловьева, гармоничное состояние — это состояние какой-то *внутренней чистоты*, почти неуловимой *созвучности* и олимпийской *ясности*, которую приобретает многообразие в своем восхождении к единству, в точке, где «все сойдется» и станет всеединством.

Идея гармонии соотнесена у Вл. Соловьева с философским пониманием абсолюта как существа, в котором действует любовь, и это действие есть условие творения. Уже Декарт понимал любовь как гармонию, через которую мы уже сейчас рассматриваем себя соединенными с тем, кого любим. Любовь в понимании французского философа, как говорит его комментатор, «сама себя исполняет некоторым видом согласия, которое нерасторжимо соединяет меня с тем, кого я люблю, или, перенося на мысль, с предметом моей мысли. И это же определение может быть определением мысли как одного из ряда чистых актов, а не претерпеваний... И в нас есть сторона *акта*, в котором есть независимость, и есть сторона пассивная, претерпевание. И если разделить это, тогда Бог есть чистый акт, в нем нет претерпеваний, а мы — смешанные существа, так как наши состояния представляют собой смесь актов и претерпеваний, или страстей. Иначе говоря, то, что я сейчас определил на при-

мере любви, и есть то, что можно назвать *живым сознанием*. Или живым знанием, чистой мыслью, которой присуща внутренняя бесконечность»⁷⁵. В терминологии Вл. Соловьева то же самое можно определить как цельное знание.

Без действия божественной любви не имела бы места и вся эстетика творения, которая «замешана» на тождестве принципа гармонии и принципа бытия. Само бытие возникает тут, говоря строкой Вяч. Иванова, *из гармонических пучин* абсолютной жизни. Категория гармонии как любовного стремления единого и многого друг к другу вводится Вл. Соловьевым на уровне допредикативных структур сознания сущего и включается в систему категорий, которая у русского философа «насквозь религиозна и, конечно, православна. Но это христианство и это православие разумелось у него как бы само собой; и он редко испытывал необходимость говорить об этих предметах специально, вне всякого их логического конструирования»⁷⁶.

Понятие гармонии изнутри определяет важнейшие мотивы цельного знания именно как метафизической системы. Уже Гегель намеревался «способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*»⁷⁷. Вместе с тем сама идея цельного знания воспринята Вл. Соловьевым и от Киреевского. Это знание стремится проникнуть в сущность вещей, ответить на вопрос о том, что же в действительности есть, сделать шаг в сторону мира, как он есть сам по себе, независимого мира в смысле кантовской вещи в себе, мира, независимого от человека, независимого от наложений на него каких-то антропологических образов. На проблему такого мира Кант выходил отталкиваясь от анализа предустановленной гармонии, идея которой есть «допущение того, что две разнородные субстанции, две разнородные сущности имеют каждая внутри себя, одна независимо от другой, игру изменений, причем эта игра изменений в каждой совершается независимо от игры изменений в другой. Кант понял и

доказал невозможность такого устройства. Отсюда он и вышел на проблему реальности, на проблему доказательства... реального существования вещей вне нас, независимо от нашего сознания»⁷⁸. Делая шаг к цельному образу знания, Вл. Соловьев оказывается прежде всего в области рациональных структур, которые как раз и описывают мир как он есть, вне человека, в области целостностей, которые можно назвать, пользуясь гегелевским языком, производящими началами, или производящими гармонию произведениями. Эти структуры развернуты в довольно-таки сложное, а порой и запутанное онтологическое учение о сущем (в известном смысле совпадающем с христианским понятием живого личного Бога), бытии и сущности (идее), учение, завершающееся теорией многоструктурности сознания, выходящее на первичные структуры сознания (воля, представление, чувство). Фактически это учение завершается своеобразной темой субстанционального знания — темой некой личностной субстанции. В изображение абсолюта Вл. Соловьев включает изображение сознания, но при этом он не уподобляется тем поборникам субстанционального знания, которые, «предаваясь необузданному брожению субстанции... обволакивают туманом самосознание и отрекаются от рассудка»⁷⁹, с презрением взирают на определенность и намеренно чуждаются понятия. Русский философ движется все-таки в русле рационалистической традиции (хотя и определяет современную точку развития этой традиции как точку кризиса ее начал), структура трансцендентного немислима для него без трансцендентальной структуры, и в этом он близок к Фихте, но если немецкий философ в своем понимании первого предиката абсолютного как предиката трансцендентального (абсолютное знание), опирается на неоплатонизм, то Вл. Соловьев устанавливает исходный пункт своей системы уже с учетом гегелевского учения о становящемся абсолюте. Саморазвитие абсолютного начала в гегелевском панлогизме Вл. Соловьев трактует как свойство такого нечто, которое само по себе не есть то действи-

тельно существующее, каковым, по христианскому учению, является трансцендентно существующий личный Бог. Гегелевский образ этого бытия, вернее, небытия — это уже не христианский, а чисто пантеистический образ, показывающий абсолютное в логической форме чистого понятия, которому не под силу создавать действительное существование. То есть у Гегеля речь идет фактически о форме потенциального существования, поскольку все эти логико-понятийные связки суть «только общие *возможности* бытия, из которых самих по себе еще не следует никакое действительное существование» [II 1, 115], и это гегелевское учение о потенциальном существовании абсолюта, которое становится актуальным только генетически путем саморазвития в диалектическом процессе, приводит к отрицанию собственно трансцендентной реальности, к утрате всей полноты его действительности — ведь для диалектического мышления, которое у немецкого философа, согласно Вл. Соловьеву, есть не что иное, как абсолютный творческий процесс, возведенный до уровня собственного сознания Бога, само трансцендентное не может быть чем-то недоступным. Усматривая суть диалектики Гегеля в учении о логическом противоречии, из которого, казалось бы, невозможно найти выход, Вл. Соловьев саму эту суть, сам его принцип сведения бытия к диалектическому мышлению связывает с непроясненностью оснований гегелевской системы, которая представляется ему состоящей из «парадоксальных положений». И потому для этой системы — после отмены закона тождества — не составляет никакого труда превратить в абсолют само познание или, что то же самое, сделать абсолют прозрачным для имманентной диалектики нашего мышления, снять границу между трансцендентным и имманентным, бытием и сознанием.

Попытку *изобразить неуловимую инстанцию сознания* Гегель предпринял уже в «Феноменологии духа», показав, как оно становится чистым знанием. Сходную попытку мы обнаруживаем и у Вл. Соловьева, который демонстрирует, как

сознание — этот принцип различения внутренней жизни сверхсущего — вступает в существование, объективируется, онтологически предстает самому же себе, как оно разворачивает свои определения в трансцендентной действительности, получая после ряда символических соответствий облик цельного знания. Первичные структуры сознания и мышления даны тут как некие логически непроницаемые образы, трансцендентально говорящие что-то о самой определенности истинно-сущего, то есть даны как символические структуры, структуры без всякой эмпирической примеси, чистые, ненаблюдаемые, многозначные, непредметные, которые как-то схватывают некоторые качественные переживания, бесконечные по своей природе. Их анализ в современной философии выводит на проблему интенсивности, являющейся дополнительным измерением, появляющимся тогда, когда в описываемый предметный мир человек вносит самого себя. Само сознание и мысль как тождественные вечному опыту бытия при этом трактуются как чистые акты, не имеющие никаких других оснований, кроме самого себя. Ведь кроме предметного есть и другое измерение, «в котором совершается акт мысли; если в мысли мы сталкиваемся с феноменом, когда «Я» присутствует силой своего самопроникновения, есть свет, освещающий и видящий самого себя. Это и есть чистый акт, потому что свет видит себя, а не предметы света. Мы обнаруживаем его в самом себе, в своем самоосуществлении...»⁸⁰. Извлекаемая из такого самоосуществления онтология сознания дает возможность человеку говорить о самом себе на языке аналогий, метафор, символов, это такое видение реальности, которое дается ему только тогда, когда он сам находится на пределе и с этого предела смотрит на мир в качестве существа, обладающего «духовным зрением» [I 2, 172]. В рамках этой онтологии мы мыслим себя в качестве вызываемых к жизни и предполагаемых тем миром, в котором мы совершаем круг своего бытия, «тем миром, в котором мы со своим сознанием составляем только одно из явлений» [II 1, 142].

Человек, говорит Вл. Соловьев, существует лишь в отношении ко всему космосу, и «если бы оказалось, что отношения действительного космоса заставляют предполагать в их метафизическом первоначале определения, аналогичные с теми, которые мы знаем о своем духовном бытии, то мы получили бы положительное, хотя и весьма общее, познание о метафизическом существе космоса по аналогии с своим собственным существом» [там же, 225], со своим собственным сознанием. Отсюда понятно, почему концепция сверхсущего исполнена у русского философа именно в символике сознания. Он иногда говорит о сознании как идеальном повторении космической реальности, но наряду с этим у него присутствует и другой его рисунок, на котором сознание изображено как онтологически непреложное явление, как реальное явление развивающегося мира: в «состояниях нашего сознания... мы имеем непосредственное обнаружение бытия» [IV 2, 181], то есть речь идет о сознании как фактической силе, что действует в мире, силе, что перекинулась в самую толщу жизни. А это может задавать образ эстетики как страсти по сознанию или, воспользуемся словами одного французского поэта, как «воспламененного сознания». В этом онтологическом образе сознание раскрывается как «трансцендентальное событие» [IV 7, 147], как событие пребывания носителя сознания в самом сознании, которое Вл. Соловьев фиксирует так: «мое сознание уже предполагает меня» [II 1, 300]. Значит, любая дефиниция сознания приводит к *circulus vitiosus*, к некой тавтологии в обосновании сознания, когда сознание определяется через сознание. Самосознание (или, как говорит Вл. Соловьев, духовное самосознание, самосознание сущего) — вот единственно возможная дефиниция сознания.

С проблемой сознания связан и другой ракурс анализа сущего. Вл. Соловьев вводит понятие потенциальной бесконечности сущего на фоне актуальной бесконечности — некой полноты его действительности, некой не реальной, а

идеальной «постоянной актуализации или формализации», соответственно которой происходит «постепенная потенциализация или материализация сущего» [там же, 372]. Вопрос о такой бесконечной актуализации обращает нас, с точки зрения Вл. Соловьева, к состояниям философской мысли, а эти состояния, «как произведения личного мышления, возникают лишь с обособлением личности, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить для себя, сами с отчетливым сознанием» [там же, 118], проблема которого, в свою очередь, соотносится с проблемой актуального, ибо сознание, как мы его знаем, есть для Вл. Соловьева «актуальное сознание индивидуальных существ» [там же, 98], есть сознание, которое не имеет того первоначального значения, которое имеет трансцендентальное сознание, и эстетическое как разновидность этого сознания мыслится Вл. Соловьевым как максимальная формализация актуального состояния, как заключающее «наибольшую актуальность, наибольшую полноту формального бытия» [там же, 372]. Трансцендентальный смысл эстетического для Вл. Соловьева в том, что тут мы сталкиваемся с предельным или бесконечным оформлением всякого актуального состояния, что вовсе не означает, что в эстетическом акте оформления мира мы реально проходим и завершаем бесконечный ряд предметов. Ведь как только Вл. Соловьев начинает говорить о таком оформлении, у него сразу появляются термины: «сознание», «идеальная полнота», «цельная идея» как настоящий «предмет художества» [там же, 318]. В таком контексте как раз и возникает образ трансцендентальной неустранимости эстетического сознания. Ибо без этого сознания мы ничего в сущем не сможем понять. Не сможем понять, если сведем сознание красоты к его содержанию, если забудем о его максимальном формализме, о полноте его формы, а просто скопируем его содержание, без которого Вл. Соловьев вполне обходится при истолковании того, как всецело сущее сообщает идее свою актуальность.

Эти первичные структуры сознания индивидуализируют себя, вмещая своего рода бесконечные (в смысле неопределенности и неограниченности) объекты — потому-то индивид и есть уникальная бесконечность, с которой как раз и имеет дело художественный образ, в котором эта совершенная индивидуальность соединилась с совершенною универсальностью [см.: там же, 318]. Эти объекты можно сравнить с тем, что Вл. Соловьев называет божеством в объекте, имеющим конститутивное значение для возникновения личности: соотнесенность с этим божеством в объекте дает на стороне человека какие-то реальные отложения, и такая соотнесенность является своеобразной матрицей, на который производятся определенного рода состояния, реально присутствующие в нас как «чувственно-наблюдаемых существах». Эти состояния Вл. Соловьев вслед за П.Д.Юркевичем называет сердечными или душевными состояниями, в них «открывается нравственная личность человека, для выражения которой тщетно мы искали бы в душе определенного, действующего по общим законам, механизма», в них «носится чувство и сознание бесконечного, для которого опять нет определенного и частного носителя или представителя в явлениях душевной жизни» [там же, 182]. К разряду таких состояний относится и эстетические состояния.

Различение категорий сущего, бытия и сущности — это целый метод умозрительного мышления, в котором за сложностью, запутанностью, нечетким употреблением терминологии проглядывает стройное и ясное движение мысли, не проводящей пока еще свое содержание с надлежащей последовательностью, не находящей подчас точного категориального оформления. Выше мы говорили о явном или неявном приближении смысла этой триады к трансцендентализму, теперь же важно уяснить ее отличие от соответствующих категорий трансцендентального философствования, внутренняя полемика с которым пронизывает метафизическую позицию Вл. Соловьева. Трансцендентальный принцип означает, что «обнаружив себя внутри тавтологии существования

(т.е. чего-то не требующего доказательства существования), я обнаруживаю «мысли Бога», его модусы... и, наоборот, это значит, что Бог существует, или что это и есть его существование (т.е. как ткань, сеть, структура опыта), а не еще отдельно в виде особого предмета (к чему как раз термин «существование» был бы не применим в силу законов, на основе которых сам термин «существование» введен). В этом смысле именно сущность несет существование (вернее, нечто, что лишь потом, после индивидуации, различается на сущность и существование). И чтобы мыслить так, как есть, нужно быть — первичной достоверностью является собранный субъект (вертикальный субъект, тот, который от Него, а не от природы). В этом смысле Бог (т.е. все, что введено с отсылкой к нему, — максимально мыслимое) и запрашивает мое существование, содержит его (как существование наблюдаемых вещей) в сущностях и воспроизводит его в них. Декарт против Бога как объекта и вещи»⁸¹. И Вл. Соловьев тоже против трактовки Бога как объекта: ведь сущее в себе никогда не может «перейти в бытие, превратиться в объект» [II I, 336]. Но насколько различно при этом необъектное понимание Бога в философии всеединства и в трансцендентализме, насколько различно тут и там понимание соотношения категорий субъекта, объекта, бытия и сущности, мы увидим в дальнейшем. Трансцендентализм вообще снимает столь важную для Вл. Соловьева проблему первообъекта, как и проблему первосущества, заменяя ее проблемой сознания, во многом сопоставимую с проблемой жизни. И для Вл. Соловьева человеческая жизнь — это то, что должно быть претворено в духовное тело, и это претворение «должно совершаться как наше свободное и сознательное действие и должно производить тело, пронизаемое и послушное нашему духу» [III, 62]. Сами жизненные формы для него столь же неопределимы, как неопределимо и понятие Бога. Сознание, жизнь и Бог открываются нам в состояниях вдохновения и умственного созерцания, но чем глубже и универсальнее идеи, описывающие каждый элемент этой триады, «тем менее возможно их

непосредственное созерцание для человека» [II 1, 319]. И это справедливо как для системы цельного знания, как и для трансцендентальной философии.

Но о Боге, с точки зрения трансцендентализма, нельзя сказать то, что говорит о нем Вл. Соловьев, а именно, что он существует, ибо это будет означать, что мы о нем говорим так же, как говорим о существовании объектов, а против этого — и сам Вл. Соловьев, который прекрасно осознает, что зависимость между божественным и земным иногда ошибочно относят «к самому существованию» [там же, 314], в то время как действительное их отношение есть отношение проявления. Находясь в рамках трансцендентализма, следовало бы сказать, что в онтологической терминологии разговор о Боге невозможен в принципе: по истине существует только Бог, только в нем выполняется принцип тождества бытия и истины, только его собственноличное бытие и возможно, и ничто, кроме Него, не имеет в себе энергии существования и существовать само по себе не может: мы есть постольку, поскольку являемся онтологической частью Бога, имеем его в опыте своей жизни, и «то, что называется Богом, находится в составе ткани нашего опыта. Наш опыт складывается и устроен так, что сказать, будто отдельно от него существует еще предмет, называемый Богом, нельзя, просто по законам того, как строится наша терминология. К Богу неприменимо понятие существования, ибо в строгом смысле только Он и существует». Претензия как бы смотреть глазами Бога «не только является богохульством, но и содержит в себе безграмотную догматическую посылку, что то, как мир в конечном счете может человеку представиться, и есть единственный (в абсолютном смысле), вменяемый Богу. Но «кто мы такие?»... Мы существуем! — и это имеет необратимые последствия, все выглядит иначе и накладывает ограничение (раз уж ты меня создал...), и теперь уже мир (Бог) не может порождать непонимающее его существо: достаточно этому существу заниматься тем, что оно может воспринимать и чего не может,.. а не разгляды-

вать непроницаемые замыслы Бога»⁸². Говорить о Боге в терминах нашей онтологии (а другой онтологии мы не знаем) мы не имеем права. Один он является автором онтологических форм, и существование всего остального, собственно, и держится на Нем, и если наше бытие, наш онтологический опыт как элементы этого остального существования мы помыслим так, что наряду с ними поместим еще какую-то онтологическую вещь, называемую Богом, то мы тем самым создадим картинку, незаконно удваивающую Его: один фрагмент этой картинки будет изображать его как фигуру онтологическую, а другой — как фигуру эмпирическую. Такой образ как раз и проступает в теории цельного знания — в период написания «Философских начал цельного знания» Вл. Соловьев еще слишком молод, чтобы понять декартовское: *страх Божий — начало познания*.

Для трансцендентального философствования важнейшее значение имеет принцип «*cogito ergo sum*», в котором Вл. Соловьев видит знак поглощения разумом своего предмета, независимости разума от внешнего подтверждения: он самодостаточен, заключая в самом себе основание своей достоверности. Н. Бердяев даже находит у Вл. Соловьева оригинальную гносеологию, существенно отличную от той, что строится на декартовском *cogito*. «Не я мыслю, мы мыслим, т.е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь»⁸³. Картезианство, утвердившее принцип априорного познания истинно сущего, знаменует собой подчинение разуму внешнего непосредственного бытия, сведение существенного содержания всего существующего к мышлению. У его последователей «все существующее совпало с сознанием субъекта» [II 1, 53]. Но такая трактовка интеллектуального ядра трансцендентализма по меньшей мере некорректна. Тавтология «я мыслю, следовательно, существую» не имеет ничего общего с принципом поглощения бытия разумом или выведением факта существования из акта мышления. Французский философ обосновывает принцип субъективной достоверности в ка-

честве пропедевтического введения в онтологию, «однако в действительности сама эта субъективная достоверность держится у Декарта онтологическим доказательством бытия Бога; последнее как раз и служит залогом истинности как принципа «мыслю, следовательно существую», так и всего того, чему эта истина служит в свою очередь фундаментом. Построенная на этом фундаменте онтология (учение о субстанциях) задним числом обосновывает и возможность истинного знания, вначале подвергнутого сомнению»⁸⁴. Декартовский тезис *cogito* — это онтологический тезис, тезис о таком существовании, которое так же, как и внутрибожественное бытие, не нуждается в каком-либо доказательстве, образуя, как показано в современных исследованиях, некую метафизическую материю, некий онтологический эксперимент, проводя который мы узнаем, что значит существовать лично. Но как соотносятся с тезисом *cogito* все перечисляемые Вл. Соловьевым акты осуществления «я»: «я есмь», «я желаю», «я мыслю», «я чувствую»? К смыслу этого тезиса близко подходят рассуждения Вл. Соловьева, поясняющие триаду сущее, бытие, сущность на примере феномена человеческого Я. Эти рассуждения начинаются с полагания второй части декартовского тезиса — *я есмь*. В интерпретации Вл. Соловьева в этом утверждении подразумевается прежде всего субъект бытия, в то время как у Декарта *cogito* не символизирует никакого субъекта. Далее в этом утверждении подразумевается соответствующий образ бытия, в ткани которого как бы переворачивается декартовский тезис: «...*я есмь* значит здесь *я мыслю*» [II I, 359], но эта перестановка слагаемых в корне меняет смысл декартовского тезиса, сводя его к простой констатации того, что для того, чтобы мыслить, нужно существовать: как говорит Вл. Соловьев, «мое сознание уже предполагает меня». Такая констатация является явно заниженной трактовкой открытия Декарта — открытия универсалии, всеобщей предпосылки любого философствования, в соответствии с которой необходимость существования есть необходимость

создания себя, есть необходимость онтологии усилия, затрачиваемого на это созидание, универсалии, указывающей на то, какие условия и сцепления конституировали через опыт чистого сознания явление человека как такового. Следствием такой трактовки является не выяснение условий такого созидания, как у Декарта, а сближение онтологических и интенциональных структур, продумывание предметной направленности мышления, осознание необходимости интенциональности: «...я должен мыслить о *чем-нибудь*» [там же, 360]. У французского же философа тут разворачивается сама ситуация мысли: «...нет интервала между явлением ее в моем состоянии сознания и тем, как она есть на самом деле, то есть тем, о чем эта мысль. Мы не путем опосредований приходим к тому, о чем она, поскольку нет интервала. Кстати говоря, на неинтервальность внутри самого акта мышления указывает и постулат Декарта: *Cogito ergo sum...* Это не дедукция, не доказательство существования (ведь Декарт предупреждал, что это не силлогизм, хотя там присутствует слово *ergo* — «следовательно»), а интуиция; Кант впоследствии назовет эту фразу тавтологией. Это и есть живая точка, живая мысль... Всегда уже в мире свершились и сцепились определенные действия, и в силу этих с большой скоростью совершившихся действий, которыми мы движемся в сознании, это живое знание уже покрылось какой-то конструкцией, и нам бывает трудно или невозможно — на это может уйти вся жизнь — найти себя, установить тождество с самим собой»⁵⁵, то есть найти себя как личность.

