

---

## СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕИ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

А.М. Чернышев

Идея универсализма, понимаемая в широком смысле как поиск системообразующих начал мира природы, общества и сознания, наличествует в любой историко-философской позиции. В характер этой проблематики в философском наследии В.С. Соловьева привносится новый, важный акцент. Не в последнюю очередь он связан с уровнем метафизических обобщений, свидетельствующих о наиболее комплексном подходе к универсализму в русской философии XIX века. Русские философы XIX века занимаются поисками нормообразующих принципов социального мира. Изначальная установка на социально-общее уравнивает в метафизическом смысле западников и славянофилов, представителей правовой мысли и революционеров-демократов. Каковы бы не были варианты решения проблемы универсализма, они укладываются в дилемму познавательно-деятельностного или ценностного отношения к социальной действительности.

Одна из причин появления универсалистской концепции Соловьева заключалась в особенностях современной ему теоретико-мировоззренческой ситуации. Социально-ценностные идеи славянофилов и их последователей не оформились в концепцию универсализма. Существующие же разновидности гносеологического универсализма (от позитивизма до концепции Б. Чичерина) были принципиально чужды метафизике Соловьева и относились к разряду «неистинного» универсализма. Славянофилы переносят онтологию патристики в сферу социокультурных отношений. Человек наследует предзаданные ему ценности, которые он обязан воспроизводить для нормального функционирования общества. В учении славянофилов онтологический универсализм исходит из теизма. Он трансформируется в аксиологические представления, основанные на православии. Соловьев указывает на метафизический и мировоззренческий предел данных взглядов. В славянофильстве универсализм выглядит как «живое единство» Бога и человека. Соответственно, креационистский потенциал теизма совпадает с онтологическим универсализмом.

Учения А. Хомякова и В. Соловьева различаются уровнем обобщения онтологических и аксиологических взглядов. В социально-философской и философско-исторической позициях Хомяков остается в аргументационном поле патристики, с ее мотивами дуализма, преобладания причинно-следственной зависимости. В славянофильстве еще нет проблемы обоснования системного, органического бытия; есть проблема метафизического истолкования взаимосвязи двух миров — Божественного и человеческого. «В области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек... составляет существенную часть его» [3. С. 50]. У Хомякова речь идет о православии и универсальной онтологии, Соловьева — о христианстве и универсальной онто-аксиологии. Их учения разнятся в том смысле, как разнятся теизм и пантеизм.

«Должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как *дающего себе место* божественному единству» [2. С. 114]. Обращение славянофилов к субъектному бытию продиктовано «жанром» неопатристских взглядов. Так, идея волюнтаризма обуславливается постулатом подобия человека Богу. Волюнтаризм служит способом критики рационализма и логической понятности гегелевского учения. Живая жизнь духа предстает как соотнесение воления Бога и воли человека. Универсализм «по-славянофильски» выглядит как акт живого единства понимающего и понимаемого, который невозможен без «хотения понимания».

Субъектный тип универсализма в славянофильстве основан на принципе иерархизма бытия. Во взаимосвязи человеческого и божественного мира решающая роль отводится человеческой воле в плане воспроизводства совершенного по своему божественному замыслу тварного бытия. Соборность предстает как осуществившийся акт причастности к миру Сущего и механизм функционирования тварного мира в его тяготении к абсолютному полюсу мироздания. Система бытия статична, так как божественные силы, по утверждению А. Хомякова, выступают «в смысле закона измерения явлений». Соответственно, идея универсализма выражается в сохранении предзаданных форм общежития. По Хомякову, в онтологическом пространстве существуют два субъекта — Бог и человек. Этот тезис, как покажет в дальнейшем Соловьев, ограничивает универсалистские позиции. Антропологический аспект учения Хомякова совпадает с образом сотворенного человека. Сотворенный мир не соразмерен Богу в онтологическом смысле.

