

Ю

На правах рукописи

Гусев Евгений Константинович

**АНАЛИЗ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ИСТОРИСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
РАННИХ СЛАВЯНОФИЛОВ И В. С. СОЛОВЬЕВА**

Специальность 09. 00. 03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Нижний Новгород – 2004

Работа выполнена на кафедре философии Нижегородского государственного педагогического университета.

Научный руководитель –
доктор философских наук,
профессор Шапошников Л.Е.

Официальные оппоненты –
доктор философских наук,
профессор Маслин М.А.
кандидат философских наук,
доцент Париллов О.В.

Ведущая организация – Нижегородский государственный лингвистический университет.

Защита состоится 19 февраля 2004 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета К212.164.04 по присуждению ученой степени кандидата философских наук при Нижегородском государственном педагогическом университете по адресу: 603000, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д.1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Нижегородского государственного педагогического университета.

Автореферат разослан “ _____ ” _____ 2004 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук,
доцент



И.А.Федотова

2006-4
26486

2245785

1

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. С тех пор, как во второй половине 80-х годов прошлого века начали активно издаваться произведения А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, Ю.Ф.Самарина, В.С.Соловьева, интерес к ним со стороны специалистов и просто интересующихся отечественной философской мыслью остается стабильно высоким. Это неудивительно, ведь в произведениях перечисленных философов люди ищут и находят ответы на важнейшие вопросы – о положении человека в мире, о целях его земного существования, о судьбе России и ее роли во всемирной истории. Сказанное в полной мере относится и к одному из наиболее специфичных разделов религиозной философии – историософии. Историософичность небезосновательно выделяется В.В.Зеньковским как характерная черта всей русской мысли. Действительно, отечественная философия историософична, она постоянно обращается к вопросам о смысле истории, ее движущих силах, ее конце и т.д. Исключительное внимание русских мыслителей к философии истории, конечно, неслучайно – оно коренится в противоречивости нашей истории, в особенностях национальной духовности, и прежде всего в ее онтологических установках. Особое внимание отечественные философы истории всегда уделяли судьбе России, перспективам ее развития, путям решения стоящих перед ней исторических задач. Сейчас, когда наша страна после десяти лет бурных и не всегда последовательных преобразований все еще выбирает пути развития, эти вопросы приобретают особую значимость. Впрочем, трудно представить такую эпоху, когда они не входили бы в число насущных. Для того, чтобы современное сознание могло ответить на эти вопросы, необходимо внимательное изучение теоретического наследия философов прошлого, ведь время не может разделить, а может лишь опосредовать.

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена еще и тем, что в центре нашего внимания находятся в высшей степени значительные фигуры. С ранних славянофилов начинается новый этап в русской философии истории, да и в русской философии вообще, характеризующийся, в частности,

более высоким по сравнению с предшественниками уровнем осмысления идей немецкой классической философии и, в то же время, несомненной оригинальностью. Разумеется, и до славянофилов в России были оригинальные мыслители, но вряд ли кто-то из них может сравниться с Хомяковым и Киреевским по степени влияния, оказанного на дальнейшее развитие отечественной философской мысли, причем славянофилы повлияли не только на философию XIX века, но и на большинство представителей “серебряного века”. Иными словами, по отношению к русскому идеализму (имеется в виду, в первую очередь, историософия) означенного векового периода идеи ранних славянофилов могут рассматриваться как фактор системообразующий. Поэтому представляется актуальной задача выявления концептуального ядра славянофильской историософии, т.е. тех основных идей и особенностей использования понятийно-категориального аппарата, восприятие которых другим философом позволяет говорить о преемственности. Эту задачу автор диссертационного исследования пытается решить в первой главе.

Установление реальных механизмов преемственности воззрений ранних славянофилов и В.С.Соловьева чрезвычайно важно для уточнения историософской концепции последнего. Это дает возможность не только объективно судить о принадлежности автора “Чтений о Богочеловечестве” к историософской традиции, начало которой было положено славянофилами, но и по-новому взглянуть на эволюцию соловьевского мировоззрения (глава 2). Кроме того, в отечественной историко-философской науке существует дефицит теоретических разработок по проблеме преемственности. И хотя автор не ставит перед собой цели полностью устранить этот пробел, данная работа может послужить источником материала для исследований подобного рода.

Цель диссертационного исследования заключается в определении соотношения историософских концепций ранних славянофилов и В.С.Соловьева на основе анализа преемственности конкретных идей и философских принципов. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач:

1. Очертить круг идей, определяющих специфику историософских воззрений А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, Ю.Ф.Самарина, К.С.Аксакова и характеризующих славянофильство как оригинальное философское течение
2. Определить особенности использования ранними славянофилами философского понятийно-категориального аппарата, что позволит судить о том, в какой степени Соловьев следует славянофильской традиции в области методологии.
3. Установить сопричастность историософской концепции В.С.Соловьева идейному и методологическому наследию ранних славянофилов.
4. Выявить те историософские идеи В.С.Соловьева, которые носили антиномичный характер по отношению к славянофильскому наследию.
5. Произвести критический анализ влияния немецкой классической философии на формирование взглядов В.С.Соловьева. Это позволит получить более полное представление об особенностях взаимодействия соловьевской историософии с воззрениями ранних славянофилов.
6. Проанализировать изменение роли славянофильских идей в историософии В.С.Соловьева в процессе эволюции последней.