Категориальная триада — сущее, сущность, бытие (бытие не в смысле акта, а модуса существования, ибо акт существования в своей непосредственности алогичен, хотя алогичность непосредственной действительности, конечно же, не означает отрицания самого факта ее существования) — задает универсальную модель для описания не только мира, но и всего надмирного в терминах логики. В онтологии Вл. Соловьева ощущается какая-то мистерия жизни, в которой органично переплетаются свойства бытия, движения,

энергии, самосознания, эмоционально-волевой активности сущего. Отсюда становятся понятны внутренние мотивы обращения русского философа и к тому, что можно назвать символом, скрывающим плавное перетекание идеальной мысли в существование, и к цельному знанию, которое в иной терминологии можно охарактеризовать как структуру для описания «области отношений полноты и совершенства, которая не слагается по частям и неотделима от актов, выполняемых только в некотором существовании, а не в идеальной мысли». Человек «должен быть собран, и тогда в этой точке пройдет контакт и распространение жизни и сознания как живого. Распространение некоего существования. Знание — не какая-нибудь ментальная картинка в голове, знание есть некое бытийствующее сознание»⁸⁶. Точно так же и цельное знание — это не просто то, что объемлет предметные сферы теологии, философии и науки, эта его содержательная сторона дополнена своего рода онтологией этого знания как понимания и действия того, что есть поистине, то есть сущего, как «действия высшей духовной реальности на сознание человека» [1 2, 172], и в такого рода понимании синтезированы элементы жизни и знания, которые выступают «необходимыми органами или средствами одной цельной жизни» [там же, 213]. Рассмотренное с этой стороны цельное знание есть область действия этих органов или, по другой терминологии, область действия знания самим фактом своего существования.

Возвращаясь же к вопросу о теоретической структуре цельного знания, можно сказать, что это структура знания о том живом целом, каждая часть которого есть отражение всех друг частей: малейшее содержит в себе большее — «небо в чашечке цветка». Это структура знания о том всецелом, к которому стремился еще Кант, чьи метафизические усилия были направлены на решение трансцендентальных задач разума. Развивая идею архитектоники чистого разума, он задавался целью представить весь массив знания системно, то есть как единство многообразных знаний, связанных од-

ной идеей. Эта идея мыслилась им как «понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга»⁸⁷. Кант говорит о знании как о чем-то, что имеет место в мире по законам самого же мира. У Вл. Соловьева же меняется сама оптика рассмотрения системности знания: его интересует не столько топология знания, сколько его структурно-предметная сторона, его духовный исток. Еще Леонардо да Винчи определял знание не как познание внешних вещей, а как *углубление духа*. И потому цельная форма знания, на обоснование которой ориентирована философия Вл. Соловьева, развивает кантовскую идею системности знания только в одном направлении, а именно в направлении теории активного синтеза и координации философии, теологии и науки. Одновременно русский философ выходит на онтологическую трактовку этого знания как живого состояния. Указанному синтезу в самой философии соответствует ее высшее состояние — состояние более узкого синтеза мистицизма, рационализма и эмпиризма. Здесь духовное переживание как бы сосредоточивается внутри себя и растет, как живое, произвольно шевелится в тайне роста. Мистика как средоточие философского рационализма, захваченного активностью синтеза с эмпиризмом, дополнительного эмфатическим знанием — таков образ цельного знания у Вл. Соловьева, в структуре которого философ пока не прописывает идею личностной точки, берущей на себя и обеспечивающей когнитивную полноту.

Вопрос о возможности цельного знания ставится у Вл. Соловьева вместе с другим — а именно: *что есть по истине?* Первый вопрос решается им в духе традиции онтологического обоснования знания, и поэтому вполне закономерно его обращение к всеединому началу всего существующего, которое мы можем знать не непосредственно, а лишь опосредованно, через знание его проявлений, духовной по своей сути действительности как предпосылки нашего сознания, существующей независимо от него, через знание его

объективного выражения, через знание онтологических реалий сущего. Сущность цельного знания, как оно дается человеку, в том, чтобы знать истинно-сущее в своем незнании. В структуре онтологии Вл. Соловьева выделяется слой априорных определений сущего, феноменологического описания его действительных проявлений и интегративных измерений процесса воссоединения сущего с его объективным выражением, с положенной им действительностью в актуальном единстве. Метафизику знания у Вл. Соловьева схематично представляет следующая таблица категорий [II 1, 378]:

1) Сущее (Абсолютное)	2) Бытие (Логос)	3) Сущность (Идея)
1) Абсолютное.....Дух 2) Логос.....Ум 3) Идея.....Душа	Воля Представление Чувство	Благо Истина Красота

И весь дальнейший анализ можно рассматривать как комментарий к этой категориальной матрице цельного знания. При этом мы уделим основное внимание тем проблемным узлам, которые имеют принципиальное значение для эстетической концепции Вл. Соловьева.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ГОЛОС БУДУЩЕГО

Онтология всеединства представлялась ее автору как некий опыт бытия, хотя в действительности в рамках «Философских начал цельного знания» у него получился опыт бытия мысли, стремящейся к строгому удержанию понятия Бога, трансцендентных основоположений, которые, согласно И. Канту, суть «основоположения... гармонии разума с самим собой»⁸⁸, опыт символического осознания трансцендентности личности. Своеобразие онтологического переживания Бога и мира связано у Вл. Соловьева прежде всего с включением в структуры этого переживания категории сущего — исходной для цельной онтологии, которую ранее не удавалось построить, как полагает русский мыслитель, разобщенными усилиями философов, богословов, мистиков, ученых, и поскольку в рамках ее будет выясняться, как сущее может стать эстетически сущим или как возможно эстетически сущее, то в эстетике Вл. Соловьева ничего нельзя понять, не разобравшись в самой метафизике сущего, в том онтологическом повороте, который совершает эта философия.

Видимый нами мир, рассуждает Вл. Соловьев, имеет своего рода метафизическую подкладку (подлинную основу), их отношение друг к другу мыслимо не как отношение безусловной отдельности, структура которой задается в кантовской трактовке отношения этого метафизического мира как вещи в себе к явлениям, а как отношение соответствия, структура которого рождает понимание вещи в себе как внутренней причины явления. Там, где Канту видится ноу-

менальный мир «вещи в себе», Вл. Соловьеву, как и многим другим «русским мыслителям сияет свет откровенной истины. Там, где кантовский чистый (теоретический) разум как бы повисает в воздухе безосновности, русские мыслители обретают абсолютную сверхразумную основу и «припоминают», что всегда уже на ней стояли. Словом, там, где Кант путем критики научного (в строгом, новоевропейском смысле слова) разума входит в сферу собственно философии, русские мыслители становятся теософами, софиологами, богословами. Изменяется сама ориентация мысли, ее центр переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе, которая подлежит раскрытию, разъяснению, членораздельному выговариванию в логосе уже не философского (томящегося по мудрости), а теософского разума»⁸⁹. Интеллектуализируя, как сказал бы Кант, явление, Вл. Соловьев видит в нем не просто отложение идеальной деятельности творчески мыслящего субъекта, а действие самой вещи в себе. То есть здесь эта метафизическая подкладка как действительная основа феноменального бытия, вступающая в отношение к нему как к своему другому, понимается как в себе сущий субъект, являющийся в явлении, но никогда не совпадающий с ним целиком, не переходящий полностью в явление или, что тоже для Вл. Соловьева, в понимание.

Допуская такой субъект, недопустимо, с точки зрения Вл. Соловьева, умалять значение понятия субстанции и выпячивать категории отношения и функциональной зависимости, как это происходит у некоторых представителей новоевропейской философии. Тем более недопустимо метафизически отрицать саму субстанцию, как это делает Гегель, в системе которого «не может быть ничего непосредственно, субстанционально существующего» [II I, 57]. В его учении Вл. Соловьев находит изъян, заключающийся в гипостазировании понятия, в оборачивании понятия в свою противоположность. Отрицание закона тождества запускает механизм превращения логических определений мышления в

чистые абсолютные формы, в нечто независимо существующее, отвлекающееся от того субъекта, предикатом которого и являются эти логические определения. И если в рамках гегелевского панлогизма еще можно помыслить, скажем, понятие *единства*, то для мышления о *едином* тут закрыты всякие возможности. Для Вл. Соловьева же логические определения («единство» и т.д.) есть не что иное, как предикаты сущего (единого), и как таковые они не изначальны, а производны, относительно, за ними стоит субстанциональное понятие — понятие безусловного субъекта. Уже Кант связывает всеединство как предмет трансцендентальной философии с идеей личности. «Мыслить Единое и Все в Одном, — писал Кант, — есть идеалистический акт, т.е. предмет этой идеи, созданной чистым разумом, представляет собой в том, что касается существования, все же лишь беспредметное понятие. — Однако в морально//практическом эта идея обладает действительностью в силу *личности*, которая тождественно входит в ее понятие»⁹⁰. Этот трансцендентальный пассаж во многом объясняет движение мысли Вл. Соловьева на завершающем этапе обоснования теории цельного знания.

Вл. Соловьев достаточно проницателен в изложении сути гегелевского рационализма, в котором нет места субстанции, тому, что тождественно субстанционально или по существованию (*existentia*), взятому со стороны его предельных оснований, — существованию постоянному, ни от чего не зависимому, самостоятельному. Вл. Соловьев разделяет шеллинговскую критику гегелевской диалектики как методологии устранения действительного существования и свою собственную — положительную — диалектику мыслит как метод, который «отождествляет себя (наше чистое мышление) с голосом сущего лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованию* или *материально*; она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тождественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее такие же) определения, кото-

рые мы диалектически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе в его собственной действительности, как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности перее всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умозерцании» [там же, 342]. Гегель растворил субстанциональный элемент в отношениях, а вместе с ним растворились и относящиеся, члены отношения, т.е. сами сущие или реальные, а не логические субъекты отношений. А между тем именно от этих сущих логические определения получают свою действительность, а последние привносят в субстанциональное содержание форму, подводят его под определенность понятия, в рамках которого и замкнута философия Гегеля. И потому реальный «субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия, как одна из форм логического бытия, а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих, отношения без относящихся. В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противоположное, и констатирование этого тождества или безразличия противоположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики» [там же, 395].

Итак, критикуя Гегеля за отказ от онтологического понимания субстанции (впоследствии он несколько смягчит собственную критическую позицию — «по Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом, и если он делал особенное ударение на термине «становится», то из этого не следует, чтобы он отрицал два другие; он устранял только их отдельность» [VIII 2, 438]) и превращение ее лишь в момент развития идеи, а не бытия, молодой Вл. Соловьев вскрывает самые уязвимые

места гегелевской методологии, связанные со спецификой подхода к обоснованию тождества противоположностей через утверждение неистинности закона тождества. Такое утверждение есть для Вл. Соловьева закономерное следствие принципа отвлеченного рационализма. В силу введенного тождества тождества и нетождества в гегелевской философии царит дух отрицания, дух отрицательного разума. Вот почему Гегель признает началом, которое остается всецело имманентным дальнейшим определениям его системы, именно чистое бытие, которое, как неопределенно непосредственное, есть ничто. «Под *бытием*, с которого Гегель начинает свою логику, он понимает не способ или модус самоположения сверхсущего (в каком смысле бытие есть одно из основных и положительных определений), а только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее; в этом смысле бытие имеет, очевидно, характер чисто относительный, и совершенно отрицательный, вследствие чего и равняется понятию *ничто*» [II I, 395].

В противовес этому гегелевскому духу отрицания, растворившему все существующее в диалектическом развитии понятия, Вл. Соловьев осуществляет резкий поворот к ключевому для античности понятию бытия как неизменного пребывания и связанного с ним сущего и субстанции (сущности) и кладет в основание своей системы некое положительное, утверждающее начало бытия — форму действительно, субстанционально существующего. Он обозначает его термином *сущее*, которому предиктировано само существование. Но делая этот онтологический шаг, Вл. Соловьев фактически имеет в виду фундаментальные свойства знания, а именно такое его свойство, как предикация⁹¹. Вл. Соловьев держится классического принципа, согласно которому мышление онтологически определяется мыслимым. Тем не менее у него под видом онтологической атрибуции сущего фактически вводится фундаментальное свойство знания. Правда, следует сразу же заметить, что вопрос о бытии, ко-

торое высказывает то, что представляет собой субъект, является довольно-таки спорным. Ограничимся в этой связи лишь одним рассуждением Гегеля. Анализируя суждение, тождественное тому, которое мы встречаем у Вл. Соловьева, а именно «*Бог есть бытие*», Гегель отмечает, что здесь предикат «имеет субстанциональное значение, в котором субъект расплывается. «Бытие» здесь должно быть не предикатом, а сущностью; благодаря этому Бог как будто перестает быть тем, что он есть по месту, которое он занимает в предложении, т.е. устойчивым субъектом. — Мышление, вместо того, чтобы идти дальше, переходя от субъекта к предикату, чувствует себя (поскольку субъект пропадает) скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его...»⁹². И это только один голос в споре о бытии как предикате сущего.

Итак, из признания бытия неизбежно следует вывод о существовании сущего. Сущее у Вл. Соловьева — это нечто близкое тому, что у Канта и Гегеля называлось субстанцией-субъектом. Этот, как определял его Кант, первый субъект и есть то, что Вл. Соловьев понимает как сущее (сверхсущее), то есть реальный субъект, обладающий всем бытием, которое является ничем иным, как предикатом сущего или личного Бога. Анализ сущего в философии всеединства как раз и направлен на то, чтобы выяснить, как возможно взаимопроникновение субъективности и субстанциональности. Вводя это понятие, Вл. Соловьев одновременно воспроизводит и шеллинговскую идею собственной личности Бога как условия его существования. Исходное начало философии Вл. Соловьева — субъект, а не бытие (как чистое понятие), из которого исходит философия Гегеля. Эта субъективная реальность стоит вне какой бы то ни было зависимости от нашего сознания, к ее пониманию невозможно подойти с гегелевским принципом тождества мышления и бытия, которое (бытие) по существу отрицается этим принципом. Ведь «Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендент-

ным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или собственно совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет... к абсолютному скептицизму и абсурду» [II I, 342].

Вслед за Кантом и Гегелем Вл. Соловьев переходит от философии субстанции к метафизике живой субстанции или метафизике субъекта, только речь идет у них о разных субъектах. Как и у Канта, субъект у Вл. Соловьева ни для чего не может быть предикатом. Суждение о сущем — это всегда отношение тождества между субъектом и бытием, поскольку оно есть его предикат, но одновременно и отношение различия, поскольку субъект шире предиката, он есть начало всякого бытия, всей онтологической полноты независимой реальности за пределами уже нашего субъекта, бытие познавательных форм которого может соответствовать этой реальности, но такое соответствие мыслимо, если мы не признаем за ними их безусловной субъективности, если избегаем трактовок самого смысла познания в духе отвлеченного рационализма и эмпиризма. Ведь дать предикат истины, считает Вл. Соловьев, можно лишь тому познанию, логические и эмпирические структуры которого соединены органической связью, которую нельзя вывести из существа каждой отдельно взятой структуры, ибо «из эмпирического содержания нашего познания самого по себе никак не вытекает его логичность, и из логической формы познания никак не вытекает его реальность» [там же, 331]. Эта органическая связь предполагает третье — ни логическое, ни эмпирическое, ни реальное, ни идеальное, а абсолютное начало, трансцендентную по отношению ко всем этим феноменам субстанцию, как она существует сама по себе. В самих состояниях нашего сознания Вл. Соловьев усматривает то, через что только и может познаваться абсолют.

Русский философ движется в сторону мистически ориентированной онтологии, к признанию учения о полноте собственной живой действительности трансцендентного абсолюта, его безусловного существования, к признанию «всеединого начало всего существующего» [там же, 142], которое в действительности есть безначальное начало. Вся философия Вл. Соловьева насыщена обращениями к этому объективно-онтологическому смыслу метафизического первоначала, это начало мы не можем знать непосредственно, но можем знать опосредованно, а именно знать его в его проявленной действительности, которая имеет духовный характер, и эта опосредованная духовная действительность существует независимо от нашего сознания, она первее его. И в этом смысле называться онтологией может только то, что является теологией и ее ответвлениями.

То есть здесь мы имеем дело с воспроизведением мировоззренческой установки, связанной с принципом «абсолютного наблюдателя» [там же, 319], предполагающим возможность наблюдения мира с некоторой привилегированной, абсолютной точки зрения, открывающей безусловные начала и основания вещей, их сущности, «сообщающей этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание» [там же, 303]. Такая установка, приобщающая мышление к первоначалам, заменяется у Канта релятивистской онтологией, в которой место первоначала занимает отношение (соотнесенность всей эмпирии с трансцендентальным субъектом), а сам онтологический способ обоснования знания элиминируется. «Тем самым Кант осуществляет своего рода переворот в философии, рассматривая познание как деятельность, протекающую по своим собственным законам. Впервые не характер и структура познаваемой субстанции, а специфика познающего субъекта рассматривается как главный, определяющий способ познания и конструирующий предмет знания... Кант анализирует структуру субъекта не для того, чтобы вскрыть источники заблуждений, а, напротив, чтобы решить вопрос, что та-

кое истинное знание»⁹³. Для решения вопроса о том, что такое истинное или цельное знание анализирует структуру субъекта и Вл. Соловьев, только у него это не структура, как у Канта, трансцендентального субъекта, конституирующего саму предметность, которая в силу неосознанности акта по ее построению в рассудке кажется вещью в себе, а структура субъекта трансцендентного, обуславливающая объективность знания. В самом субъекте русский философ различает как бы три уровня — эмпирический, трансцендентальный (трактуя его как создаваемый мышлением универсальный ум) и трансцендентный субъект или сущее. В отличие от этого то сущее, которое имеет в виду Кант, существует в мире опыта, и оно может быть только явлением; принципиальное значение для него имеет вопрос об отношении вещи в себе и явления, и потому во взгляде на один и тот же предмет сознание как бы множится, выполняясь в двух различных системах отсчета — чувственно-рассудочной, усматривающей в нем только предмет опыта, и разумной, мыслящей этот предмет выходящим за пределы опыта, то есть в эмпирической и трансцендентальной системах отсчета. И именно «трансцендентальное понятие разума всегда относится к абсолютной целокупности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном»⁹⁴.

Русский же философ считает, что сама пропорция между вещью в себе и явлением строится у Канта таким образом, что первая предстает чем-то неявляющимся, непознаваемым, познаваемо лишь второе. Это пропорция безусловного дуализма между вещью в себе и явлением. Но у Канта пропорции между ними не может быть в принципе. Здесь мы сталкиваемся у Вл. Соловьева с непониманием того, что действительно имел в виду И. Кант под «вещью в себе» и «явлением». Тень Гегеля, отвергавшего кантовское представление о несводимости бытия к логике и трактовавшего это бытие именно как вещь в себе, которой противостоят структуры рассудочного мышления, — эта тень ложится на соловьевское отношение к Канту, и вместо основательного ана-

лиза системы критицизма русский философ начинает отыскивать у него предвзятые идеи, противоречия (некоторые из зафиксированных им противоречий всплывают и в современных критических оценках философии Канта), переходить к упрекам в неточности постановки логических вопросов, в использовании фигуральных выражений, которые якобы имеют место у Канта. В чем причины такого непонимания? Трудно ответить на этот вопрос, да это и не задача настоящего исследования. Укажем лишь на некоторые моменты, которые могут в известной степени прояснить эту ситуацию непонимания.

Структуры нашего понимания мира нельзя приписать структурам самого мира, так же как у Вл. Соловьева проявления сущего могут внутри себя не иметь ничего общего с тем, как они предстают самому сущему. Проявление — это другое, а не то, каким видит себя сущее. Судить о сущем по его действиям-проявлениям может только тот, кому оно непосредственно открыто; оно «доступно только взору, находящемуся в том (абсолютном — *Н.К.*) центре» [II 1, 319]. И действительно, сущее ведь отличается от своих проявлений и проявляется независимо от прикрепления категорий, извлеченных из проявленного мира, независимо от его описания метафизическими субъектами — духом, умом, душой. Ни для И.Канта, ни для Вл. Соловьева чистая активность вещи в себе или сущего в себе не тождественна проявленному миру. Кантовская поуменальная онтология, во многом близкая к апофатической теологии, ориентирована на то, что можно мыслить, но не знать. И за Кантом следует Вл. Соловьев, когда говорит, что «наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии», «не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности» [там же, 325], существующей до всякого проявления. Ибо, с точки зрения Канта, полагание области внешнего присутствия элементов внутреннего определения субстанции «равносильно тому, как если бы мы сказали: Бог внутренне присутствует во всех сотворенных

Им вещах деятельностью сохранения их, и, стало быть, тот, кто делит на части много сотворенных вещей, делит и Бога, так как делит область Его присутствия; но ничего более нелепого сказать, конечно, нельзя»⁹⁵. Чистая активность или подлинное бытие, которое полностью определено из самого себя, его внутренняя действительность и есть, с точки зрения Канта, вещь в себе. Или, если говорить о ней в терминологии Вл. Соловьева, сущее в себе, то есть *нечто*, что является осуществлением попытки взглянуть из самой внутренней действительности, направить взор, находящийся в абсолютно-сущем, на его собственное творение, на собственное проявление его активности, породившей мир. Но с определенного момента у И. Канта и Вл. Соловьева это *нечто* начинает трактоваться по-разному. Мы не собираемся перечислять различия в позициях немецкого и русского философа, фиксировать их гносеологические расхождения, но какие-то важные для понимания эстетической концепции всеединства сопоставления необходимо все же провести. Как справедливо отмечает современный исследователь, не столь уж и сложно, анализируя философские системы И. Канта и Вл. Соловьева, осуществить выбор сферы и предмета сопоставления, «труднее выявить и объяснить основание расхождений, указать ту почву, на которой могли бы идти не распри, не взаимные опровержения, отваживающие от имманентного понимания каждой из сторон другой стороны, а именно взаимопонимание и плодотворный диалог»⁹⁶.