Как в теизме объяснить механизм воспроизводства сотворенного мира? Очевидно, только через творческие потенции человека. В этом обнаруживается одно из основных отличий учения славянофильства от концепции всеединства. По Хомякову, сотворенный мир функционирует благодаря центростремительной силе верующего человека, вносящей в мир любовь, гармонию и порядок. Человек занимает исключительное положение на лестнице бытия, так как причастен к Сущему. Соловьев изначально, как и славянофилы, проецирует универсальные онтологические постулаты на сферу социального бытия, получая при этом иные метафизические результаты. В универсализме Соловьева не предусмотрен онтологический иерархизм субъектов. В статье «Грехи России» он возражает Н.Я. Данилевскому, сетовавшему на «иссушение самобытного родника народного духа», на препятствия «осуществлению великих судеб русского народа». Соловьев видит за «внутренним упадком» несоответствие народа «своему истинному призванию». Последнее заключается в том, что «государство может и должно удовлетворять внутри своих пределов» требованиям национальной, гражданской и религиозной свободы [2. С. 210]. По Соловьеву, в силу пантеистической методологии субъектная сторона бытия множественна, ипостасна, соизмерима по своей онтологической силе. Любая часть несет на себе целое: «Истинная солидарность не есть благо большинства... Она предполагает, что всякий элемент великого целого... не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью» [2. С. 342]. Иными словами, становление озна-

чает полное осуществление сущности, так как она не только идеальна, но и реальна. У человека есть «индивидуальная и родовая способность познавать и осуществлять истину». Без этого система бытия оказалась бы многосущностной и открытой. В аксиологическом пантеизме речь идет не о причастности народа или человека к определенной идее (посылка славянофильства), а об истинном его призвании.

Следует особо подчеркнуть, что Соловьев направляет критические стрелы в адрес «обыденных панславистов». Так, в работе «Русская идея» он пространно цитирует И.С. Аксакова, которого трудно заподозрить в нерасположении к национальной церкви. Соловьеву импонирует утверждение Аксакова о факте превращения церкви «в одно из отправлений государственной власти» [2. С. 231]. И все же славянофильство не доходит до понятия «вселенской истины». Взаимоотношение Соловьева со славянофильской традицией таково, что, с одной стороны, он защищает их идеи от ложного заимствования националистами-патриотами. Он становится неременным участником литературных дискуссий о «вырождении» славянофильства, и вслед за профессором Ламанским называет своих оппонентов «литературными назадниками». С другой стороны, Соловьев указывает на метафизический и практический предел славянофильских размышлений. Он не претендует на зеркальную реконструкцию славянофильских взглядов. Понимая значимость практических следствий религиозной метафизики, Соловьев упрекает А. Хомякова не за популяризацию идеи идеального христианства, а за неумение «указать нам приемлемый путь и действительные средства осуществления этого абсолютного идеала». Хомяков придает этим взглядам «ложную видимость греко-российского православия» [2. С. 239].

Одна из посылок, недопонятая славянофилами, — это универсалистское представление о социальном бытии. Соловьев утверждает: «Чтобы достигнуть идеала совершенного единства, нужно опираться на *единство не совершенное, но реальное*» [2. С. 242]. Он экстраполирует догмат о Троице на социальное бытие. Ипостасность бытия образует «субстанциональное и нераздельное единство». «Таким образом, все три члена социального бытия *одновременно* представлены в истинной жизни вселенской церкви...» [Там же]. Он считает непродуктивным спор о том, «что лучше — нравственное начало или общественные формы... Само нравственное начало предписывает нам заботиться об общем благе...» [2. С. 290—291]. В аксиологическом пантеизме, читай — универсализме, нет противопоставления части и целого, идеального и практического: «Нравственный принцип непременно должен воплощаться в общественной деятельности» [Там же]. Разумеется, Соловьев защищает любые ростки вселенского сознания, которые он обнаруживает в славянофильском творчестве. Он называет «самым проникательным и рассудительным из славянофилов» Ю.Ф. Самарина. В переписке с баронессой Э.Ф. Раден тот высказывает мысль о том, что «ничто из *видимого* в церкви не есть *непогрешимо* само по себе». Другими словами, «православная религия вовсе не заключает в себе той внешней бесспорной... осязательной определенности» [2. С. 475, 477]. В то же время, как и все славянофилы, Самарин не определяется с тем, что же «непогрешимо в церкви» и неразлично

«видимым образом». Поэтому Соловьев с досадой замечает, что он принимает принцип духовной свободы, разделяемый Самариним, но не несет ответственности за «односторонние применения этого принципа, которые находятся в других сочинениях Самарина и его единомышленников». В отличие от славянофильских причинно-следственных диспозиций «Бог — человек», «православие — народ», Соловьев определяет человека и народ как становящихся субъектов истины [2. С. 480]. Такое утверждение является одним из краеугольных камней онто-аксиологического универсализма.