Вещь в себе, которую Вл. Соловьев подводит в качестве предмета для рассуждений, не может быть таким предметом в принципе, ибо она есть не что иное, как граница, до которой в состоянии дойти человеческий разум и которую русский философ с такой легкостью позволяет себе переступить. Для Канта присутствующий в философии всеединства термин «сущее», взятый в отношении к такой чистой действительности, ничего общего не имеющей с тем, как она предстает чувственно наблюдающему существу, был бы проявлением агностицизма по отношению к миру человечес-

кого восприятия. В современной же философии трактовка того, что Вл. Соловьев называет сущим, еще более усложнилась. Не само сущее, но наше отношение к нему или то, что в философии неокантианства выступает как ценности, есть в действительности не что иное, как «реальные события, события бытия, а не ценности, не наше оценивающее отношение к ним. Не эмпирические события, а события бытия. Ведь ценности всегда являют какие-то наши головные или сердечные устремления и предпочтения. Но каждый раз возникает вопрос: а есть ли у нас сила на них, деятельная сила? И есть ли у нас форма на то, чтобы реализовать их? Реализовать так, чтобы случилось событие; не хотеть быть добрым, а участвовать в событии добра... Необходимы области существования, включающие в себя человека как субъекта, которые строятся самим субъектом и он участвует в их построении так, что в каждой точке происходящих событий он может сказать о себе: я мыслю, я существую». Поэтому-то и «к сознанию применим термин существование»⁹⁷.

Действие вещи в себе в нас мы не можем сделать объектом познающей мысли, потому что это означало бы дать ей пространственную артикуляцию, уже имея для этого и разрешающее созерцание, и, следовательно, познавать не то, что мы собирались познавать. А то, что представлено в познании, что взято в категориях «количество», «отношение» и т.д., это и есть проявленное, это и есть реальный мир, который является таковым лишь на определенных условиях. И тут опять точки зрения И.Канта и Вл. Соловьева где-то сходятся, поскольку русский философ трактует бытие как явление, трактует не без влияния А.Шопенгауэра, для которого реальность и есть представление «вещи в себе» — этой трансцендентной силы бытия или воли. Указывая на тождество реальности и явления, Вл. Соловьев подчеркивает, что «всякое действительное бытие есть явление, и кроме явления нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы явление было все. Это следовало бы лишь в том случае, если бы бытие было все. Но кроме бытия есть сущее,

без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление» [II I, 335].

Для Вл. Соловьева, как и для Канта, условиями высказывания о реальном мире являются, во-первых, форма, и во-вторых, индивиды (для И. Канта это индивидулирующее мир созерцание, для Вл. Соловьева — особенное существо, личность, которой изнутри пронизан мир, личность, данная до появления мира и рождения человеческого опыта относительно мира). Но для Канта тот мир, который надстроился над миром его категориального описания, это и есть вещь в себе или какой-то виртуальный мир, еще не определившийся в нашем восприятии, мир независимый, который мы принимаем, не зная его. Эту вещь в себе следует устранить, чтобы освободить место для проявления познавательных возможностей человека, и к рассуждениям Вл. Соловьева о ней (вернее, о сущем в себе) И. Кант отнесся бы как к проявлениям стремления к феноменализации трансцендентного, стремления наглядно представить невидимое. Именно это стремление дает о себе знать, когда Вл. Соловьев рассуждает о лицах Святом Троицы. То есть о новозаветных явлениях он судит в терминах «сущее в себе», «самосущее», «чистая активность» и т.д. Для него божественная пластина уже проявлена, скрытое изображение стало видимым и теперь можно обсуждать тот или иной христианский догмат, скажем, о Христе как воплощении Бога. Но для Канта-то очевидно, что при обсуждении этого проявления вся проблема в том и состоит, как войти в этот невидимый светочувствительный слой, воспринять его, а затем совершить превращение, сканировав скрытый слой и представив его наглядно. Да, божественная пластина действительно проявлена, уже было слово, был свет, была Благая Весть, то есть там — в невидимом — все уже случилось, уже состоялись все превращения и теперь мы перед чем-то неделимым, целостным. Вл. Соловьев как-то слишком легко обходит кантовскую проблему: как «правильно постичь идею цело-

го»⁹⁸. Но решая проблему условий знания о целом, важно не впадать в то, что кантоведы называют фанатизмом знания. Не находя для себя никаких ограничений, русский философ начинает, как сказал бы Кант, плутать по умпостигаемому миру, переходя к рассуждениям о том, как можно быть единым Богом и одновременно быть в трех лицах. Кант налагает запрет на разного рода явления, возникающие в таких плутаниях, в том числе и на появляющийся там язык, то есть он запрещает сам язык, на котором Вл. Соловьев пытается теоретически рассуждать о евангельских явлениях — отсюда понятна столь резкая критика Канта в философии всеединства.

Как же вводится понятие сущего в сами «основания положительной метафизики в сознании» [IV 7, 166]? Это введение напоминает некий рефлексивный акт, акт непосредственный и вместе с тем различительный, что можно соотнести с современными представлениями о сознании как дифференциале, как различении, то есть об «онтологически укорененном сознании, а не какой-нибудь субъективности. Это некоторая, так сказать, космологическая постоянная, имеющая онтологический статус»⁹⁹. Различительный акт указывает на необходимость такого предельного понятия как сущее, которое уже у Аристотеля выступало как тождественное и одно-природное с единым. Оно предельно в том смысле, что за ним нет других понятий, к которым примыкала бы непосредственно сама познавательная реальность, представление о которой дается самим предельным понятием. У Канта достижение такого представления называется различительностью, непосредственная же различительность обозначает состояние, связанное с нахождением на пределе. Кант приписывает непосредственную различительность форме, во-первых, формам созерцания — пространству и времени, этим понимаемым и различительным существам, которые не имеют для себя референта в мире и дают понимание и различение самим фактом своего чувственно-духовного существования, и во-вторых, транс-

цендентальной апперцепции. У Вл. Соловьева сущее тоже производит различительное понимание — и не чего-то другого, а самого себя, так что «нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения, — должно познать его осуществление в другом» [II 1, 348], то есть познать его со стороны того, как оно создает иное, творит его. Это различие прежде всего между тем, что принадлежит сущему, а что принадлежит бытию. Они различны постольку, поскольку только в качестве различного мы можем ясно представлять и сущее и бытие, природу и того и другого, можем понимать их, только удерживая симметрию этих различий. Если сущее мы можем понимать, только удерживая его отличие от бытия, а бытие — только удерживая его отличие от сущего, то они различны. Голос сущего — это для Вл. Соловьева в известном смысле звучание сознания как целого, существовать в котором и означает различествовать. Сознание — это такая же различенность, какой является и мир. Сущее порождает различия, и сама эта различенность и есть мир, но одновременна и наше сознание как предельная различенность, как то, что Вл. Соловьев называет индивидуальным или различенным существом, которым может стать даже идея. Никакими понятиями нельзя изобрести это различие, ни из каких понятий оно не вытекает. А то, что непосредственно различительно, то и интуитивно, хотя об этой интуитивно воспринимаемой целостности возможно выносить универсальные суждения, имеющие значение для всех в любом месте и в любое время. То есть философ рассуждает о некоем источнике различения, сама идея которого срашена у него с некоторыми основаниями «личного самосознания и духовного сознания» [IV 2, 182]. Производя смысловую артикуляцию бытия и сущности, логически суммируя саму методологию отличия Бога от бытия, сущее одновременно синтезирует все многообразие связей между бытием и сущностью. Сама дистинкция сущего и бытия выступает у Вл. Соловьева условием исход-

ной метафизической задачи: так артикулировать Бога и бытие, чтобы это было артикуляцией любви, в акте которой творение и может иметь место. Сущее как производящее начало бытия, постоянно имеющее его в своих владениях, есть творец самой онтологичности, которая осуществляется в его поле всеми мыслимыми модальностями.

Категория сущего используется у Вл. Соловьева для обозначения онтологического абсолюта как сущности, первопричины и цели всех явленных и неявленных нам миров, по отношению к которому они выстраиваются в один иерархический ряд: мистические явления, явления психические и, наконец, как самые поверхностные, физические явления. «Сфера физического бытия, как внешнее периферическое единство и, следовательно, крайняя реализация сущего, и сфера психическая, как внутреннее посредство между центром и периферией, безусловно необходимы для полноты абсолютного бытия, и через признание этой необходимости свободная теософия избегает сентиментальной скудости одностороннего мистицизма, для которого *Natur ist Sünde, Geist ist Teufel* и который, не имея под собой никакой твердой почвы, вечно кружится в своем субъективном чувстве, тогда как истинный теософический мистицизм, основываясь на божественном начале, стремится провести его во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя дух и материю» [II 1, 315–316]. Сразу же заметим, что, например, для Канта соловьевское намерение основывать что-либо на самом божественном начале являлось бы не чем иным, как следом нарушения правил богомыслия. Но нам тут важен пока не историко-философский анализ этих установок, а то, что категория сущего служит для создания такой интегративной схемы онтологии, своего рода метафизики духовной телесности.

Сущее, рассматриваемое вне процессов своего осуществления, то есть рассматриваемое само по себе, представляет собой категорию, посредством которой можно, по мнению Вл. Соловьева, подойти к более глубокому пониманию

божественного начала. Такое понимание уже Шеллинг связывал с критикой тех «абстрактных систем, в которых личность вообще допущена быть не может»¹⁰⁰ в структуры рассмотрения абсолюта. Вопрос о сущем — это для Вл. Соловьева основной онтологический вопрос, и при его рассмотрении важно иметь в виду, что в «Философских началах цельного знания» речь идет не о проблеме творения, как скажем, у Шеллинга, который подходит к ней, как показывают исследователи, через «истолкование бытия как предиката... Если “быть” — предикат, который может осмысленно приписываться, значит, и к нему приложимы критерии эмфатического знания. Положительное знание предполагает не только то, что могло бы быть иным, нежели оно есть, но и то, что могло бы вообще ничего не быть. Вот почему Шеллинг вслед за Лейбницем и за сто лет до Хайдеггера делает главным для философии вопрос: “Почему есть нечто, а не ничто?”»¹⁰¹. Проблема нечто тоже будет занимать русского философа, но занимать в особой форме: само существование нечто доказывает существование двух потенциалов бытия в абсолютном — тезис, являющийся результатом грамотной философской работы с идеей личности, которой изнутри пронизан мир. В философском трактате молодого Вл. Соловьева речь идет об имманентной онтологии жизни абсолюта, об описании его внутреннего существования, и структуры такого описания в чем-то напоминают структуры христианского представления о Божественной Троице, хотя это представление здесь довольно-таки размыто.

Саму философию Вл. Соловьев мыслит как органическое развитие первоначального понятия об Абсолютном — предельном субъекте, содержательно охватывающем весь состав органической логики, философской логики жизни. В первой части настоящего исследования мы уже затрагивали вопрос о важности обращения к гегелевской «Науке логики» для прояснения смысла органического метода логического конструирования у Вл. Соловьева. Но не менее важно обратиться в этой связи и к «Феноменологии духа»

Гегеля, палитра которой решает являющуюся сторону знания, задачу построения систематической истории самосознания. Идеалистическую конструкцию для выполнения этой задачи немецкий философ находит в трансцендентальном идеализме Фихте и Шеллинга, инспирировавшем, по признанию Гегеля, появление новой — метафизической — логики. Сам же Гегель предпринимает попытку ее систематического развития, трактуя при этом логическую необходимость как *ритм органического целого*. Эта ритмика задает спекулятивный процесс *знакомства с Абсолютом, образ которого словно в отблеске явлен логическому мышлению*. Кроме того, введение единой логико-метафизической структуры субъективности означало и введение в анализ новых предметных областей — той же жизни, например. «Гегелевское внедрение понятия «жизнь» в философию имело как методологическое, так и системное значение. Оно означало прежде всего отказ от картезианско-кантовского пути движения мышления и предпочтение ему аристотелевского пути. Если для Декарта жизнь вообще не была исходным элементом, а у Канта она и вовсе имела произвольное значение (жизнь выступала как истина вещи), то для Аристотеля самодвижение жизни есть первоначальный, исходный элемент сущего, фундаментальная структура бытия. С опорой на эту аристотелевскую позицию Гегель и разворачивает свою спекулятивную философию, он начинает с вещи и ее категорий и ведет анализ через жизнь к духу». Указанное внедрение «имело значение конститутивного принципа, позволившего не только по-новому структурировать философию в рамках системы, но и с иных позиций определить само содержание логики и ее композиционную модель... Гегель действительно начинает свое движение по первому («аристотелевскому») пути, но вскоре возвращается назад и вновь устремляется вперед уже по второму («картезианско-кантовскому») пути. «Жизнь» появляется в феноменологии как истина вещи. Правда, Гегель не стремится осмыслить, чем является жизнь; но на выстраиваемой им лестнице гешталь-

тов для этого понятия не находится подходящего места. Скорее феномен жизни вводится в феноменологию только для того, чтобы самосознание могло выделиться на его фоне и таким образом утвердить себя как истину вещи. Само появление феномена жизни в сфере философии остается здесь неясным и даже просто дезавуируется»¹⁰². Нарисованная здесь картина интеллектуальных ориентаций Гегеля, связанных с вовлечением понятия жизни в структуры феноменологии духа, помогает развернуть панораму пусть и краткого, но во многом драматического движения мышления Вл. Соловьева к органической логике как философской дисциплине. Оттолкнувшись от аристотелевского образа, он устанавливает в качестве источника активности сверхсущего именно понятие жизни и затем вслед за трансцендентальным и гегелевским идеализмом выводит это понятие (синтезирующее, в его представлении, понятия пребывания и изменения) на уровень логической предпосылки для собственной теории абсолютной субъективности. Но если, в представлении русского философа, трансцендентальная логика закрывает доступ в область познания, а гегелевская логика лишена реального значения, то предпринятая им новая попытка ввести жизни в метафизическую логику в качестве ее конститутивного принципа, преследует цель найти такую позицию, чтобы можно было «выиграть реальность», но одновременно не «потерять всеобщий и необходимый характер познания» [II I, 330]: именно жизненные связи скрепляют структуры тех познавательных явлений, которым можно дать предикат истины и которые каким-то образом доставляют нам образ субъекта как сущего. Несмотря на всю неоднозначность указанной позиции, можно все-таки установить реальные соответствия между органической логикой и композиционным построением цельного знания.

Прежде всего органическая логика и цельное знание имеют один и тот же предмет — *tó óntos óv* (истинно-сущее, сверхсущее). На нашем мышлении о сущем всегда лежит ответ непознаваемого, и формулировать свою мысль о нем

мы должны с учетом ореола этой непознаваемости. И здесь Вл. Соловьев до какого-то момента следует святоотеческой традиции, говорившей о неизреченности, непостижимости Бога для человеческого ума, именно этот смысл вкладывался в выработанное этой традицией представление о *Боге как Ничто*. Но постепенно Вл. Соловьев переходит на язык другой традиции, традиции немецкой мистики, и начинает трактовать неизреченность как невыявленность, потенциальность. Использование категории *ничто* в сфере богопознания, может быть, столь важно для Вл. Соловьева именно потому, что она позволяет включить в философский язык для описания этой сферы понятие лица, личности. Ведь условие личности — это условие «некой пустоты, напряженной пустоты, которая тем действеннее и тем эффективнее, чем неопределеннее... Личность и есть пустота, а если уже есть что-то, то это уже не личность, а нечто классифицируемое, являющееся элементом номенклатуры»¹⁰³.

Вместе с тем в понимании Бога в философии всеединства ошутимы тональности апофатизма и катафатизма: хотя абсолютное как предмет цельного знания неопределимо, непознаваемо, хотя оно относится к ненаблюдаемому, лежащему за пределами отвлеченно мыслимых понятий миру, тем не менее именно этим непознаваемым и держится наше познание, и потому какое-то предварительное определение сущего, какое-то его понятие для нас возможно, то есть возможно познание трансцендентных отношений, но лишь постольку, поскольку оно не изначально, а вторично, рефлексивно, совершается по чисто логической схеме. Поскольку Абсолютное не есть бытие, то его следует признать непознаваемым, ибо познаваемо только то, что вступило в бытие. Вместе с тем только богопознание и возможно, ибо Абсолютное составляет единственный предмет познания по существу. Цельная идея его доступна только умозерцанию, основанному на вдохновении, которое представляет собой не что иное, как «действие высшей духовной реальности на сознание человека», а само «состояние вдохновенного со-

знания есть духовное зрение» [IV 7, 166—167]. С позиций трансцендентализма тут предпочтительнее было бы говорить о продуктивном трансцендентальном воображении (к способности воображения Вл. Соловьев будет обращаться впоследствии в связи проблемой представления в мире сущего), которое ведь тоже апеллирует к понятию *ничто*, но к такому, которое появляется в контексте описания ситуации нашей мысли. «Мы начинаем мыслить, чтобы не распасться, не потерять то, о чем на самом деле идет речь и что является важным и близким для нас. И... на что *ничто* не является ответом... Мы мыслим (если мыслим) всегда о том, на что невозможно получить ответ из уже имеющихся знаний, из понятий. Вот такое мышление и есть испытание и переживание того, что иным путем, иначе человек как эмпирическое существо не способен пережить... Это совпадает с точкой продуктивного трансцендентального воображения. Своего рода творения. Фактически в этой точке происходит... совпадение условий смысла, творчества и реальности»¹⁰⁴.

Первый же мыслительный, а не чисто интуитивный шаг к формированию трансцендентной идеи — указанное различие сущего и бытия. Этот шаг связан с признанием ошибочности попыток определить трансцендентное как бытие вообще, которое есть лишь предикат, принадлежащий субъекту, в данном случае — абсолютному субъекту, сущему. Каковы условия различения и взаимного ограничения понятий сущего и бытия? Чтобы ответить на этот вопрос, придется сделать небольшой экскурс в историю немецкой классической философии. И начнем мы его с трактовки категории бытия, которое, как настаивал Кант, несводимо к логике и учение о котором должно быть заменено аналитикой чистого разума (это не значит, что Кант не является онтологом, — просто сама онтология в трансцендентальной философии настолько сложна, что ее редко кому удается эксплицировать). В кантовском учении с действительным бытием мы сталкиваемся, согласно Шеллингу, когда анализируем представление о трансцендентальном идеале, о совокупности

всей возможности. «Совокупности иерархически упорядоченных возможностей предшествует неопределенное существование, без которого эти возможности ни структурированы, ни реализованы быть не могут. Само понятие совокупности всего возможного отсылает к этому существованию и побуждает нас рассматривать ее отношение к этому существованию не как логическое, а как реальное»¹⁰⁵. По-иному ставит вопрос о бытии Фихте, для которого оно есть нечто произведенное деятельностью Я и подлежащее преодолению в ее структурах. Само Я, являющееся фактически тождеством бытия и деятельности, заключает в себе предикаты конечного и бесконечного, но это для Фихте несовместимые предикаты, в итоге все конечное, единичное, все, что очерчено какими бы то ни было границами, должно исчезнуть и «должно остаться одно только бесконечное Я как нечто единственное и всеединое»¹⁰⁶. Это положение как нельзя лучше показывает, что идеализм Фихте есть не только, как его характеризовал Шеллинг, *перевернутый* спинозизм; одновременно это идеализм, *повернутый* в сторону спинозизма. Метафизическое Я Фихте и метафизическая субстанция Спинозы смыкаются на уровне элиминации единичного и конечного и полагания того всеединого, некоторые аспекты учения о котором затрудняют путь к христианскому персонализму. Для нас важно, что тут содержится контекст, в котором становятся понятны истоки философии Вл. Соловьева — ключевое для нее понятие «всеединство» вводится не только философией откровения, но и той системой, которую Вл. Соловьев критикует за субъективный идеализм, — системой Фихте. Вл. Соловьев отмечает в ней то, что отмечал и Шеллинг, когда в Эрлангенской рукописи характеризовал философию Я как перевернутый спинозизм. «Абсолютному объекту Спинозы, полностью уничтожающего субъект, Фихте противопоставляет субъект в его абсолютности, а неподвижному бытию Спинозы — *действие*. Для Фихте Я... абсолютный *prius* всего»¹⁰⁷. Гегель же, напротив, ставит под сомнение абсолютность такого субъекта, ведь

устремленная в бесконечность деятельность Я не дает ему полного определения, в какой-то момент эта деятельность испытывает толчок (Anstoss), допущение которого является для Гегеля свидетельством лишь частичного совпадения мышления и бытия, возврата к спекулятивной онтологии, метафизическим символом субъективности субъект-объекта у Фихте. В противовес такому спекулятивному подходу Гегель стремится установить полное тождество мышления и бытия — а оно мыслится Вл. Соловьевым как поворотная точка, которая является знаком внутренней завершенности сугубо рационалистической философии и указанием на необходимость противоположной ей положительной философии. И современные исследователи связывают с этим тождеством пересмотр всей проблематики онтологии. Получившийся в результате такого пересмотра тип философствования адекватнее всего выражает, по мнению П.П.Гайденко, дух «модерна». Ведь «провозглашенное Гегелем тождество мышления и бытия, конечного и бесконечного означает снятие водораздела между божественным и человеческим, Творцом и творением. На место трансцендентного личного Бога здесь встает пантеистически истолкованный Абсолют — абсолютная идея, имманентная миру и составляющая основу всего существующего. Гегель соединил натуралистический пантеизм Спинозы («субстанцию») и мистический пантеизм Фихте («субъект»), освободив последний от остатков трансцендентного. Пересмотр значимости категории бытия осуществляется Гегелем именно для того, чтобы устранить трансцендентность Бога»¹⁰⁸.

Критикуя Канта за превращение бытия в неистинное определение, пустую отвлеченность, Гегель и к собственному пониманию бытия приходит через те же самые предикаты, которые он пытался приписать вещи в себе. Бытие для него — чистая абстракция, равная ничто, нечто в принципе бессодержательное. У Гегеля, по Вл. Соловьеву, бытием понятия исчерпывается само бытие, которое превращается в нечто не существующее в действительности, из его филосо-

фии исчезает сущее как таковое, действительное существование. Философия Гегеля знает не *действительно сущее*, а бытие только *мыслимое*, она имеет дело только с предпосылками бытия, а не с самим бытием. Гегелевское отрицание бытия является, по Вл. Соловьеву, предельным выражением философского рационализма: указывая на Декарта, Спинозу, Лейбница и Канта, Вл. Соловьев говорит, что «в прежней философии сущее являлось в виде мертвых субстанций догматизма, или в виде абсолютно бессмысленного Ding an sich критической философии, и отвергнув по праву и то и другое, Гегель, оставаясь на почве западной философии, должен был отрицать вообще сущее как таковое» [II I, 103]. Эта критика гегелевской трактовки бытия и реабилитация категории реального существования становятся понятны в свете основной интенции мышления Вл. Соловьева — повернуть философствование к жизненному смыслу христианства, то есть к смыслу того вероучения, которое, по логике соловьевского комментария на священные тексты Иоанна Богослова, превращено философской традицией — от схоластики до Гегеля — в отвлеченное учение. В связи с указанной реабилитацией следует заметить, что пока остается неясным, если исходить из установок самого Вл. Соловьева, как воспроизводить это реальное существование в мышлении, как возможно увидеть саму реальность. Поиск современных решений этой проблемы — и это важно для эстетики — ведется через обращение к проблеме трансцендентального воображения. Действительное существование, «действительная жизнь в строгом смысле невозможна»¹⁰⁹. Но именно трансцендентальное воображение мыслится как воображение того, что есть, а не того, чего нет, сама же необходимость этого воображения представляется тождественной необходимости создания произведения искусства. При этом «речь идет об искусстве как о вполне определенном *жизненном акте*, который есть осуществление в жизни другой жизни, выпавшей из того, что организовало наше психическое воображение. Наше представление о возможном.

Следовательно, только искусство выводит нас за рамки нашего горизонта возможного и, *только* выйдя за эти рамки, мы способны увидеть *реальность*. Так как то, что есть на самом деле, всегда закрыто экраном кажущейся жизни и нашей психологии, сплетенной с этой кажущейся жизнью, экраном наших психологических возможностей, а за этим экраном — реальность. И путь к ней лежит через искусство в том широком смысле слова, когда мы можем создавать соответствующие конструкции, которые способны генерировать в нас какие-то состояния»¹¹⁰. И для Вл. Соловьева акт видения реальности связан с актом трансцендирования, но в отличие от указанного трансцендентального пути, путь к реальности, как он мыслится в философии всеединства, прокладывается через трансцендентную реальность, тоже открывающуюся через некое подобие художественной интуиции.

С точки зрения Вл. Соловьева, гегелевская философия отвлекается от того, что составляет сам исток библейского сознания — веру в действительное существование трансцендентного, всемогущества которого создается сам мир. Отсюда понятны мотивы столь резкой критики гегелевской философии у Вл. Соловьева. Отрицание онтологии — это для Вл. Соловьева довольно радикальный путь, вступив на который нечего надеяться на возрождение в современной философии идей иудео-христианского теизма. Сказать, что бытия нет, — это все равно что на языке философии сказать, что нет ничего созданного Богом, а отсюда уже недалеко до того, чтобы усомниться в самом существовании Бога. И поэтому в противовес Гегелю Вл. Соловьев берет в качестве исходного начала своей положительной философии понятие Бога, сверхсущего или сущего — некоей мощи бытия.

Дистинкция сущего и бытия имела под собой и весьма существенный подтекст, проясняемый шеллинговским запретом на отождествление абсолюта с бытием — ведь при допущении этого тождества творение невозможно помыслить в принципе. Но этот скрытый смысл соотносен у Вл. Соловьева и с чисто теоретическим текстом его соб-

ственного мышления. Дело в том, что у русского философа этот шаг вытекал из внутренней логики его концепции целостных, органических структур, структур приумножения видения мира и предмета в этом мире, расширения самого масштаба этого видения, — концепции, которую можно выразить в сжатой формуле: *единое во всем и все в едином*. Ведь, казалось бы, какая может быть разница между сущим и бытием? На философском языке сущее значит то же, что и бытие. Но единственное ли это значение? Уже Ф. Шеллинг не только чисто терминологически отличает действительное и наличное *бытие* от *сущего*. Он устанавливает различие между двумя режимами абсолютной сущности: как существующей и как составляющей основу существования, в которой укоренена сама онтология мира. «Основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть Он Сам*, т.е. в том, что есть основа его существования»¹¹¹. Впоследствии он заменяет эту дистинкцию новой — различием сущего и бытия как двух принципов в Боге. Смысл этого онтологического различения и для Ф. Шеллинга, и для Вл. Соловьева состоит, конечно, в том, чтобы развести бытие и исток бытия, существование и абсолютно существующее, создать предпосылки личностной трактовки трансцендентного, установив таким способом важнейший принцип христианской философии. Но внутри решаемой Вл. Соловьевым задачи просматриваются не только чисто религиозные, но и определенные философские сочленения, которые можно представить следующим образом.

Очевидно, проявления, воплощения бытия, то есть то, что описывает его феноменология, не совпадают с самим бытием, с теми бесчисленными онтологическими связями, через которые и проявляются свойства этого бытия; эти связи объединяют элементы существования и приводят к возникновению у их совокупности необратимых изменений, новых форм их связи, следов которых невозможно найти в самих элементах. Речь идет о неких интегративных свойствах, для понимания которых Вл. Соловьев надеялся со-

здать специальную органическую логику, доводящую жизненное движение до артикулированного вида, создать логику движения мысли как живого существа. Говоря же о мысли как странной конечной форме, которая выполняет на себе бесконечность, современный философ как раз и имеет в виду «воплощение и некоторую особого рода плоть или материю, которая нас разворачивает в бесконечность — единственно истинную бесконечность бега по прямой линии, когда бесконечность возобновления своих собственных причин и оснований размножается тысячами, миллионами подобных ей мыслей. Такая бесконечность есть бесконечность распространения и размножения жизни. Это бесконечно живое, которое, размножаясь, всегда остается само собой»¹¹². Эту бесконечно живую форму Вл. Соловьев и стремится зафиксировать в структурах органической логики, язык которой был бы способен дать форму для изображения той чаши, в которой, если говорить словами Гегеля, «пенилась бы бесконечность», форму движения переживания абсолюта, который ведь тоже есть жизнь.

Итак, у совокупности элементов существования возникают новые формы, иные, «небытийные», интегративные свойства, не присущие этим элементам, поскольку они берутся обособленно друг от друга, то есть проявления бытия не совпадают с той связью, посредством которой и порождается целое. Сам же феномен отражения целого в каждой его части возвращает нас к древней мудрости, выраженной в афоризме, приписываемом Гермесу Трисмегисту: «Все отражается во всем». Эту формулу всеединства мы будем находить в основании высших онтологических и духовных постулатов как в философии, — для Шеллинга, например, «любовь... есть все во всем»¹¹³, так и в искусстве, скажем, в тютчевском мироощущении: *в час тоски невыразимой все во мне и я во всем.*

Но если бытие не содержит в себе ничего, кроме своих проявлений, тогда «зависает» само бытие — оно подменяется суммой проявлений, свойств, элементов, что возвра-

щает нас к устаревшим положениям механистического, суммативного понимания целого, но эти положения не могут привести к пониманию такого целого, возникновение которого обусловлено эволюцией. Предпосылкой перехода к органическому пониманию целого — к такому пониманию как раз и стремится Вл. Соловьев — и является удержание бытия и указанной онтологической связи как несовпадающих друг с другом, отличающихся друг от друга структур, или, в терминологии Вл. Соловьева, — бытия и сущего, а также трактовка самой этой связи и не как возникающей по рангам сил, участвующих в формировании целого, и не как замещенной набором соединений с прочными связями между элементами этого целого. Ведь и то, и другое неизбежно приводило бы к сокращению онтологического разнообразия, в основу которого, как мы увидим в дальнейшем, Вл. Соловьев кладет фактически принцип вероятности.

Никакая онтологическая теория целого не может быть построена на пути фиксации проявлений бытия, на пути феноменологической (в соловьевском смысле этого слова) онтологии без указания на субъекта этих проявлений. Попытки понять существование, абстрагировавшись от существующего, от сущего можно отнести к попыткам того, что сам Вл. Соловьев называл отвлеченным философствованием. Не допускает такого абстрагирования, а в равной мере и отождествления существования и существующего западноевропейская философия, основанная на принципе субъективной достоверности, который «не отрицает абсолюта, не отождествляет все сущее с субъектом; он лишь утверждает, что путь к обретению абсолюта ведет *через* субъект, то есть что абсолютное для человека должно быть *опосредовано*»¹¹⁴.

Если же говорить об указанных теоретических сочленениях, то можно сказать, что внимание Вл. Соловьева привлекает то, что в западной традиции получило название холизма — целостного познавательного подхода, трактовка которого и сегодня проблематична. У Вл. Соловьева присутствуют смыслы, рельефно проявляющиеся в современ-

ном системном подходе и методологии науки. И саму его теорию цельного знания можно в определенном смысле назвать моделью системного понимания знания. Другое дело, что молодой Вл. Соловьев оставляет без ответа вопрос: является ли сама целостность достаточным условием истинности знания? Это понимание «задает» конструирование целостного видения онтологии таким образом, чтобы соотношение между сущим и бытием могло проступать в нем не как чистое тождество, а как различие. Формы и идеи, появляющиеся, как говорит Вл. Соловьев, на царском пути различения, — это изначальные структуры теоретического каркаса, которые отнюдь не наделяются смыслом эмпирического существования (построение теоретического аппарата в рамках «Философских начал цельного знания» не завершено, Вл. Соловьев тут не успевает довести его до анализа реального мира), а являются предпосылками знания о мире и месте человека в нем.

ГЛАВА ПЯТАЯ АЛЧУЩЕЕ КОРНЕВИЩЕ

Владимир Соловьев мог бы сказать о себе словами другого поэта, тоже, как и русский мыслитель, стоявшего у истоков нового религиозного сознания, — Райнера Марии Рильке (1875—1926):

...погружаясь в себя, до тьмы исподней,
я чую: ошупью он ищет пищу,
мой Бог. Во мне темнея, словно в яме,
он — молча алчущее корневище.
И попросту из теплоты Господней
расту, на самом дне шурша ветвями.

Эти строки из «Часослова»¹¹⁵ точно передают смысл духовных исканий русского философа и поэта, которые связаны с постижением алчущего корневища или, в терминологии Вл. Соловьева, абсолютно сущего. Это традиционное понятие в истории философии, которое несло на себе разную смысловую нагрузку. У Вл. Соловьева преобладает сверхонтологическая интерпретация сущего.

В Ветхом Завете «в имени Яхве Бог открывает Себя. Открывает не Свою «сущность», но Личность. Трансценденность такого откровения придает ему характер несводимости к каким бы то ни было проявлениям — в том числе силы, мощи и даже бытия, поскольку утверждение «Я есмь Сущий» не апофеоз бытийности, а ее превосхождение. В этом утверждении центральным является именно «Я». И здесь экзистенциальный и персоналистический характер Яхве подчеркивает не Его бытийный, а сверх-бытийный характер»¹¹⁶.

Структуры положительной диалектики Вл. Соловьева как раз и сориентированы на постижение такой сверхбытийности, на то, чтобы представить понятие сущего или всеединого прежде всего в качестве логического субъекта. Вводя это понятие («сущее в себе», «единое истинно-сущее, то есть субстанция всего» [II I, 326, 336]), Вл. Соловьев фактически возрождает античную идею единого как условия бытия, различения сущего и бытия, причастности сущего бытию и небытию, а также в известной мере и идею тождества сущего и единого, у которых, по Аристотелю, одна и та же природа, и представления неоплатоников о сущем как эманации сверхсущего Единого. Обращение к этому понятию свидетельствует и о его попытке воспроизвести философский дух, наполнявший создателей православного Символа веры на первых христианских соборах и при всем своем отличии от мышления платоников все же в чем-то близкий их интуиции единого. И все же оставаясь в традиции христианского понимания живого личного Бога, православной онтологии обожения, схоластического различения между бытием, сущим и существованием, Вл. Соловьев склоняется к схематизму, характерному для немецкого идеализма. Логический субъект положительной диалектики находится в сложном отношении с кантовской идеей сущего, которое одновременно и определенным образом является в рациональном мире как единой многообразной мысли субъекта о мире самом по себе, «и отличается от него, как вещь в себе, — не знаемая, но мыслимая, лишь *имеющаяся в виду* чистым, критически осознавшим себя разумом. Вещь в себе можно поэтому мыслить неким заумным умозаключением, которым философский разум одновременно мыслит границы теоретического ума... Бытие, попросту говоря, нельзя знать так же, как физика знает свой предмет». Мы упустили саму суть дела, если забудем это основание нравственного императива как положительного основания критического антиномизма, «и мы обречены на это упущение, пока не улавливаем *онтологический* смысл кантовской

критики и продолжаем ориентироваться на метафизический образ онтологии»¹¹⁷. Но положительной диалектике Вл. Соловьева важен не столько критический антиномизм Канта, сколько антиномизм христиански осмысленного платонизма, в традиции которого он мыслит Бога Сына как живую всеобъемлющую личность, рожденную из существа Бога Отца: Он — ипостась, которая единосущна Отцу. Но в самом изображении личностного абсолюта у него опять-таки проглядывают черты классического новоевропейского мышления о трансцендентном — одновременно и субстанции, и субъекте. При этом русский философ выходит за рамки того, что принято называть *деонтологизированным субъективизмом*, «продуктом которого является утопический активизм нового и новейшего времени в двух его вариантах: социального революционаризма и технократической воли к полному переустройству, к «новому сотворению» Земли и всего космоса руками человека». Именно этой формой субъективности «немецкий идеализм полностью завершил тот духовный переворот, который начался в философии XVII—XVIII вв. и касался прежде всего классической традиции в понимании бытия»¹¹⁸. Вл. Соловьев же, напротив, стремится возвратиться на путь утверждения онтологизированной субъективности, предельно заостряя исходный онтологический принцип собственной системы — принцип сущего, которое в акте своей артикуляции, своего расчленения на разные формы проявления стоит в сложном отношении с бытием. Это принцип структурно напоминает платоновский принцип соотношения единого (блага) и бытия, которое дано благом, находящимся за пределами бытия, *превышающим его достоинством и силой*. Точно также и для Вл. Соловьева сущее в себе есть не безразличная субстанция, а нечто, чем жизнь житийствует и что имеет среди своих качеств силовое поле, образованное из реального и полного бытия. Соловьевская философия сущего движется в русле того переосмысления основных категорий западноевропейской онтологии, которое произведено поздним

Шеллингом, система которого знаменует собой, по мысли П.Тиллиха, философски решающий разлом между Гегелем и началом экзистенциализма. Итоги многолетней и напряженной работы немецкого философа по переосмыслению западной онтологии имеют «двойкий характер. С одной стороны, ее результатом является переход к совершенно нетрадиционному пониманию соотношения бытия, сущности и существования, во многом предваряющему интерпретацию онтологии, характерную для философии XX века (в связи с этим становится понятен интерес, проявленный к позднему наследию Шеллинга такими мыслителями, как М.Хайдеггер, К.Ясперс, П.Тиллих и др.). С другой стороны, поскольку разрабатываемая Шеллингом систематика рассматривается им как предпосылка разрешения главного философского вопроса об источнике и происхождении бытия, то есть вопроса о творении, постольку в его итоговых построениях содержится указание на границы систематической (именно «систематической», а не всякой вообще) онтологии как таковой»¹¹⁹. И вслед за Шеллингом русский философ реформатирует, если можно так сказать, сетевое единство территорий сущего, сущности и бытия из онтологической структуры в носителя культурных самопроявлений сверхсущего, заполняет тот вакуум онтологичности, который образовался в период кризиса метафизического дискурса Запада.

К дуальной оппозиции: *сущее — бытие* Вл. Соловьев приходит, отталкиваясь от вопроса о предмете философии. С точки зрения философа, таковым является мир вне нас и в нас, взятый в его всеобщем содержании, которое, собственно, и есть бытие; его, правда, не следует превращать в начало философии, оно скорее есть задача для философского ума. Бытие — это то, что находится внутри и в рамках некоторого сущего. Любая онтология мира, претендующая на всеобщий охват существующего и включающая в себя учение о логических и эмпирических образах бытия, то есть любая логико-онтологическая структура вынуждена усматривать эту всеобщность в бытии. И потому неизбежно воз-

никает тавтология: *существующее существует*, порождающая гипотезу о философии как онтологии, которая теперь должна быть переработана в учение об истоках бытия, и в соответствии с этим учением на истинное значение может претендовать то познание, в котором логические и эмпирические структуры соединены органической связью, связью, не соразмерной ни с одной из этих структур, а как бы возвышающейся над ними, над любым онтологическим образом или миром, а потому и выпадающей из онтологических сцеплений, но имеющей мощь держать любую онтологическую силу, любой исток бытия. Так понятая связь фактически и есть то, что Вл. Соловьев называет *сущим* или *абсолютным самосознанием*, в основании самой конструкции которого в классической философии от Декарта до Гегеля лежала, как показывают современные исследователи, умозрительная посылка в форме представления о «гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека, мысли о том, что самой этой организацией он укоренен в бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место... И поэтому главная цель всей конструкции — возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самостоятельно контролируемого, целенаправленного, развертывающегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно — бытия). Это есть «чистое, универсальное сознание» и одновременно онтологическое представление»¹²⁰. Такого рода гармония, стягивающая бытийственные и субъективные структуры как специфически организованные, гармония трансцендентального и онтологического и определила способ понимания эстетического в европейской философии.

Вл. Соловьев тоже фиксирует гармонию между жизнью сознания и онтологическим порядком, выделяя при этом в западной философии различные версии философских он-

тологий — от онтологии вещества, которая переработана усилиями натуралистического эмпиризма в онтологию чувственности, сводящую бытие к ощущению, до рационалистической онтологии, понимающей бытие как мысль. Для Вл. Соловьева важно, как эти онтологии соотносились с вопросом о существовании трансцендентного. Так, Гегель, критически относившейся к утверждениям догматической метафизики о существовании Бога, писал, что «существование рассматривалось при этом как нечто чисто положительное, как нечто последнее и превосходное. Но... существование отнюдь не есть нечто лишь положительное, а составляет определение, которое слишком низко для идеи и недостойно Бога»¹²¹. В структурах философского мышления, основанного на христианском откровении, такого рода онтологии (а, вернее, их отрицание) должны быть, с точки зрения Вл. Соловьева, пересмотрены, что само по себе означало ни много ни мало, как выход за пределы классического типа философствования (выход, в полной мере осуществленный только философской культурой XX века) и закладывание предпосылок для создания новой онтологии, в которой бытие поднято до уровня достойного Бога образования. Эти онтологические инновации сказываются и на образе эпистемологии — С.Л. Франк даже говорил об онтологической гносеологии Вл. Соловьева. Суть его теории познания «состоит в теории веры как живого понимания бытия... Должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера — не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в само бытие». Это убеждение «таит в себе *in nuce* онтологическую гносеологию»¹²². Можно спорить, насколько имманентной является работа Вл. Соловьева по пересмотру онтологических и эпистемологических структур, насколько глубока его разработка темы кризиса европейской философии, вся его историко-

философская работа, и эти споры неизбежны, поскольку русский философ есть граничная фигура, творчество которой невозможно охватить в каком-то одном измерении. Ситуацию усложняет то обстоятельство, что в самих классических философских онтологиях обнаруживаются интенции и интуиции неклассического типа, и порой весьма трудно определить, куда отнести ту или иную инновацию в метафизике всеединства — к классическому, рефлексивному или современному, неклассическому типу философствования. Но несомненно одно — на проблематику кризиса западной мысли Вл. Соловьев «ответил *коренным, именно новаторским преобразованием историко-философского рассуждения...* Предложенный Соловьевым способ *типологической целостной истории философии как философии кризиса европейской мысли* — ее истоков, форм проявления и возможностей преодоления — вряд ли имеет прецеденты и в известных русскому философу, и оставшихся ему неизвестными образцах современной философии. Да и до настоящего времени такая совокупная историческая (историко-философская в особом смысле) философия кризиса вряд ли превзойдена в той богатейшей литературе о кризисе, которую предложил уже XX век»¹²³.