В статье «Исторический Сфинкс» приветствуется славянофильская формула, гласящая, что «отличительный характер православия... есть веротерпимость и уважение к чужой вере...». Однако существенное обстоятельство смущает Соловьева — иерархизм, свойственный славянофильской онтологии. Получается, «что мы имеем великое преимущество перед другими европейскими народами» [2. С. 482]. Еще один момент, который «на взгляд пессимиста может показаться зловещим», Соловьев обнаруживает в расширении лагеря «патриотов-истребителей» иных вероисповедных начал. По его мнению, представители славянофильской идеологии сознательно или бессознательно становятся на сторону своих антагонистов. «Кроме двух или трех старейших славянофилов... — нет ни одного, который бы смел или умел довести свои лучшие принципы до конца...» [2. С. 480]. Соловьеву несомненно импонирует отношение «старого» славянофильства к вопросу о веротерпимости. Данной проблеме уделяется особое внимание. Соловьев ссылается на статьи И.С. Аксакова о свободе совести. Он не позволяет современным ему лжепатриотам подменять религиозные аксиологические начала «доморощенными» постулатами. Так, например, Тихомиров отождествляет терпимость вообще и принцип веротерпимости. По Соловьеву, такая уловка затемняет истинный предмет метафизической дискуссии и является попыткой «отделаться чем попало от нравственных требований» [2. С. 521].

Так в чем же основное концептуальное расхождение славянофильских взглядов и учения Соловьева? Согласно славянофилам, человек обретает духовное единство в народных традициях, коллективном строе жизни и транслирует его в следующие поколения. Традиционные ценности довлеют над личностью по аналогии с абсолютным божественным бытием. Соловьев считает, что такое положение дел имеет лишь косвенное отношение к духовной свободе: «Внешнее учреждение еще не есть вера, и, следовательно, его беспрепятственное существование еще не есть свобода веры». Онтологический универсализм ущербен, если не простирается в область аксиологии. Универсальная аксиология зиждется на становлении частей целого в их истинной сущности. По Соловьеву, «абсолютный идеал существует для нас только в стремлении и процессе достижения; но справедливость должна быть реальной» [2. С. 486, 487]. У человека есть преэмптивное сознание и, благодаря его «бесконечной неразрывности», он, «оставаясь самим собою, может постигать и осуществлять всю беспредельную полноту бытия» [1. С. 149]. Только в этом случае появляется свобода «не для учреждения только, а и для убеждения» [2. С. 488].

Видимо, исходя из этих соображений Соловьев дает резкую отповедь историку П.Н. Милюкову, причислявшему его к левой фракции славянофильства, которая «исповедует идеал всемирно-исторического предназначения национальности». Соловьев утверждает, что славянофильство было интересно ему с метафизической и публицистической точек зрения. Обе они были совершенно непонятны П. Милюкову, как «историку позитивного направления», сводящему область религиозных идей к «просторной пустоте отвлеченной мысли». Соловьев определяет свое отношение к метафизической истории славянофильства. «В славянофильстве заключался зародыш истинного, универсального понимания христианства. Этот зародыш... у старых славянофилов был закрыт, а у их преемников «правой фракции» совершенно заглушен... Умерла ли также... универсально-религиозная идея — этот вопрос... еще подлежит высшей инстанции» [2. С. 496]. Таким образом, Соловьев очерчивает перспективу построения новой универсальной концепции.

Подводя итоги, следует сказать, что универсализм славянофилов зиждется на причинно-следственной связи акта творения, что делает систему бытия асимметричной. Кроме того, в нем не задействован системный потенциал гегелевской диалектики. Последняя применяется в славянофильстве лишь в качестве принципа взаимосвязи единичного, особенного и общего. Онтологический универсализм, определяемый метафизическими посылками теизма, и уж тем более аксиологический партикуляризм, согласно исследовательской логике Соловьева, не отвечают требованиям полноты и совершенства. Поэтому его преодоление оказывается метафизической посылкой становления аксиологического аспекта истинного универсализма.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Соловьев В.С.* Избранное. — М., 1990.
- [2] *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. — М., 1989.
- [3] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. — М., 1994.