Система цельного знания представляла собой опыт построения когнитивной структуры, в котором и присутствуют образования, свойственные классическому типу эпистемологической конструкции, сохраняются унаследованные от него смыслы, и одновременно делается попытка преодолеть и критически пересмотреть ее основания, отречься от каких-то сторон классического наследия перед лицом изменившейся духовной ситуации и воспроизвести ее внутри довольно-таки цельного схематизма, дающего весьма своеобразную интенцию этой реальности. Этот опыт связан прежде всего с диагностированием кризиса классической метафизики знания как кризиса отвлеченной философии в смысле сугубо теоретического, рефлексивного познания, с попыткой выявить резкие изменения в ней, описать ее со-

временное состояние как переходное состояние. «Ключ к новому способу философствования указан был в переходе от старых, отвлеченных понятий к новым, названным положительными или религиозными. При этом, «отвлеченность» философ определил как «гипостазирование предикатов» и на этом основании признал *бытие* отвлеченным началом, а *сущее* — положительным. Однако любая аналитика понятий — сегодня тут можно сослаться на Хайдеггера — говорит, что в аспекте отвлеченности, абстрактности сущее (*Seiende, ens, τὸ ὄν*) несколько не предпочтительней бытия (*Sein, Esse, τὸ εἶναι*). Отказ от бытия в пользу сущего участвует онтологию, но отнюдь не снимает отвлеченности, и то, что выдвинул Соловьев, есть лишь формальный, отвлеченный прием, дающий иллюзорное преодоление отвлеченности. Для настоящего преодоление, как сегодня известно, нужна была не формальная, а содержательная трансформация дискурса, его обогащение новыми измерениями — энергийно-деятельностными или экзистенциальными, персоналистическими, диалогическими и т.п.»¹²⁴. Содержательная трансформация дискурса, конечно, нужна, но все-таки действительное преодоление отвлеченности может произойти не в области содержания, а в области формы. Вот почему столь поучителен опыт Вл. Соловьева.

Насколько верен его диагноз относительно философской классики? Как мы уже видели ранее и как увидим позже, базовые мысленные уравнения всего классического философствования явились теми структурами, на которых выросла метафизика всеединства, так что за пафосом соловьевской критики скрывается, как это нередко бывает у молодых умов, скорее пафос верности традиции классической философии, хотя какие-то смещения в онтологическом поле заметны уже у раннего Вл. Соловьева. Они заметны прежде всего на уровне исследования пространства личностного самоутверждения, радикального поворота от мира к человеку, обращения к установке, согласно которой «верховное значение переходит к *человеку* как таковому, т.е. в его субъек-

тивном, личном бытии» [II 1, 122]. Но что это такое — человек как таковой? *Быть им* невозможно через размножение самого бытия — оно ведь, как говорили элеаты, одно, изначально, непрерывно, постоянно, пребывает в одной и той же пространственной и временной точке. Оно держит в оковах своих границ и человека, и весь вопрос в том, как сам человек держится в этой бесконечности. Тут речь идет о некоем высшем состоянии, когда мыслить и быть — значит уже одно и то же. Не менее очевидно, что *быть лично* возможно не через эмпирические органы восприятия мира, а через что-то другое. Да, человек включен в мир через восприятие, хотя эта включенность трактуется в философии всеединства и в трансцендентальной философии по-разному. С точки зрения последней человек не может воспринимать вещи и тела, их расположение относительно друг друга, «не имея заранее их понятельной предупорядоченности, — правого и левого, впереди и сзади и так далее. Как сказал бы Кант: для этого надо иметь предданную форму и предданное чистое созерцание. Предпонимание возможной жизни сознания... В мире есть какие-то вещи, которые мы не можем воспринять, не понимая или не зная... Я должен сам определиться в пространстве, чтобы воспринять как пространственные другие части пространства. Поскольку мое пространственное определение предшествует моим восприятиям в системе пространства и является их условием»¹²⁵. Сам Вл. Соловьев смотрит на трансцендентальную эстетику как на великое достижение кантовского идеализма, в рамках которого тем не менее невозможно, с его точки зрения, создать синтетическую конструкцию, пригодную для соединения *реальности чувственного восприятия с всеобщностью и необходимостью априорной формы*. Что же касается того, как возможно *быть лично*, то эту проблему он переносит в плоскость чистого сознания, при интерпретации которого наиболее рельефно и проявляются смещения в онтологическом поле философии всеединства.

Но какие бы смещения ни происходили в метафизике всеединства или в современной метафизике, этим системам приходится заново возвращаться к условиям включения человека в мир, переоткрывать место человека в мире. Но чтобы переоткрывать его, мы уже должны состояться на этом месте, присутствовать локально, то есть тем способом, который как раз и собираемся переоткрывать — вот причина, по которой современной философии приходится снова обсуждать это проблемное поле, учитывая иной образ указанной топологии, сложившийся под влиянием квантовой теории и других феноменов современного мышления.

Возврат к критериям поиска человеком своего места в мире осуществляется у Вл. Соловьева, казалось бы, через углубленную проработку вопроса о субъективном бытии, о бытийной включенности сознания, в котором выполняются процедуры самообоснования онтологических структур духовной жизни. Саму онтологию Вл. Соловьев мыслит как имеющую своеобразный предмет, а именно «изменчивую, волнующуюся действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой» [II 1, 120], целостность которых охватывает не только рациональные структуры, но и структуры желания, надежды, веры и воли, чувственные и сверхчувственные, бессознательные поля. И между теоретическим и аффективно-волевым началами в человеческом сознании «нет безусловной отдельности, одно постоянно переходит в другое, нет между ними границы, и отвлеченная философия, утверждая такую границу, утверждает тем лишь свою собственную ограниченность» [там же, 121], завершая тем самым целую эпоху в истории мысли. Бросать упреки в жестком разграничении указанных сфер по отношению к философии, которая собственно и развивалась как философская антропология, то есть по отношению к западной философии, по крайней мере странно. Что же касается поворота к субъективности, о котором твердит Вл. Соловьев, то классическая философия действительно преследовала цель «десубъективизации внутреннего опыта, обнажения его

общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом, в частности, коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее истолкования, которое введено в обиход... философией конца XIX—начала XX века, сделавшей главным акцент как раз на рессубъективизирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания»¹²⁶. Но преследуя цель такой десубъективизации, классическая философия тяготела к тому же, к чему тяготеет — хотя и не в такой мере — и метафизика всеединства, а именно — к образу «чистого», «универсального» сознания.

Итак, новая философия, как ее мыслит Вл. Соловьев, должна дать образ взаимосвязи разных сторон духовной жизни, гибкую модель их перетекания друг в друга. Создав такой образ, она сможет «заявить свои верховные права в деле жизни» [II 1, 121]. Но не следует думать, что онтология всеединства заменяет классические построения чем-то вроде концепции человеческого существования (в западной философии это осуществит в XX веке экзистенциализм), она восполняет их онтологией цельной жизни, онтологией вселенской культуры; к такому трансцендентальному состоянию, представление о котором в известном смысле можно трактовать как переложение христианской идеи Царства Божия, устремлено историческое развитие. Как ни критикует Вл. Соловьев Гегеля, тем не менее он следует гегелевской трактовке философии как самопознания Бога, гегелевскому пониманию истории как манифестации духа во времени. Подобно тому как Гегель развивает идею сознания и самосознания, предельно приближая его до понятия действительного мира, то есть до того пункта, через который сознание возвращается к самому себе, Вл. Соловьев доводит идею до понятий реальности и действительного существа как некоего обобщенного субъекта. И сама идея существа несет в себе элементы гегелевского изображения чистой

или абсолютной субъективности как синтеза субстанции-нальности и субъективности, выполняющегося при том внутри чего-то объективно мыслимого, имеющего реальное существование. На высших ступенях манифестации трансцендентальной истории человеческое существование и сознание выступают в новом исполнении, трансформируясь в «органы... одной цельной жизни» [II 1, 285], теория которой развертывается в онтологию общения Бога и сознания, в целую концепцию взыскательности, обязательную для сознания в его высшем предстоянии. Фактически это и есть онтология богочеловеческого процесса. И сам теологизм мышления Вл. Соловьева в известном смысле трансцендентален, а выстраиваемую этим мышлением онтологию можно интерпретировать и как конструкцию мирового места сознания, возводимую на основе каких-то чистых его структур. Философия Вл. Соловьева подпадает под влияние своеобразной онтологии, оформившейся внутри классического философствования, в котором «онтологические представления, посылки и допущения получались через представление о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и... в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания». Тут «сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в **сознании** некоторой, хотя и получаемой путем реконструкции, но абсолютной точности, первородно и аподиктически свидетельствующей о всякой истине»¹²⁷. Сознание, данное в чистом генезисе его особых всеобщих форм, форм его проявленности, перерастающих в формы реального существования, — это и есть для Вл. Соловьева вопрос о сущем, о самой абсолютной жизни: сущего нет вне его сознания о себе самом. Философия всеединства утверждает человеческое «сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе» [II 1, 343]. Наше сознание — это реально во всей его непрекаемой очевидности осуществившееся в мире событие, оно как-то локализовалось в частице гармонично устроен-

ного бытия, событие сознательной жизни является участником космогонического процесса, на определенной стадии которого даже власть демиурга перестает быть слепой и «подчиняется сознанию» [IV 7, 154]. И, если рассуждать в категориях современной философии сознания, мир доопределяется этим актом включения измерения сознания, и в такой форме, то есть выстроенной участием сознания в космических процессах, мы и воспринимаем воздействующие на нас вещи. Но из философских рассуждений Вл. Соловьева как-то уходит эта тема сознания как некой созерцательной гармонии или предгармоничности, столь важная для трансцендентальной философии. «Мы приходим в мир, внося в него самих себя как какую-то континуальность, длительность нашего сознания, которая и есть некое предрасположение (протяженность, пространственность), на тех точках, где только я могу воспринимать лишь здесь. У нас появляется какой-то боковой взгляд, когда мы имеем такие предпонимания, имеем дело с видением себя видящими в точке пересечения воздействия на чувствительный аппарат и одновременно сам чувствительный аппарат. Называемое сознанием (предрасположением, предупорядоченностью, предпониманием, предзнанием жизни самого сознания) и есть способность видящего видеть себя в точке видения». Эти предупорядоченности, предгармоничности сознания являются своего рода приставками к органам восприятия, которые «работают вполне телесно, физически, не опосредуясь в своей работе никакой волей и управляемыми целесообразными действиями нашего рационального ума»¹²⁸.

Сознание присутствует в любом эстетическом акте, но когда мы видим красивый цветок, то мы не видим ту априорную гармонию, стороной которой мы являемся, не видим, если рассуждать в категориях трансцендентализма, того гармоничного объекта, который воспроизводится в форме представления «я мыслю» или в форме сознания вообще. Мы видим объекты, выделенные из мира в качестве эстетических объектов, но в то, что мы эстетически видим, имплицитно

ровано сознание, все краски нашего восприятия. Это не просто эстетический объект, ибо в том, что мы называем эстетическим объектом, есть что-то и от нас, хотя это «что-то» Вл. Соловьев и попытается исключить из области эстетического анализа. Для него важно, что мы должны видеть эстетический объект, а не то сознание, которое имплицировано в том, что мы видим объект именно красивым, а не уродливым. С трансцендентальной же точки зрения, только выявив эти импликации, мы видим мир, как он эстетически есть. Вопрос о таком видении философия всеединства поворачивает в другую сторону, обсуждая его в аспекте проявления действия в человеке того, что она обозначает как божественные объекты.

С точки зрения Вл. Соловьева, общим недостатком западных онтологий является их рефлексивная направленность на выявление объективно-всеобщего, они превращают абсолютное в принцип объективной онтологии, трактуя его как идеальный объект, что приводит к отождествлению высшей реальности с мыслительной реальностью, наиболее ярким свидетельством чему может служить гегелевский тезис: «Бог везде, он есть чистое мышление»¹²⁹. Выделяя свою теорию цельного знания из контекста европейской философии, противопоставляя ее трактовкам трансцендентной действительности в системах Канта и Гегеля, Вл. Соловьев считает, что этот контекст убедительно демонстрирует, сколь много общего между двумя расходящимися ветвями: эмпиризмом и рационализмом. Первый в своих крайних заключениях приходит к тому же результату, к которому приходит и второй — «к признанию представления без представляющего и представляемого, состояний сознания без сознающего и без сознаваемого — короче, явления без сущего — к признанию какого-то безразличного текущего бытия. Разница только в том, что эмпиризм определяет это бытие сенсуалистически как ощущение или же чувственное представление, панлогизм же рационалистически — как общее понятие. Но эта разница только кажущаяся, ибо если все

признается ощущением и, с другой стороны, все же признается понятием, то и ощущение и понятие теряют свою определенность, свое характеристическое значение. Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие — разница только в словах. И то и другое, лишненное субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто. Это их сведение к нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опровержение этих воззрений в их односторонности» [II 1, 302]. Хотя уже для Канта, учение которого тоже попадает под эту критику, было ясно, что содержащиеся в мышлении представления не дают никакого свидетельства о том, что есть сам представляющий. Логическая безупречность рассуждений русского философа наталкивается на препятствие, которое остается почему-то незамеченным у него самого: дело в том, что даже вводимая им посредством этих и аналогичных им рассуждений концепция абсолютной субъективности (сущего или состояний сознания с сознающим и сознаваемым) не позволяет полностью описать само сознание, его состояния. Проблема такого описания разрешима на каких-то иных путях, чем те, которые предлагает русский философ.

Западные формы онтологического и эпистемологического редукционизма, базирующиеся на противопоставлении субъективного и объективного бытия и реализующие стратегии поиска таких истоков познания, которые можно было бы определить как соответствующие объективной истине, пытаются сконструировать онтологические тождества, на деле оказывающиеся иллюзорными — среди них призрачное тождество субъекта и объекта. Оно создает серьезные препятствия для того, чтобы произвести реальное согласование объективного и субъективного, а без такого согласования сама субъективность становится проблематичной именно в качестве когнитивного фактора, из-за чего возникает ситуация, в которой «никто ничего не мыслит» [II 1, 332], и порождаются абстрактные конструкции типа «мысль

вообще», «ощущение вообще», «бытие вообще». Что касается бытия, то Вл. Соловьев солидаризируется с Фр. Шеллингом в том, что «мыслить *бытие вообще* невозможно, ибо бытия без субъекта нет»¹³⁰. Уже у Канта территория бытия была чем-то самостоятельным, несводимым к логике, за что тот и подвергался критике Гегелем. Для создателя «Критики чистого разума» само «существование есть определение не вещи, а рассудка при помощи объекта»¹³¹. Немецкий философ четко различал логическое основание и реальную причину, указывая на иллюзии, возникающие от смешения логического предиката с реальным, которым не может являться бытие. Бытие недопустимо рассматривать как реальный предикат, и этот запрет, как заметил Хайдеггер, полагавший, что в тождестве бытия и сущего коренится феномен забвения бытия в истории европейской метафизики, является воспроизведением ее исходных принципов. Реальный предикат или определение вещи есть способ расширения понятия субъекта. «*Бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»¹³². Мыслить вещь посредством существования — это значит мыслить ее содержащейся в контексте совокупного опыта совпадения предмета с понятием, и пытаться познать ее существование вне этого контекста — напрасное занятие. Но требование сравнить субъекта со шлейфом всех его предикатов и мое понятие, как показывает П.В.Резвых, невыполнимо применительно к кантовской идее совокупности всего возможного. «...Я, с одной стороны, обязан помыслить субъект всех возможных предикатов именно в функции субъекта, но, с другой стороны, не могу связать его с этими предикатами, так как они могут быть получены из этого субъекта как из основания только впоследствии. Будучи *основанием* иерархической структуры всех возможных предикатов, *ens realissimus* никак не может

с ней *совпадать*. Между субъектом и всеми определенными предикатами стоит утверждение о бытии применительно к неопределенному существованию, и именно в этом случае оно приобретает характер приписывания предиката»¹³³ свою философскую логику, логику движения от простейшей живой «клеточки» к внутренне расчлененной и сращенной целостности, логику, которая самим фактом своего существования как бы говорит, что «жизненное свободное действие может быть точнее логического мышления»¹³⁴. Вл. Соловьев выводит бытие за рамки трактовки его в качестве связки в суждении — этой чисто логической функции, усматривая в существовании именно то, что можно высказать предикативным путем и тем самым познать его, то есть усматривая в существовании реальную предикацию, бытие есть для него действительная атрибуция или предикат субъекта. Существование, понятое русским философом как относительное явление, по-видимому, есть самая сильная «страсть» сущего, в силу чего в нем и возникает эстетический модус бытия, бытийствующее, являющееся сознание, через которое голос сущего эстетически выражает самого себя. Актом такого сознания может быть и то, как сущее знает самого себя, включая и эстетическую сторону этого акта. И то, что оно так выражает и знает себя, — это не просто вопрос о содержании (материи) знания (или бытии), доступного идеальной интуиции. Ведь есть еще некое знание в форме предикации как бы с отрицательной стороны, знание о том, что сущее «не есть, а не что оно есть» [II I, 340], и это знание есть открытие самосущего «со всею полнотою его живой действительности» [там же, 303], в его собственной подлежательной реальности, несравненно более живой, чем наш человеческий мир, с ней-то человек «в высших степенях своей жизни и знания всегда сохраняет не только субстанциональную, но и актуальную связь» [там же, 284]. Это являющееся самосознание есть как бы живое состояние сверхсущего, удерживающееся на уровне принципа, согласно которому оно не есть бытие, а выше всякого бы-

тия. Речь ведь идет не о каком-то предметном содержании — «материальное содержание познания есть бытие, оно же (сущее само по себе — *Н.К.*) не есть бытие» [там же, 335]. Получаемое в знании как живом состоянии отрицательное понятие сущего отличается от получаемого интуитивным путем положительного содержания его, в котором оно высказывает свою внутреннюю познаваемость, тем, что оно дается здесь как не переходящее без остатка в бытие, а как производящее и действующее начало, как сила бытия. Вл. Соловьев трактует это бытие как познание, в котором познаваемое и познающее выступают как живые существа, а полученные в процессе такого познания знания допустимо понимать как «силу сущую», «мыслящую» и «действующую» [I 2, 176], через которую эти живые существа онтологически совершенно проявляются. Имеется в виду некая область онтологических произведений, которым мы приписываем предикаты «совершенный», «красивый» (но это не открывающаяся нашему взору красота, ибо *там другая красота* и «такой красоты мы в нашем мире не имеем» [II 1, 263]), а если уж и говорить о нашем мире, нашем эмпирическом пространстве, — предикат «красный», «мелодичный» и т.д. Но у самой предикации нет ничего от этого совершенного онтологического проявления, а это и означает, что в собственной подлежательной действительности сверхсущего нет прекрасных предметов (тут поставлен, как мы помним, запрет на любую предметность) или, проецируя это на эмпирическую реальность и применяя для ее описания понятия другой философской системы, ориентированной на область сознания, — «нет красного в себе. Например, математик сказал бы, что нет множества, состоящего из красных предметов»¹³⁵. То есть в этой области вводится принцип относительности, аналогичный тому, как он сформулирован в современной физике, принцип, вообще устраняющий свойственность предметам чего-то самого по себе, запрещающий некую истинность в себе, эстетичность в себе. В теории сущего относительность появ-

ляется не на уровне его живого состояния, а на уровне бытия, к самому же принципу относительности философия всеединства приближается постольку, поскольку в ней содержится неустранимая апелляция к субъекту. Согласно релятивистскому принципу анализа, значение понятий «истина», «добро», «красота» аналитически не содержит в себе состояния, в котором утверждение, что, например, нечто красиво, имеет смысл. Это возможно, только если непрерывно рождаются сами эстетические состояния, неотделимые от нас. О нем можно сказать то же, что говорится о состоянии любви: вспомним поэму А.К.Толстого, строки из которой Вл. Соловьев приводит в «Философских началах цельного знания»:

...возникают вечным строем
Ее создання вновь и вновь.

Иначе говоря, чтобы декларировать эстетическое существование, всегда нужно создавать красоту *вновь и вновь*, для эстетичности «всегда нужен субъект, способный участвовать в создании ситуации, в которой осмысленно применение терминов»¹³⁶ прекрасное, возвышенное и т.д. Тут опять-таки всплывает различие между релятивистским анализом сознания и тем, который мы имеем у Вл. Соловьева, — в последнем случае эстетические состояния неотделимы от абсолютного субъекта.

Сам образ предикации как приписывания бытия находится в сложной корреляции с современным пониманием актуального акта включения человека в мир через воображение и мышление. А они предполагают, что «я существую *думающий*, как бы впервые за всех и для всех осуществляя акт мышления... Следовательно, речь идет о том, чтобы начинать с себя. А это начало идет с какого-то вне постижимых связей возникающего впечатления, или такого же молниеносного осознания своей — со всеми своими чувствами и мыслями — неуместности в мире... Здесь перед воображением ставится задача вообразить то, что есть, посмотреть глазами воображения на то, что есть, а не на то, чего нет»¹³⁷.

И у Вл. Соловьева указанные способности предполагают, что *я есть мыслящий* и т.д., но это предположение приводит его к необходимости начать не с себя, а с сущего. Одна из самых глубинных мотиваций философии всеединства тоже состоит в том, чтобы вообразить существующее (Вл. Соловьев видит в воображении то, что определяет творческий характер и мистики, и искусства), но он воображает его не таким, каким оно есть эмпирически, а в каком-то гиперболическом зеркале, увеличивая его и восполняя гиперсущим, сверхсущим.

Тот образ предикации, ту субъективно-предикативную структуру, значения которой проанализированы в «Философских началах цельного знания», можно раскрыть лишь с многими оговорками историко-философского плана. Сделаем здесь лишь некоторые из них. Предваряя процедуру встраивания бытия в субъектно-предикатную структуру критикой кантовского подхода, в рамках которого невозможно установить органическую связь между эмпирическим и логическим образами бытия, Вл. Соловьев не только игнорирует запрет эмпиризма, к которому в данном случае примыкает и Кант, рассматривать бытие как предикат понятия (игнорирование этого запрета как раз и приводит Вл. Соловьева к признанию возможности познавать абсолютное, к допущению того, чтобы *возможно точнее образом определять вообще его понятие*), не только пренебрегает логической установкой, в соответствии с которой оно есть лишь связка в суждении, но и, во-первых, проходит мимо учения о трансцендентальном единстве апперцепции как единстве функции, а не субстанции. Субъект, по отношению к которому бытие, если следовать Вл. Соловьеву, составляет его предикат, в известном смысле аналогичен такому субъекту кантовской философии как сопутствующее всем понятиям сознание, то есть трансцендентальному субъекту мысли = x , который познается, правда, не посредством бытия, как у русского философа, а посредством мыслей, скажем, о том же бытии (вот они-то и есть предикаты); и если такой субъект взять обособленно, то мы получим только логичес-

кую функцию, не доставляющую мышлению никакого знания. Иными словами, «из мыслей, которыми наделен субъект, включая и даже первую среди них — «я мыслю», нельзя вывести бытие самого субъекта, ибо всякое содержание мышления характеризует не субъекта, а объект, к которому оно отнесено. Никакое содержание мышления не указывает на то, что есть сам мыслящий, — оно указывает только на то, что есть мыслимое»¹³⁸. Во-вторых, Вл. Соловьев упускает из виду многозначность кантовских терминов «бытие», «существование», упускает то обстоятельство, что в представлении немецкого философа слово «реальность» в понятии вещи звучит иначе, чем «существование» в понятии предиката. Мы можем что-то приписать вещам, существование которых следует познать, и этот акт выполняется в согласии с категорией существования. Но у Канта существование — это не только категориально оформленное образование, оно может иметь и некий докатегориальный статус: так, в случае суждения *я мыслю, следовательно, я существую*, термин существование не имеет того значения, которое приписывается ему в таблице категорий, так как служит выражением того неопределенного восприятия, что предшествует опыту, категории же являются инструментом, через который опыт определяет объект восприятия, и потому «существование здесь еще не категория»¹³⁹. Помимо категории существования у Канта есть еще термин «существование», значение которого не совпадает со значением категории существования, хотя слово то же самое. К тому же сами категории — это вовсе не знания, а лишь формы мышления для того, чтобы из данных восприятий породить знания. Из материала категорий невозможно получить ни одного синтетического суждения. Например, в суждении «*во всяком существовании есть... нечто такое, что может существовать только как субъект, а не лишь как предикат...*» нет ничего, что могло бы помочь нам выйти за пределы данного понятия и связать с ним другое понятие»¹⁴⁰, то есть привести нас к знанию.

В отличие от Канта, Гегель, нарушающий его запрет отождествлять логические и онтологические явления, мышление и бытие, стремится логически сконструировать саму реальность, и эта спекулятивная конструкция, согласно Вл. Соловьеву, порождает определение бытия как мысли. Тем интереснее прислушаться к аргументам Гегеля в пользу трактовки бытия не как предиката, а как сущности, а также к его критике состояния смешения спекулятивного и дискурсивного способов суждения о субъекте, когда предикатному выражению придается значение соответственно понятия или собственно предиката (акциденции). Рассматривая понятие абсолютного как субъекта, обычно начинают приписывать ему предикаты «вечность», «любовь» или, например, «моральный миропорядок» — предикат, приписываемый ему Фихте. «В таких положениях истинное прямо устанавливается только как субъект, но не представляется как движение рефлексии в самое себя. Положение такого рода начинается со слова *Бог*. Это слово само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Только предикат говорит, *что есть он*, т.е. наполняет его [содержанием] и сообщает ему смысл. Пустое начало только в этом конце становится действительным знанием. Раз это так, то нельзя понять, почему не говорят о «вечном», о «моральном миропорядке» и т.д., или, как поступали древние, о чистых понятиях, бытии, едином и т.д., — о том, что имеет смысл без добавления звука, *лишенного смысла*. Но этим словом обозначают как раз то, что установлено не вообще какое-нибудь бытие или сущность, или всеобщее, а нечто рефлексированное в себе, некоторый субъект. Но в то же время это только предвосхищено. Субъект принимается за устойчивый пункт, к которому, как к своей природе, прикрепляются предикаты — посредством движения, которое составляет принадлежность знающего об этом пункте и которое не считается принадлежностью самого этого пункта: а ведь лишь посредством такого движения можно было бы представить содержание как субъект. Имея такой характер, это

движение не может быть принадлежностью самого субъекта; но в соответствии с предположением названного [устойчивого] пункта оно не может быть иным, оно может быть только внешним. Указанное предвосхищение, что абсолютное есть субъект, не только не составляет поэтому действительности этого понятия, но делает ее даже невозможной, ибо такое предвосхищение устанавливает это понятие как покоящийся пункт, в то время как действительность эта есть самодвижение»¹⁴¹. В отличие от дискурсивного мышления как самости, являющейся представляемым субъектом — неким базисом, к которому прикрепляется содержание в качестве акциденции и предиката, ситуация мышления в понятиях, то есть философского мышления, содержание и стихию которого составляет *действительное, само-себя-полагающее и внутри-себя-живущее, наличное бытие в своем понятии*, иная. Философское предложение, если оно имеет диалектическую форму, должно выражать, как подчеркивает Гегель, *что* есть истинное, а таковым в сущности и является субъект. Но «Бог» как чистый субъект есть для Гегеля не непосредственно понятие, а собственное имя или *незыблемый покой лежащего в основе субъекта*, философскому же суждению о таком покоящемся субъекте как раз и недостает имманентного понятия, он попросту исчезает в самодвижении мышления, а предикат, говорящий о том, *что есть субъект*, уже есть не его предикат, а *субстанция, сущность*. Дискурсивное же мышление, оперирующее с акциденциями и предикатами и прибегающее к обыкновенному доказательству, при котором использованное в нем основание, в свою очередь, само нуждается в обосновании, тут испытывает, как подчеркивает Гегель, ответный удар. «Начиная с субъекта, как если бы последний все еще служил основанием, оно видит (поскольку скорее предикат есть субстанция), что субъект перешел в предикат и тем самым снят; и поскольку, таким образом, то, что кажется предикатом, стало цельной и самостоятельной массой, мышление не может свободно блуждать, а задерживается этой тяжестью. —

Обычно в основу положен прежде всего субъект как *предметная* устойчивая самость; отсюда продолжается необходимое движение к многообразию определений или предикатов; теперь на место названного субъекта вступает само знающее «я», которое связывает предикаты и есть удерживающий их субъект. Но так как первый субъект сам входит в определения и составляет их душу, то второй субъект, т.е. знающий, все еще находит его в предикате. Второй субъект хочет уже покончить с первым и, выйдя за его пределы, уйти назад в себя. И вместо того чтобы иметь возможность быть в движении предиката действующим началом в качестве рассуждения по поводу того, приписывать ли первому субъекту тот или иной предикат, — вместо этого знающий субъект, напротив, еще имеет дело с самостью содержания и должен быть не для себя, а вместе с последним»¹⁴². Эти гегелевские рассуждения как нельзя лучше оттеняют позицию русского философа по вопросу о соотношении субъекта и бытия. Если вообразить себе их мысленный спор, то очевидно, что — при определенной общности их позиций, например, по вопросу о таком тождестве субъекта и предиката, которое должно выступать в виде некоей гармонии и которое не должно уничтожать их различие, — для Гегеля намерение русского философа применить предикат бытия к субъекту было бы едва ли не выражением позиции резонерства как рефлексии в пустое «я» и стремления найти твердую почву в покоящемся субъекте. оно вписывалось бы в контекст, в котором можно четко зафиксировать: действительность понятия абсолютного как субъекта установить невозможно, и тем более невозможно представить ее в самодвижении. Реализация этого намерения, если стоять на позициях гегелевской диалектики, равнозначна состоянию, когда субъект пропадает в своем предикате, а мышление отбрасывается назад к субъекту именно в самом предикате. Вл. Соловьев же, апеллирующий к той традиции в понимании бытия, которая восходит к Ксенофану, Зенону, Мелиссе и особенно Пармениду и которая здесь подвергается

критике Гегелем, мог бы бросить немецкому философу упрек в том, что его аргументация против субъекта как устойчивого пункта, против высказываемой им спекулятивной истины о бытии как предикате субъекта приводит к такой идее диалектического движения, которое есть всего лишь самодвижение понятия, *самого себя порождающего,двигающего вперед и возвращающегося в себя процесса*. Русский философ никак не может согласиться с тем, что связи субъекта и бытия изнашиваются, и потому он встает на путь построения новой, отличной от гегелевской теории субъективности, в которой последняя не сводилась бы без остатка к бытию. Эта теория как раз и ставит своей задачей воспроизвести сущее в его предикатах.

Если немецкий философ выступал против смешения спекулятивного и дискурсивного способов суждения о субъекте, то Вл. Соловьев прежде всего настаивает на недопустимости смешения двух различных смыслов термина «бытие», одновременно вступая в полемику с тем кругом кантовских идей, который возникает в связи с основоположением о трансцендентальном единстве апперцепции, разбором психологического паралогизма и критикой онтологического доказательства существования Бога, а также учением о трансцендентальном идеале.

Слово «есть» в логической функции суждения играет роль связки, соединяющей разные его части — субъект и предикат, обеспечивающей функцию суждения как отношение субъекта к предикату, хотя чисто логически осталось неопределенным, за каким из членов этого отношения закрепить функцию субъекта, а за каким — предиката. Исключение составила лишь категория субстанции, посредством которой, «если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат»¹⁴³. Для эстетики эта субъектно-предикатная структура имеет особое значение — в кантовской системе вводится априорная способность суждения, которой надле-

жит подводить особенное под общее понятие, логического субъекта под предикат, а также находить понятие для особенного. Вл. Соловьев же начинает с того, что выходит за пределы понимания «есть» лишь в качестве среднего члена, который соединяет разнородные части суждения, при этом он остается в своей трактовке последнего в рамках не удовлетворявшей Канта дефиниции его как представления обо отношении между двумя понятиями. Для немецкого философа суждение важно как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции, как отношение, имеющее объективную значимость, из чего и вытекает логическая функции связки «есть» не просто как среднего члена, а как средства, позволяющего отличить объективное единство данных представлений от субъективного. С этим непосредственно связан вопрос о возможности возникновения самого знания, вопрос, который постоянно будет возникать и перед Вл. Соловьевым при создании теории цельного знания.

Как уже отмечалось, у Вл. Соловьева иначе, чем у Канта, ставится проблема соотношения логического и реального. Если, с точки зрения Канта, абсолютная логическая необходимость, обусловленная необходимостью предиката в суждении, не тождественна абсолютной необходимости вещей, понятие которых включает в свой объем существование, а само бытие не может быть предикатным выражением понятия, так что у нас нет никакого средства, чтобы познать существование Бога, то для Вл. Соловьева все обстоит наоборот: мы имеем суждение о бытии как реальном предикате субъекта, типичный случай его — суждение «я есмь». Правда, вопрос о соотношении этих установок немецкого и русского философов достаточно сложен, ибо уже «структура кантовского трансцендентального идеала предполагает связь субъекта бытия, с одной стороны, и бытия как его предиката - с другой. Только в этом случае мыслим переход от единичной сущности от единичной сущности, содержащей всю полноту реальности, к иерархически организованному

многообразие реальных различных свойств»¹⁴⁴. И поэтому важно понять, отвлекаясь от внешних различий, как в том и в другом движении мысли испытывается особая форма онтологичности.

В трактовке другого русского философа — С.Н.Булгакова суждение «я есмь» выражает природу субстанциональности, он характеризует его как жизненный акт внутри такой субстанции, каковой является человек (можно даже сказать, что сам человек есть живое суждение), как непреложный онтологический факт, факт бытия — этой непрерывно длящейся антиномии. Суждение это предстает у него в несколько ином виде, чем у Вл. Соловьева, а именно как первосуждение «я есмь нечто, некое», тайну которого он ищет не в логике, а в антропологии и метафизике, которая проистекает из религии и изливается в нее. Сходство и различие соловьевского и булгаковского представления об этом онтологическом факте принципиально важно для настоящего исследования, поэтому остановимся на этом вопросе подробнее. Бесконечность содержания в суждении: «Я есмь нечто» таится во всех его «разобранных» частях — субъекте, связке и предикате, и важнейший вопрос для Булгакова — как перекинуть мост от субъекта к предикату: *первый* есть *сущее я*, ядро человеческого духа, неопределенность предиката, несказуемое подлежащее сказанного Я; он есть самозамкнутая монада, а не *трансцендентальная точка, не имеющая никакой окраски*. Это ноуменальный, ипостасный субъект, которому принадлежит сила бытия, речь идет тут не о Я как логической функции (или, как у Канта, трансцендентальной апперцепции), а о сущем, пребывающем вне бытия и потому логически не доказуемом в его рамках. Я выражает тайну личности как тайну того, что трансцендентно и абсолютно и как таковое *сверхъесть, а не есть, ибо есть сущее*. Второй есть предикативная область, выражающая природу бытия, эта область одновременно есть и зеркальное отражение я и не-я. Имеется в виду предикат, через который субъект входит в бытие: сущим я полагается

существующее, неопределимое внутренне определяется. Это бытие дано нам как в форме внешнего мира, так и в тончайшей форме, отлитой по образу и подобию первого субъекта, — в форме психологического (*постоянно зыблющееся и изменяющееся море состояний, переживаний, волнений и страстей*) и гносеологического (*познавательные формы, схемы и категории*) субъекта, а также нашего тела как космического я. Субъект не просто «смотрится в свой предикат как свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность — свою и предиката, или же, что одно и то же, он чувствует *силу бытия*, идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта «животворящая» сила и есть, собственно, существование, «в душу живу», жизнь, реальность, бытие. Реальность как будто не имеет своего собственного голоса и образа... Реальность существует только *в отношении* между ипостасью и ее природой, в движении от одной к другой»¹⁴⁵, от субъекта (ипостасного сознания) к предикату (мировому логосу). С эстетической точки зрения важно, что реальность, взятая вне этого движения, вне этого отношения, предстает как лишенная эстетических качеств реальность — бескрайная, беззвучная, и получает она их из того нечего, что есть субъект, который, однако, сам по себе не окрашивает ее. И потому столь важно мыслить бытие как связку, снимающую антиномию субъекта и предиката, не только выполняющую формально-логическую функцию, заключающуюся в восполнении предиката субъектом, но и отражающую онтологическую данность. «Бытие» образует сокровенную основу самой логической связи, но его силу нельзя превратить только в логическую категорию, ибо это равнозначно растворению связки «есть» в предикате. «Бытие не принадлежит само по себе ни ипостаси как таковой, — ибо она, как сущее, превышает бытия, а стало быть и вне его, — ни логосу, предикату, как «представлению», или идеальному образу, возникающему только в лоне бытия... С бытием логике нечего предпринять, но и без него ей нельзя обойтись. Бытие алогично и вместе с тем насквозь пронизано логосом, который, одна-

ко, без него бессилён»¹⁴⁶. Таковы три «корня бытия» или тройное раскрытие изначальной онтологической тайны: ноуменальное или ипостасное Я, «словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого», несказуемое подлежащее Я-сказуемого, собственное имя этого местоимения, реальный субъект разума, не совпадающий с логически определенным субъектом; «нечто», «не-Я», бытийный «субъект» всего высказывания, опровергающий и исключаящий первый, представляющий его онтологическую природу; само бытие как связь, как сказанное единство логически и онтологически расчлененных субъектов, связь как осмысленное событие бытия, а не пустая связка высказывания. Вот в чем сказывается несказанное в метафизическом суждении.

Это почти реферативное изложение мысли С.Булгакова. И вскоре мы увидим, что многие его пункты не трудно согласовать с некоторыми соловьевскими рассуждениями о бытии как реальном предикате. Тем не менее у С.Булгакова тут присутствуют моменты, которых нет у Вл. Соловьева в «Философских началах цельного знания», а именно — апелляция к гносеологическому существованию «я» и «ты», признание соборной природы «я», трактовка «мы» как *единственного окна в субстанцию*. Но что есть общего у Вл. Соловьева и С.Булгакова, мыслящих в духе той традиции, которая восходит к И.Киреевскому, так это, что у всех них «метафизика схватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к вне-логическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверхлогическим. Здесь-то, на этих границах и пределах, и обитает философия, они и составляют содержание собственно философских проблем... Эта собственная роль философии как раз и упускается из виду нашими мыслителями. Они, безусловно, философствуют, но чаще всего не замечают, что граница между рациональной метафизикой и сверхрациональным откровением имеет *внутреннее* измерение, измерение *собственно философское*. Философию либо отождеств-

ляют с метафизикой и справедливо критикуют ее рациональное самодовольство, либо растворяют в теософии. Соответственно, упускается из виду собственно логический смысл философских проблем, в частности, проблемы вне-логического основания философской логики. Философская критика осознается как указание на сверхлогическое основание, на духовный сверхрациональный опыт, хранящий в себе трансцендентное»¹⁴⁷.

Второе важное отличие соловьевского и булгаковского анализа суждения «Я есть» в том, что С. Булгаков в ходе его непосредственно обращается к критическому антиномизму Канта. Но не менее важно тут обратиться и к кантовскому учению о синтетическом первоначальном единстве апперцепции или к философии Декарта, которого справедливо называют изобретателем трансцендентального аргумента. Тот фундаментальный факт, что случилось мое существование, мыслился Декартом в качестве достаточного основания того, чтобы мы в принципе могли понимать мир, не попадаясь в сети антропологизма, и многое из того, о чем впоследствии будет говорить Кант, исследователи трактуют как гносеологическую или этическую транспонировку этого постулата Декарта — *я существую, думающий*, или, как говорит Вл. Соловьев, *я емь, мыслящий, ощущающий* и т.д. Но о чем свидетельствуют эти почти тождественные формулировки — о совпадении позиций Р. Декарта, И. Канта и Вл. Соловьева, или о чем-то другом? Кантовская формула: *я существую, думающий*, или *я существую как справедливый* означает, по мысли современного исследователя, следующее: «Человек, который говорит: покажите мне хоть один пример справедливости, достигнутый путем закона и справедливого суда, — не существует как этическое и правовое лицо. И очень многие люди не существуют, потому что отстраняют себя от актуального участия, или всеответствия, ожидая, что им будут даны уроки извне... Человек, который ожидает показа эмпирически достигнутой справедливости, отрицает свое собственное существование в каче-

стве этического лица. Как этическое лицо он включен в каждом акте в непрерывное динамическое становление всего целого. И другой формы существования целого, будь то справедливость, честь или совесть (а этот ряд уходит и в эстетическую область — *Н.К.*), — просто нет. Оно пульсирующим образом существует только в индивидуальных точках людей, которые осмеливаются стать на путь, не имея никакого законченного основания, никакой гарантии, никакого готового урока или образца»¹⁴⁸. Отложим пока рассмотрение вопроса о том, как соотносятся декартовское *я мыслю, следовательно, я существую* и положение русского философа *я емь, мыслящий, ощущающий, волящий*, как связаны всеответствие и всеединство, или такая форма существования целого, как красота и красота как живая идея, утверждаемая в философии всеединства, и подойдем с другой стороны к истолкованию термина «сущее» у Вл. Соловьева. Русский философ начинает с устранения любых эксплицитно-объективных предпосылок, опираясь только на имплицитно-субъективные пресуппозиции: общеизвестно, что значит «мыслить», «ощущать», «емь», «я». Какие, с его точки зрения, последствия имеет то, что «Я емь»? Это суждение есть действие рассудка как способности составлять суждения, но является ли для Вл. Соловьева, как для И.Канта, синтетическое первоначальное единство апперцепции принципом только человеческого рассудка, придающим первостепенное значение самому факту моего существования: *я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую?* Или это какой-то воображаемый рассудок, благодаря представлениям которого существуют также и объекты этого представления, а также дается и само многообразное в созерцании?

Наряду с суждением о бытии как реальном предикате субъекта (тут мы, согласно Вл. Соловьеву судим о логическом субъекте, что он есть в действительности, и если такое сужение отнести к классу аналитических суждений, то они,

по Канту, своим утверждением о существовании субъекта ничего не прибавят к нашей мысли о нем, а лишь превратят эту мысль в сам субъект или же укажут на это существование как принадлежащее к возможности самого субъекта, то есть неизбежно приведут к тому, что является *жалкой тавтологией*; если же такое суждение отнести к классу синтетических суждений, то тогда возникает вопрос: на каком основании мы утверждаем, что *предикат существования нельзя отрицать без противоречия*), мы имеем и суждение о бытии как грамматическом предикате реального предиката, которое несет, в представлении Вл. Соловьева, иную смысловую нагрузку, никак не связанную с экспликацией реального положения вещей. Это область чистого языкознания с присутствующими в ней понятиями грамматического подлежащего, сказуемого и т.д. Приписывая «есть» предикату субъекта (например, в суждении «эта мысль есть»), мы обращаемся к образам бытия грамматического подлежащего (мысль, ощущение, хотение и т.д.). И. Кант говорит о невозможности познания субъекта, когда он обособлен от тех мыслей, что составляют его предикаты, в силу чего мы попадаем в круг, так как *должны пользоваться представлением о субъекте, чтобы высказать какое-либо суждение о нем*. Вл. Соловьев же имеет в виду другое — обособление предикатов. Какие же показатели имеют эти предикаты? Когда «я говорю: *я есмь*, то под *есмь*, в отличие от *я*, разумею именно все действительные образы моего бытия — мысли, ощущения, хотения и т.д. Но об этих образах, взятых отдельно или самих по себе, я уже логически не могу говорить, что они суть, подобно тому как я говорю, что *я есмь*, ибо они суть только во мне как в субъекте, тогда как *я есмь* в них как в предикатах, то есть обратным образом» [II-1, 332–333]. Все это так, но дело-то в том, что когда я не просто определяю себя посредством действительных образов моего бытия, а сужу о самом себе как о субъекте, который существует, то сам предикат «существование», если стоять на позициях кантовского трансцендентализма, не есть тут такой предикат

кат, который прибавляется к понятию «я» и расширяет его. Отрицание бытия как реального предиката является исходным пунктом кантовского обоснования несостоятельности онтологического доказательства бытия Бога: «Бог существует». Приписывая ему предикат, составляющий образ его бытия, например, что он есть *всемогущее существо*, мы видим, что это положение «содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению* к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами... и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами... В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия»¹⁴⁹. Итак, помыслив понятие Бога посредством предиката существования, мы фактически проблематизируем само это понятие, и поэтому весьма странно, что такой опасности не замечает именно Вл. Соловьев как религиозный философ. Бог для Канта — это объект чистого мышления, и он отдает себе отчет в том, что у нас нет никакого средства познать его существование, потому что последнее необходимо было бы, как настаивает на этом русский философ, познавать совершенно а priori, то есть, в его терминологии, познавать истину, *принадлежащую только собственной трансцендентной действительности абсолютно первоначала*, между тем как, с точки зрения Канта, осознание нами всякой действительности, «осознание нами всякого существования (будь то непосредственно восприятиями или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее оно [имеет характер] предположения, которое мы ничем обосновать не можем»¹⁵⁰. И потому очевидна произвольность со-

ловьевской трактовки, согласно которой Кант как будто бы признает невозможность существования абсолютно-сущего вне сферы явлений, то есть сферы существующего относительно нас и для нас. Ведь единственное, о чем говорит Кант, так это о том, что мы не можем обосновать такое существование, но утверждение о невозможности обоснования не равнозначно утверждению о принципиальной невозможности такого существования. Кроме того, сама выстраиваемая Вл. Соловьевым концепция бытия как реального предиката субъекта есть не просто попытка найти исходную теоретическую точку для философской логики, эта концепция ориентирована на поиск новых аргументов в пользу онтологического доказательства Божественного бытия, Кант же показывает, что усилия, затраченные на это доказательство, потеряны даром.

С точки зрения Вл. Соловьева, в суждении «я емь» как непреложном онтологическом факте проводится различие между «я» и «емь», и это «емь» тоже равнозначно образам субъективного бытия. Но такое различие тянет за собой целый шлейф вопросов: о чем, собственно, тут идет речь — о самосознании или о самопознании? а если о последнем, то как я познаю себя — как я себе являюсь или как я существую? На память сразу же приходят кантовские рассуждения о синтетическом первоначальном единстве апперцепции, о том, что *все мыслящее обладает свойством, которое можно определить как голос самосознания — голос чего-то возвышающегося надо мной как эмпирическим индивидом*. Ведь чтобы установить высвеченные Вл. Соловьевым образы бытия в качестве принадлежащих субъекту, чтобы сказать, это *моя мысль, мое ощущение*, а следовательно, *я мыслю* или, как говорит И. Кант, выразить акт определения моего существования, которое мне *уже* дано, нужно прежде всего ясно осознать, что этим актом *еще* не дана сама форма принадлежности мне многообразного содержания всякого возможного созерцания, которое я полагаю этим определением, не дан сам способ подчинения всего, что может сделаться пред-

метом для меня, а в равной мере и способ определения этого существования. Для этого необходимо самосозерцание с лежащей в его основе такой априорной формой чувственного созерцания, как время, которая принадлежит к моей восприимчивости самого себя как *определяемого*, к осознанию *определяемого Я, т.е. моего внутреннего созерцания*, а не к осознанию *определяющего Я*. При этом само Я есть не что иное, как осознание моего мышления. И «если у меня нет другого [акта] самосозерцания, которым *определяющее* во мне, спонтанность которого я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения* точно так же, как время дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т.е. [акта] определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определяемым, т.е. как существование явления»¹⁵¹, хотя я и называю себя *умопостигающим субъектом*. Но представляется ли и Вл. Соловьеву мое существование только существованием явления, так чтобы он вслед за Кантом мог сказать: *я могу познавать себя лишь так, как я себе только являюсь в отношении созерцания, а не так, как я познал бы себя, если бы мое созерцание было интеллектуальным?* Ведь пока ни о каком ограничивающем условии, ни о какой априорной форме чувственного созерцания русский философ и не говорит. Для того, чтобы произвести грамотный философский анализ суждения «я есть», о котором идет речь у Вл. Соловьева, нужно найти новый концепт, новое основание возможности такого суждения — с точки зрения Канта, это возможность силового поля апперцепции *я мыслю* как источника всякой связи, возможность такого действия рассудка как логическая функция суждения, являющаяся модусом самосознания в мышлении; посредством этого действия многообразное, данное в чувственном созерцании или понятии, объединяется в эту апперцепцию согласно временным отношениям всех присутствующих здесь восприятий, апперцепцию, категориально оформляющую до всякого чувственного созер-

цания наше отношение к объектам. Она выражена таким образом, чтобы можно было устанавливать данное поле в качестве сопровождающего все мои остальные представления или конституировать самосознание, порождающее само представление *я мыслю*, которое должно быть идентичным во всяком сознании. Единство этого самосознания Кант и называет трансцендентальным единством апперцепции а priori (единством, что важно для уяснения соотношения критической философии и философии всеединства, функции, а не субстанции), которому подчинено все, что должно принадлежать моему знанию. «В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны соотносываться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне»¹⁵². Из этого основоположения вытекают важные выводы, касающиеся не сущего, как у Вл. Соловьева, а трансцендентального применения рассудка. Во-первых, из представления *я мыслю*, сопровождающего все мои остальные представления и категории, еще не возникает отношение эмпирического сознания (разрозненного самого по себе, оперирующего приемами аналитического расчленения, заключающего многообразное содержание представлений, например, в моем восприятии стола существуют отдельно друг от друга представления о его высоте, длине и ширине, представления о лежащих на нем предметах, представления о красном цвете его поверхности и т.д.) к тождеству субъекта, это отношение возможно лишь в силу того, что я достигаю качественного единства многообразных представлений в одном сознании, идентифицирую сознание в этом пестром многообразии, обретая в итоге не просто аналитическое единство апперцепции, а делающее ее возможным синтетичес-

кое единство, под знаком которого я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез, само же это синтетическое единство есть условие всякого мышления. Мыслим же мы посредством знания, определяя данное созерцание в отношении единства сознания, и знание — это область, связанная с определением явлений, но само это определение, как говорит И. Кант, в свою очередь выводится из первоначального синтетического единства апперцепции как формы рассудка. Именно в нем коренится наша способность к знанию, он может стать творцом опыта, в котором находятся его предметы. Любой акт присоединения представлений друг к другу предполагает единство сознания в их синтезе, имеющее же характер тождественного, аналитического единства присуще всякому общему понятию. Чтобы познать через понятие, мы представляем тот или иной признак в качестве связанного с другими представлениями, выявляем их объективную значимость с тем, чтобы превратить представления в знание, то есть предпосылаем этому аналитическому единству первоначальное синтетическое единство апперцепции, которое имеет объективную значимость в отношении того многообразного, что дано в представлениях, так что без него это многообразное не может объединяться в первоначальной апперцепции в понятие об объекте. Это и есть трансцендентальное единство апперцепции, которое Кант определяет как высший пункт, с которым следует связывать всю логику. «Все мои представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как свои представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения *я мыслю* как синтетически связанные в одной апперцепции»¹⁵³. Этот высший пункт есть некое дополнительное условие, которое в современном кантоведении иногда называют условием выполнения полноты восприятия, условием жизни сразу на многих точках пространства и времени или условием сходимости, только при выполнении которых можно говорить в духе

Вл. Соловьева об образах бытия в качестве принадлежащих субъекту, заключая, что это именно *моя мысль, мое ощущение*. Сами соловьевские рассуждения о такой принадлежности означали бы для Канта, что субъект соединяет эти представления в одном самосознании. То есть именно в силу того, что я могу постичь многообразное содержание моих мыслей и восприятий в одном сознании, я и говорю, что «они суть только во мне как в субъекте» [II I, 333], в противном случае во мне было бы столь же пестрое разнообразное я, сколь у меня есть сознаваемых мной мыслей, восприятий, хотений. Если Кант высшее основоположение во всем человеческом знании соотносит именно с априорной связью многообразного содержания представлений как основанием тождества самосознания, которое a priori предшествует всему *моему* мышлению, связью, заключенной не в предмете моих представлений, а являющейся функцией рассудка, то Вл. Соловьев из факта принадлежности мне всех действительных образов моего бытия или, в кантовской терминологии, представлений извлекает не трансцендентальные, а онтологические выводы, то есть производит мыслительное действие, в результате которого логически получается новое знание как цельное знание в форме умозаключения о том, что *есть сущее*, умозаключение, являющееся высшим основоположением цельного знания. Но введение такого основоположения для Канта равнозначно введению в философскую систему умозаключения о божественном рассудке или таком «рассудке, который сам созерцал бы (как, например, божественный рассудок, который не представлял бы данные предметы, а давал бы или производил бы их своими представлениями)». Между тем вся способность нашего рассудка «состоит в мышлении, т.е. в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны, приводит к единству апперцепции, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и располагает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект»¹⁵⁴. Вл. Соловьев же допус-

кает, если следовать терминологии И.Канта, объект нечувственного созерцания как данный, представляя его при этом через все предикаты, содержащиеся уже в предположении о том, что ему не присуще ничего принадлежащего к чувственному созерцанию — непротяженность, внепространственность, вневременность, не подверженность изменениям. И именно свете логики мышления И.Канта ставится под сомнение весь соловьевский проект цельного знания: «...если я указываю только, какими свойствами созерцание объекта *не обладает*, и не могу сказать, что же в нем содержится, то это не настоящее знание, ведь в таком случае я даже не представлял себе возможности объекта для моего чистого рассудочного понятия, потому что я не мог дать никакого соответствующего ему созерцания, могу только сказать, что наши созерцания недействительны для него. Но важнее всего здесь то, что к такому нечто не могла быть применена ни одна категория, например понятие субстанции, т.е. понятие о чем-то таком, что может существовать только как субъект, но не просто как предикат»¹⁵⁵. Это во-первых. А во-вторых, «во всех суждениях я всегда есмь *определяющий* субъект того отношения, которое составляет суждение. Положение, гласящее, что *Я*, который мыслю, должен в мышлении всегда считаться *субъектом* и чем-то, что, будучи присуще мышлению, может рассматриваться не только как предикат, есть *суждение* аподиктическое и даже *тождественное*; однако оно не означает, что я как *объект* составляю *самостоятельную сущность*, или *субстанцию*. Последнее утверждение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет; быть может, оно требует больше того (поскольку я рассматриваю только мыслящее *Я* как таковое), что я могу когда-нибудь найти (в нем)»¹⁵⁶. Вл. Соловьев же из положения, гласящего, что «я», который мыслю, считается субъектом сознания, делает вывод, что оно составляет и субстанцию, то есть заходит в этом своем суждении, как сказал бы И.Кант, слишком далеко, неправомерно присоединяя к мышлению вообще способ его существо-

вания. С точки же зрения И.Канта, утверждение, что, мысля свое существование, я могу служить субъектом суждения, ничего не говорит о способе моего существования, и, игнорируя это обстоятельство, мы ошибочно принимаем логическое истолкование мышления за метафизическое определение объекта, в данном случае такого, каковым является определяемое Я. Итак, концепция Вл. Соловьева, рассмотренная под углом зрения кантовского анализа паралогизмов чистого разума, неправомерно применяет к «я» как мыслящему существу понятие субстанции. И понятно, почему для русского философа так важно перевести разговор в русло обсуждения темы гипостазирования предикатов, к которому сводятся все коренные заблуждения западной философии как отвлеченного типа мышления, а также темы новых импликаций: «*бытие есть*» имплицитно означает «*есть сущий*», или «*сознание есть*» имплицитно означает «*есть сознающий*», импликаций, открывающих путь к положительным, религиозным началам. То есть Вл. Соловьев таким образом пытается доказать существование тех безусловно необходимых субъектов, наделенных чертами всеохватывающего совершенства, правильность которого (доказательства) Кант как раз и подвергал сомнению. Но дело ведь не просто в этой импликации, не просто в том, чтобы устанавливать принадлежность актов мышления, восприятия, всех сознательных актов субъекту, не менее важно прояснять импликации относительно сознания, которое содержится в утверждениях не о сознании, а о существовании. Это прояснение и осуществляется декартовским принципом когитального существования: «Имеется в виду сознание моих актов (не вещей вне меня), посредством которого я конституирую себя в качестве мыслящего... Мыслить определенным образом — постоянно ухватывать себя в актах мышления о предметах — и означает организовывать себя в качестве существующего, которое об этих предметах мыслит»¹⁵⁷. Такая самоорганизация и стала впоследствии называться трансцендентальным сознанием, идея которого находится в

весьма сложном отношении с концепцией сознания в метафизике всеединства, с самим ее предметом — *сущим в его предикатах, а не самих предикатах*.

Итак, онтологическая проблематика обращает нас к феномену субъективированных существований или, в терминологии Шеллинга, «бытия в субстанциональном смысле»¹⁵⁸ как исключительного предиката чистого субъекта, к феномену субъекта-сущего и образов его бытия. Бытие — это реальный атрибут субъекта, оно может быть только им, но не логическим сказуемым в суждениях типа «мысль есть», «ощущение есть», как раз эти суждения отсылают к носителям образов субъективного бытия. Эти рассуждения Вл. Соловьева выводят его на категориальную триаду: сущее, сущность, бытие, причем рассмотрение этих онтологических универсалий венчает положение об интенциональности как внутреннем элементе концепции сущего. «Когда я утверждаю что-нибудь как существующее, например, когда я говорю: *я есмь*, то в этом выражении подразумевается: 1) я как сущий, или субъект, бытия; 2) известный способ (*modus*), или образ, бытия, ибо я не могу *просто* быть, или быть *вообще*, я должен быть так или иначе, тем или другим, иметь ту или другую природу; в данном случае я есмь существо мыслящее, хотящее и т.д., то есть мое бытие (способ бытия), или природа, есть мышление, воля и т.д., следовательно, *я есмь* значит здесь *я мыслю, хочу* и т.д. Но 3) я не могу просто мыслить, просто хотеть, или мыслить вообще: я должен мыслить *о чем-нибудь*, хотеть чего-нибудь, то есть мое мышление или хотение определяются не только как такие, субъективно, или как способы моего субъективного бытия, но еще и объективно в своем содержании, или идеальной сущности. То, что мыслю и чего хочу, есть объективное содержание, или сущность, моего бытия и составляет особенный необходимый и самостоятельный момент моего существования, не сводимый к предыдущему, а, напротив, его определяющий» [I II, 271].

Само же соловьевское суждение: «...*бытие есть* значит, что *есть сущий*» [II 1, 333] восходит к шеллинговскому положению о том, что существования не может быть до существующего. Сущее-субъект, рассмотренное в онтологическом и гносеологическом аспекте, не может быть извлечено из отвлеченной философии. Именно новая метафизика, обращающаяся к сущему в его предикатах как началу положительному, а не к этим предикатам самим по себе (включая и бытие как начало отвлеченное), которые гипостазировались отвлеченным мышлением, должна прийти на смену классическому философствованию. Правда, расстаться с отвлеченностью философия вряд ли когда сможет, что же касается вопроса о преодолении отвлеченности, то дело тут не в содержательной трансформации дискурса, ведь именно Вл. Соловьев придает ему новое измерение — измерение *религиозной философии жизни*, внутренне связанное как раз с деятельностными, экзистенциальными, персоналистскими измерениями современной философии.

Итак, то, к чему применим термин «есть», на самом деле универсально (всякое существование универсально) и воспроизводит, расширяет себя в каких-то измененных состояниях, в которых чистый субъект становится иным. Уже у Платона бытие имеет своим условием не только единое, но иное, то есть оно обусловлено категориями причастности, связи, отношения. Сама же способность быть иным интуитивно представляется Вл. Соловьеву жизнью: «...противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни» [II 1, 382]. Заметим, кстати, что способность воспринимать через некоторые органы что-то иное явится в представлении Вл. Соловьева глубочайшей интуицией эстетического. К этим измененным состояниям человек не может прийти простым продолжением всего того, что существовало до момента появления такого состояния. Что имеет в виду русский философ? Его тезис *мысль есть, значит есть мыслящий, есть восприятие, значит есть воспринимающий*, то есть *мысль и восприятие существуют тогда, ког-*

да они кем-то мыслятся и воспринимаются, выражал, по существу, своеобразный онтологический принцип, относящийся к реальности чего-то, что существует, как говорит Вл. Соловьев, лишь в момент своего осуществления или реализации, лишь внутри осуществленности жизни (так, онтология восприятия — это онтология осуществившегося восприятия, и эта осуществленность есть условие, без которого невозможно восприятие). У Декарта этот онтологический принцип имеет иное выражение: «...порождающий меня одновременно со мной, с тем движением сознания, которое я осуществляю, накладывает печать своего авторства на любое предшествующее явление в мире, которое заставалось мной в готовом виде... *Чтобы ни было до меня, я должен сделать сам, за меня никто не сделает.* То есть какие-то вещи в мире, которые... нельзя отложить на следующий день и скооперироваться в их понимании с другими людьми. Нельзя внести в них заимствованное от других знание и так расшифровать, потому что есть какая-то точка, в которую ничего не может войти»¹⁵⁹. Уже у древних греков присутствовала философская интуиция различения между чем-то, что осуществлено — а осуществить что-то можно только полностью, целиком (не случайно Вл. Соловьев называет свою теорию знания именно *цельной*), — и тем, что не дошло до порога осуществлений. Этот принцип выявлял специфику существования духовных явлений, и ясно осознавался в европейской традиции; вспомним Паскаля: любовь всегда рождается, говорил он, она никогда не может быть ни прошлой, ни бывшей, ни старой, ни молодой — она всегда в состоянии рождения. С точки зрения самого Вл. Соловьева, *акт творения должен пониматься как вечный акт.* И вечное рождение — это единственный способ существования высших состояний человеческой природы, творческих воплощений личности. Эстетическое произведение ведь тоже всегда в состоянии рождения: роман существует тогда, когда он читается, симфония существует тогда, когда она исполняется. Но попытка разобраться в таких онтологических вещах приводит нас к парадоксальным выводам.

Все, что появилось *после* такого осуществления, погружается во временной поток, а то, что есть *до* такого осуществления, есть вневременное сущее, субъект самого бытия, универсальное существо самого существования. Поясним это на примере, взятом из человеческого опыта. Если любовь, мысль или симфония есть такие образования, которые существуют только тогда, когда они осуществляются, то это значит, что они осуществляются *впервые и неповторимым образом* — отсюда понятны, к примеру, абстракции первичного ума, первичного чувства в системе цельного знания. И ни одно из этих образований не имеет прямой предикаций, мы нигде не найдем у Вл. Соловьева прямого определения первичного ума или первичного чувства, он определяет их на уровне чего-то увеличивающегося в объеме, то есть определяет так, как он определял в «Sophie» любовь — через расширение. Фактически проблема осуществленности вводится Вл. Соловьевым как проблема смыслового индивида, проблема индивидуальности, которую невозможно разлагать на какие-то элементы, невозможно сводить к чему-то другому. В свое время Шеллинг говорил, что «в божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь»¹⁶⁰. Для Вл. Соловьева абсолют — это сам принцип совершенной жизни и сознания, который мы должны принять как данное, как то, что впоследствии С. Франк назовет *чистым даром*; и чтобы принять этот дар, мы должны вводить в саму ткань понимания этих явлений *умудренное неведение*, избегая дедукции и принципа жизни, и принципа сознания, попыток их моделировать. Стоит нам начать сводить их к чему-то другому или разлагать, как теряется сама их понятность, неповторимость.

Понятие сущего является выводом, полученным в ходе анализа западной философии, которая подвергается довольно-таки жесткой, запальчивой, а подчас и оборачивающейся явным сгущением красок критике. Эти критические пассажи тем более странны, что именно европейская философская классика трансформировала античное понимание

субстанции, осуществила переход от метафизической субстанции к метафизическому субъекту, заменив первую структурами, появившимися в результате расширенного поиска новых предельных оснований, равномошных ей, — структурами трансцендентального субъекта, абсолютного Я, абсолютной идеи. И движение Вл. Соловьева к понятию сущего, собственно, и происходит в русле поиска этих предельных оснований. Классическая философия выявила идеально первые начала, предшествующие миру и эмпирическому субъекту, а именно — трансцендентальные начала, показала автономность трансцендентального сознания по отношению к субъекту. Стремясь построить систему цельного знания и предварительно осуществляя анализ самого знания в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, Вл. Соловьев почему-то закрывает глаза на то, что классическая онтология сознания снимала именно то, что так хотел преодолеть он сам, — старую дихотомию «субъективное — объективное», одномерные представления о них. Ранний Вл. Соловьев, конечно, прав в своих суждениях, подводящих к пониманию субъекта как культурно-исторического персонажа, тем не менее жестко закрепить какие-то значения за понятием субъективное, как это пытается сделать Вл. Соловьев, невозможно, так как это значение постоянно нарушается. Не имеет смысла и противопоставлять его понятию объективного, ибо они постоянно смешаются, сами субъект-объектные ситуации исторически изменчивы, так что не только в философии, но и в науке приходится каждый раз устанавливать контекст, моделирующий соотношение этих категорий, давать различную конфигурацию этих установлений.

Сама абстракция «сущее» вводится у Вл. Соловьева фактически под влиянием И.Канта, у которого предмет трактуется как субъект, всегда отличный от своих проявлений. Сходным образом поступает и Вл. Соловьев, вводя нечто, что всегда отличается от своих осуществлений, проявлений. На языке И.Канта это нечто называется вещью в себе, на

языке Вл. Соловьева — сушим. Но фиксируя это сходство, нельзя упускать из виду то существенное различие между основными категориями философствования И. Канта и Вл. Соловьева, о котором говорилось выше. Русский философ считает, что в традиции рационализма и эмпиризма сущее либо смешивается с представлением, либо объявляется недоступным для познания. Как и школьная, мистическая философия, в которой Вл. Соловьев усматривает основу истинной философии, также не избавлена от одностороннего представления сущего, она полностью игнорирует процессы его объективации. Подлинное знание о сущем возможно лишь в рамках свободной теософии, которая, исходя из признания безусловной первичной действительности, дополняет его принципом развития этой действительности, — развития, познаваемого в идеях разума и в идеях природы, то есть дополняет его всем тем объективно ценным, что содержится в рационализме и эмпиризме. При этом сама эта развивающаяся действительность подчас трактуется у Вл. Соловьева как действительность сознания. Но выдвигая эти постулаты, Вл. Соловьев не так уж и далеко уходит от классической философии, в которой субъект отождествляется с абсолютным наблюдателем, с некой предельной способностью осознания, данной чуть ли не в божественном виде. Сам субъект в философской «классике Запада» фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной перцепции, который сам не имеет собственной плотности, «тела». Это просто чистая способность осознания, взятая в предельном виде». Мысленное уравнение классической философии «означало как то, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта», «так и то, что объективно сущее... есть выполнение понятого, находится в одном пространстве с некоторым сознательным к нему отношением»¹⁶¹. В кругу схожих представлений о субъекте, сознании и Боге вращается и метафизика всеединства.

Критика Вл. Соловьева направлена прежде всего против гегелевского рационализма, дающего, по его мнению, одностороннее представление о субъективности. Субъект (сущее) есть некое континуальное существо, существо, держащее континуум действительных отношений, которые и являются такими структурами мышления, как логические определения. По своей природе это не изначальные структуры, а структуры относительные, они всегда предполагают относящиеся друг с другом определения, последние же «требуют известного способа или формы отношения, так что логические определения получают от сущих свою действительность, а сущие получают от логических понятий свою форму или определенность. Но не так для Гегеля, который не признает ничего кроме чисто логических или относительных определений и с них прямо начинает свою философию. Предполагать сущего или сущих он не может, так как его первое начало есть чистое отвлеченное бытие или понятие *an sich*. Субъект является для него только как один из последующих в саморазвитии чистого понятия, как одна из форм логического бытия, а не как сущий» [II 1, 394–395]. Вл. Соловьев, напротив, стремится отойти от такого логицизирующего понимания различия между сущим и его сущностью и бытием, понимания, которое отсылает к рассмотрению самого абсолютного только в одном из двух различных значений, и дать какое-то новое осмысление этих едва уловимых различий, этой тонкой нюансировки, содержащей глубочайшую тайну абсолютной жизни. Такое понимание Вл. Соловьев находит в философии позднего Шеллинга: здесь рационально-чувственное постижение Бога как сущего предполагает особый способ для различения его онтологических и эссенциальных характеристик, сложную систему того, что исследователи называют взаимоотношениями, выстраиваемыми внутри божественного бытия. «В сущем Боге реализуется связь различных сущности и существования. При этом со стороны сущности существова-

ние Бога опосредуется его бытием (т.к. переход сущности в существование есть ее обращение к бытию, притяжение ею бытия), со стороны бытия опосредуется сущностью (т.к. дифференциация внутрибожественных потенций может иметь место лишь по отношению к чистой божественности). Сущее же есть то, к чему направлены все эти опосредования, их средоточие»¹⁶².

Сущее как абсолютное первоначало есть то, что не есть бытие — таков первый вывод, извлеченный Вл. Соловьевым из философии позднего Шеллинга, не допускавшего отождествления абсолюта с бытием и настаивавшего на их различении, что и задавало, как считает П.В.Резвых, категориальную предпосылку для пересмотра оснований европейской онтологии творения, существовавшей в традиционных формах эманативного построения и концепции творения из ничего, как она изначально оформилась у Августина. Если первая, с точки зрения Шеллинга, порождала образ бытия как метафоры завершенности процесса онтологического умаления абсолюта, то вторая либо возводила образ ничто в символ внебожественной местности, либо возвращалась к мыслительной технике эманационизма. То есть, допустив тождество абсолюта и бытия, невозможно уйти от *contradictio in adjecto* в самом понятии творения, «поскольку ни переход от большей степени бытия к меньшей (эманация), ни переход от небытия к бытию посредством бытия (августинизм) творением назвать нельзя»¹⁶³.

Но как же возможна онтология творения, если отказаться от понимания абсолюта как тождественного бытию? В своем первом трактате Вл. Соловьев сосредоточивается в основном на онтологической уникальности богоявления, на учении о внутрибожественном бытии как спонтанности и самодеятельности, но не успевает завершить его онтологией тварного мира. Следствием отказа от идентичности абсолюта и бытия является то, что бытие начинает трактоваться как нечто предсцированное сущему, возникшее из него. Само же сущее никогда не может стать объектом какой бы

то ни было предикации, оно всегда является только ее субъектом, полагающим начало всякого бытия, начало своего другого, которое собственно и есть сущность. У Шеллинга вопрос о соотношении сущего, сущности и существования претерпел значительную эволюцию: в его философии откровения более ранняя «схема, предложенная в «Мировых эпохах», выворачивается наизнанку. В том и другом случае бытие как система как бы ставится между сущностью и существованием и выполняет опосредующую функцию; но если в «Мировых эпохах» сущее является вместе с этим опосредованием и в нем самом, то здесь опосредующая функция бытия должна быть реализована уже «прежде» явления сущего. Как только различие сущности и существования полагается в самом бытии, их отношение переворачивается: существование оказывается беспредикативным, весь процесс предикации рассматривается как внутрисущностный (Бога, наделяемого предикатами, Шеллинг называет *der wesende Gott*). Поэтому здесь в интенциональной структуре «бытие — сущее» не сущее предшествует существованию, как в схоластической модели, а наоборот, существование — сущности. В «Мировых эпохах», где сущность и существование трактовались как две стороны одного и того же отношения сущего к бытию, такой ход мысли был невозможен. В противоположность концепции 1810-х гг., в философии откровения бытие соотносится с сущим «только в пространстве существования», в пределах сущности может иметь место лишь соотношение бытия с самим собой... Настойчивое обращение Шеллинга к традиционным формулам типа «*In Deo essentia et existentia unum idemque sunt*» и многочисленные попытки их перетолковать и перефразировать показывают, что он создавал поистине поворотное значение этого шага не только для его собственной философии, но и для европейской метафизики в целом»¹⁶⁴. Поздний Фр. Шеллинг и ранний Вл. Соловьев — тема достаточно сложная, в ней много неясного, запутанного, и порождает она среди современных исследователей противоречащие одна другой интер-

претации, требует специального историко-философского исследования, дальнейших архивных поисков. Рамки историко-эстетической работы не позволяют решить эти задачи, нам тут лишь важно понять, как навеянная немецким философом концепция сущего, сущности и существования сказывалась на соловьевской прорисовке природы эстетического отношения, как из системы взаимоотношений внутрибожественного мира вырастает носитель эстетического смысла.

Уже в недавно опубликованной рукописи о Шеллинге [см.: I II, 179–181] категориальная триада немецкого философа интерпретируется, надо думать, как триада то онтологических, то онтических начал, но этот смысловой разницей, как отмечает А.П.Козырев, объясняется трудностями адаптации языка Шеллинговой метафизики к понятийному строю философии всеединства, в которой практически исчезают следы шеллинговской идеи отрицательности бытия, «а бытие в системе его категорий сливается с Шеллинговым существованием, в котором отрицательное качество бытия переходит в развертывание потенций, в последовательность предикатов»¹⁶⁵. И если впоследствии сущее будет трактоваться Вл. Соловьевым как то, что не есть бытие, то это вовсе не значит, что оно может быть наделено предикатом небытия. Напротив, как онтологический источник бытия оно имеет силу над всяким бытием, занято онтологическим производством, и в этом акте выступает как *положительная возможность бытия*. Сущее не просто не тождественно бытию, оно еще и превосходит бытие, сверхбытийно. Само представление о сверхбытийности Бога является вполне традиционным для европейской философской мистики от Плотина до Бёме. Но у раннего Вл. Соловьева акцент в трактовке этой сверхбытийности переносится на описание единства первичных онтических начал (сущего, сущности и бытия), выступающего в образе самого духа, на описание божественного всеединства как живого струения единого во многое, даже на конструирова-

ние того, как индивид может «сознавать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только единство со всеми другими как единичное положение единого существа» [I II, 181]. Все это имеет самое непосредственное отношение к вопросу о предпосылке эстетической неподатливости и упругости связи вещей в мире, о предпосылке музыкальной одаренности и цветовой тональности Вселенной, то есть к вопросу об интуиции гармонии, ибо для Вл. Соловьева понимание акта сочетания Божественной и человеческой природы означает, что само единое во многом, сам переход от единого ко многому дается нам интуитивно, и эта интуиция делает возможным наше познание всего в едином. Богопознание означает понимание того, как сверхразумное единство сущего может полагать начало всякой множественности, раздельности, обособленности, как единосущее может расчленяться, раздваиваться, разнообразиться, не переставая при этом возвышаться над всем этим проявленным миром. Само единство, поскольку оно истинно, ни нарушается, ни уничтожается множественностью. «Если бы единое было таким только чрез отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности, и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным» [II I, 350—351]. Но гармоническая направленность мышления никак не может остановиться только на принципе превосходства единства над множественностью, присущей абсолютному бытию, ибо это противоречило бы принципу всеединства, в соответствии с которым множественность должна занять свое относительное место в мире сущего, место, на котором она предстает

уже не хаотическим нагромождением, а множественностью индивидуализированной, структурированной, вмещающей самостоятельных и сосуществующих друг с другом носителей относительных единств. На этом месте множественность и раздельность получает определенность *бытия* — этого, как говорил Шеллинг, *органа* сущего. В какой-то мере исходная интуиция абсолютного дается у Вл. Соловьева при посредстве тех же самых представлений, что лежат в основе видения гармонии в философской классике, то есть представлений о единстве и многообразии, причем то, что рождается этой интуицией, может быть переформулировано в соответствующей терминологии цельного знания, даже в соответствующих понятиях его политического и социального мышления, например, в проекте объединения вселенского священства Католической церкви с Русским царством, соединения церквей, которые особенно привлекательны для зарубежных клерикальных исследований¹⁶⁶. И в целом этот соловьевский проект можно понять «как онтологическую (не литературную) метафору гармонического единства, солидарности различных общественных сил. Соловьев не употреблял термин «субсидиарность», вошедший в социальное учение Католической церкви, но фактически он к нему приблизился. В этом... он оказался прав, ибо человечество ничего более разумного до сих пор не выдвинуло»¹⁶⁷. Вл. Соловьев имеет в виду, что гармония есть такое отношение, которое своей же материей дает свой собственный смысл всему творению, духовной красоте мира.

Примечания

- 1 *Гальцева Р.А.* Конкретная эсхатология Владимира Соловьева // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 авг. 2000 г. М., 2001. С. 445.
- 2 *Митрохин Л.Н.* Философия религии: новые перспективы // *Вопр. Философии*. 2003. № 8. С. 19.
- 3 *Мотрошилова Н.В.* Общезнаменитые идеи русской мысли // *История философии: Запад—Россия—Восток*. М., 1998. Кн. 3. С. 270.
- 4 См.: *Balthasar H.U. von*. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2. Teil I. Einsiedeln, 1984. S. 140.
- 5 *Бычков В.* Икона и русский авангард XX века. // *Корневище ОБ*. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 59 (подчеркнуто нами).
- 6 *Блашко М.* Пространство литературы. М., 2002. С. 266–267.
- 7 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. М., 2000. С. 88.
- 8 *Делл'Аста А.* Реализм В.С.Соловьева // *Соловьёвский сборник*. М., 2001. С. 275.
- 9 *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. М.Прусг. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 482.
- 10 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 353.
- 11 Там же. С. 254–255.
- 12 Там же. С. 114.
- 13 *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, München, 1978. S. 362.
- 14 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 342.
- 15 *Мотрошилова Н.В.* Фридрих Вильгельм Шеллинг // *История философии: Запад—Россия—Восток*. Кн. II. М., 1996. С. 440.
- 16 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 408.
- 17 Там же. С. 407.
- 18 *Гайденко П.* История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 20
- 19 *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. М., 1979. Т. I. С. 60.
- 20 *Гайденко П.* История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. С. 22.
- 21 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 87.
- 22 Там же. С. 229.
- 23 *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 110.
- 24 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 400.
- 25 Там же. С. 205.
- 26 Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. Троице-Сергиева Лавра, 1904. С. 231.

- 27 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 397–398.
- 28 *Патриарх Никифор.* Творения: в 2 т. СПб., 1904–1907 (Творения святых отцов в рус. пер. Т. 66–67.); Т. 2. С. 16–59.
- 29 *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. М., 1999. С. 44.
- 30 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 232.
- 31 *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000. С. 551.
- 32 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 116.
- 33 Преподобного Марка нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 125.
- 34 Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 5. С. 386.
- 35 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Ч. 1. С. 31.
- 36 *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 488.
- 37 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 568.
- 38 *Калиниченко Вл.* Понятие «классического» и «неклассического» в философии М.К.Мамардашвили // Встреча с Декартом. М., 1996. С. 62.
- 39 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 561.
- 40 Там же. С. 580.
- 41 *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 115.
- 42 *Мамардашвили М.К.* Под знаком Картезия // Встреча с Декартом. М., 1996. С. 411.
- 43 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 536.
- 44 *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 130.
- 45 *Хоружий С.С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопр. философии. 1998. № 3. С. 71.
- 46 *Гайденко П.П.* Соловьев Владимир Сергеевич // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 596.
- 47 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 115–116.
- 48 *Лазарев В.В.* Философия Вл. Соловьева и Шеллинг // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998. С. 479.
- 49 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 327.
- 50 *Лазарев В.В.* Философия Вл. Соловьева и Шеллинг. С. 480.
- 51 *Васильев В.В.* Размышления о «Кантовских вариациях» М.К.Мамардашвили // Вопр. философии. 1999. № 10. С. 182.
- 52 *Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. С. 4.
- 53 *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1907. С. 101.
- 54 *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 228.
- 55 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1987–1989. С. 511.
- 56 *Рашковский Е.Б.* Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1980-х годов // Вопр. философии. 2001. № 6. С. 99.

- 57 *Столяров А.А.* Патрология и патристика. М., 2001. С. 104.
- 58 *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 128.
- 59 *Гайдено П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 74.
- 60 Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 185, 194.
- 61 *Никулин Д.В.* Основные понятия и проблемы античной философии // История философии: Запад—Россия—Восток. Кн. 1. М., 2000. С. 186, 194.
- 62 Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского, епископа. Ч. 7. М., 1865. С. 340.
- 63 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 199.
- 64 *Никулин Д.В.* Основные понятия и проблемы античной философии. С. 191.
- 65 Из переписки Фихте с Шеллингом // Вопр. философии. 1996. № 3. С. 110.
- 66 *Гайдено П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 328.
- 67 *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1963–1966. С. 358.
- 68 *Мамардашвили М.* Кантовские вариации. С. 166.
- 69 Из переписки Фихте с Шеллингом. С. 110.
- 70 Там же. С. 113.
- 71 *Казарян А.Т.* Абсолют // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 53.
- 72 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 110.
- 73 Из переписки Фихте с Шеллингом. С. 105.
- 74 *Гайдено П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 116.
- 75 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 247.
- 76 *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С. 57–58.
- 77 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. С. 10.
- 78 *Мамардашвили М.* Кантовские вариации. С. 66–67.
- 79 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 12.
- 80 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 85.
- 81 *Мамардашвили М.К.* Под знаком Картезия // Встреча с Декартом. М., 1996. С. 409.
- 82 *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 193; Его же. Под знаком Картезия. С. 401.
- 83 *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 185.
- 84 *Гайдено П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 319–320.
- 85 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 70–71.
- 86 Там же. С. 338, 392–393.

- 87 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 680.
- 88 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 68.
- 89 *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 235.
- 90 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 567.
- 91 См.: *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 393.
- 92 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 38.
- 93 *Гайденок П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 320–321.
- 94 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 358.
- 95 *Кант И.* Сочинения. Т. 1. С. 326.
- 96 *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России. Кант—Гегель—Вл. Соловьев. М., 1996. С. 5.
- 97 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 401–403.
- 98 *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 128.
- 99 *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию... М., 1990. С. 50.
- 100 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 155.
- 101 *Резвых П.В.* Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник. 2002. М., 2003. С.303.
- 102 *Быкова М.Ф.* «Феноменология духа» как набросок новой концепции субъективности // Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 469–470.
- 103 *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. С. 481.
- 104 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 259.
- 105 *Резвых П.В.* Поздний Шеллинг и Кант. С.294.
- 106 *Фихте И.Г.* Сочинения. М., 1995. С. 325.
- 107 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 466.
- 108 *Гайденок П.П.* Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 80–81.
- 109 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 312.
- 110 Там же. С. 262.
- 111 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 108.
- 112 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 364.
- 113 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 152.
- 114 *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 144.
- 115 *Рильке Р.М.* Избранные сочинения /Пер. С.Петрова. М., 1998. С. 152.
- 116 *Шмалый В.* свящ. Бог // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 389.
- 117 *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). С. 240–241.

- 118 *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. С. 480.
- 119 *Резвых П.В.* Бытие, сущность, существование в поздней онтологии Ф.В.Й.Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // *Вопр. философии.* 1996. № 1. С. 122.
- 120 *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия // *Мамардашвили М.* Необходимость себя. М., 1996. С. 381.
- 121 *Гегель.* Сочинения: В 14 т. Т. 1. М.—Л., 1929—1958. С. 66.
- 122 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С.477—478.
- 123 *Мотрошилова Н.В.* Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии // *Соловьевский сборник.* М., 2001. С. 260—261.
- 124 *Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя. С. 12.
- 125 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 370—371.
- 126 *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия. С. 381.
- 127 Там же. С. 384.
- 128 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 371.
- 129 *Гегель.* Сочинения. Т. 8. С. 35.
- 130 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 502.
- 131 *Кант И.* Из рукописного наследия. С. 251.
- 132 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 521.
- 133 *Резвых П.В.* Поздний Шеллинг и Кант. С.299.
- 134 *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. С. 209.
- 135 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 393.
- 136 Там же. С. 396.
- 137 Там же. С. 313—314.
- 138 *Гайденко П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 335
- 139 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 383.
- 140 Там же. С. 296.
- 141 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 17—18. Перевод последнего предложения в этой цитате уточнен нами.
- 142 Там же. С. 38.
- 143 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 189.
- 144 *Резвых П.В.* Поздний Шеллинг и Кант. С.301.
- 145 *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 398.
- 146 Там же. С. 399.
- 147 *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). С. 233—234.
- 148 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 352—353.
- 149 *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 521—522.
- 150 Там же. С. 523.

- 151 Там же. С. 209.
- 152 Там же. С. 192.
- 153 Там же. С. 196.
- 154 Там же. С. 200.
- 155 Там же. С. 203.
- 156 Там же. С. 373.
- 157 *Мамардашвили М.* Необходимость себя. С. 84.
- 158 *Schelling F.W.T.* Einleitung in die Philosophie. Bad-Cannstatt, 1998. S. 93.
- 159 *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. С. 316.
- 160 *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. С. 143.
- 161 *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия. С. 382–383.
- 162 *Резвых П.В.* Бытие, сущность, существование в поздней онтологии Ф.В.Й.Шеллинга. С. 118.
- 163 Там же. С. 112.
- 164 Там же. С. 121–122.
- 165 *Козырев А.П.* Примечания // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 358.
- 166 *Rupp J.* Message ecclesial de Solowiew: Presage et illustration de Vatican II. Paris. Bruxelles, 1974. 603 p.
- 167 *Игумен Вениамин (Новик).* Владимир Соловьев и современность // Соловьёвский сборник. С. 364.

Оглавление

ГЛАВА ПЕРВАЯ	
РАСШИРЕНИЕ ОБРАЗА СОЗНАНИЯ	3
ГЛАВА ВТОРАЯ	
РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ ВТОРОГО РОЖДЕНИЯ	33
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
ОНТОЛОГИЯ КАК ГАРМОНИЯ БЫТИЯ	83
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
ГОЛОС БУДУЩЕГО	125
ГЛАВА ПЯТАЯ	
АЧУЩЕЕ КОРНЕВИЩЕ	154

Научное издание

КОРМИН Николай Александрович

ФИЛОСОФСКАЯ ЭСТЕТИКА

ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Часть II: Онтологические предпосылки

Утверждено к печати Ученым советом

Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *В. К. Кузнецов*

Технический редактор *А. В. Сафонова*

Корректор *А. А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 09.12.03.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,65. Уч.-изд. л. 10,08. Тираж 500 экз. Заказ № 000.

Оригинал-макет и изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *А. В. Сафонова*

Компьютерная верстка: *Ю. А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14