Методической основой исследования является *сравнительно-аналитический* метод. Применительно к историко-философской проблематике он подразумевает объективный анализ и сопоставление основных установок рассматриваемых концепций. Автор опирается также на гегелевское представление о философии как познании развития конкретного. Данный принцип вполне применим при анализе соотношения двух и более конкретных взаимосвязанных философских систем: он обосновывает рассмотрение взаимодействующих систем как единства, вполне в самом себе определенного и одновременно открытого, отвечающего общей логике развития философских идей и ей обусловленного. Конечно, взаимодействие это может осуществляться по-разному: 1. “Деструктивное отрицание”, т.е. последовательное неприятие основных концептуальных и методологических составляющих “чужой” системы. Отметим, что в данном случае речь идет не о полной обособленности, а именно об

особом виде взаимодействия. Оттенок такого отрицания присутствовал и в отношении В.С.Соловьева к историософии раннего славянофильства (в произведениях 80-х гг.). 2. Трансляция готовых идей в объеме, позволяющем говорить об их системообразующей роли. 3. Творческое переосмысление, характеризующееся единством деструктивного, кумулятивного и конструктивного моментов, и являющееся основой любого новаторства в философии. Как будет показано в дальнейшем, именно этот тип взаимодействия был свойствен историософским концепциям раннего славянофильства и В.С.Соловьева.

Историко-философское исследование практически невозможно без использования *логического* метода, позволяющего проследить логику развития философских идей и выявить общие черты существенно различающихся концепций. Совершенно очевидно, что для исследования, в котором особую роль играет сравнение (как этапов развития одной системы, так и “целых” систем), логический метод чрезвычайно важен.

При анализе философии славянофильства необходимо отдавать себе отчет в том, что между воззрениями А.С.Хомякова, И.В.Киреевского и других имеется ряд существенных отличий. Мы вправе рассматривать славянофильскую историософию как нечто единое, но при этом не следует забывать: синтетический образ славянофильства внутренне многообразен – он базируется на нетождественности концептуального, привносимого отдельными философскими индивидуальностями. Выявление этого многообразия и присутствие понятия о нем в суждениях о славянофильстве, равно как и о любом другом философском течении, достигается благодаря применению *исторического* метода исследования.

Автор диссертационного исследования придерживается системного подхода к анализу воззрений того или иного философа. Этот подход, неотделимый от диалектического метода историко-философских исследований, в нашей стране получил развитие в трудах отечественных философов советской эпохи, среди которых следует выделить Т.И.Ойзермана. В трактовке некоторых вопросов автор использовал разработки отечественных историков философии – как прошлого

(Зеньковский В.В., Лосев А.Ф., Трубецкой Е.Н.), так и настоящего (Гайденко П.П., Шапошников Л.Е.). Автор солидарен с Л.Е.Шапошниковым в трактовке самого понятия историософии как “религиозно-теистического варианта философии истории”. Историософия невозможна без представления об историческом процессе как реализации божественных планов, т.е. без провиденциализма в какой-либо форме. Поэтому историософское знание является спутником монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама).

Источниковую базу работы составили, в первую очередь, произведения А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, Ю.Ф.Самарина, К.С.Аксакова и В.С.Соловьева. Спецификой заглавной проблемы диссертационного исследования было обусловлено обращение к работам других русских философов – П.Я.Чаадаева, Н.Я.Данилевского, Н.А.Бердяева, П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова и др. Кроме того, в качестве источников были использованы произведения представителей немецкой классической философии – И.Канта, И.Г.Фихте, Ф.В.Й.Шеллинга, Г.В.Ф.Гегеля.

Степень научной разработанности проблемы. Философским воззрениям ранних славянофилов и В. С. Соловьева посвящено довольно большое количество исследований; в качестве наиболее продуктивных в этом отношении периодов в развитии отечественной историко-философской науки можно выделить два – первую треть XX в. и период, начавшийся во второй половине 80-х гг. прошлого столетия и продолжающийся до сих пор.

Среди источников отметим прежде всего работы общего свойства, авторы которых пытаются дать исчерпывающую картину развития русской философии, – “Пути русского богословия” Г.В.Флоровского, двухтомную “Историю русской философии” В.В.Зеньковского и монографию Н.О.Лосского с аналогичным названием. Эти произведения характеризует высокая степень внимания к религиозной составляющей русской философии вообще, и воззрений ранних славянофилов и Владимира Соловьева - в частности. Затрагивается в них и интересующая нас проблема, хотя по большей части косвенно. Так, В.В.Зеньковский, поднимая вопрос о влиянии на Соловьева, ограничивается

утверждением, что “от славянофильства, в частности от Киреевского, залегла в душе Соловьева идея “цельного знания””. В остальном же автор “Истории русской философии” отсылает читателя к работе Е.Н.Трубецкого (разговор о ней впереди), отмечая, правда, что влияние славянофильства было “особенно сильным”.

Н.О.Лосский, в свою очередь, приводит примеры критики В. С. Соловьевым философии славянофильства, отмечает родство историософских воззрений Соловьева и Ф.И.Тютчева; не остаются незамеченными и сходные гносеологические устремления автора “Чтений о Богочеловечестве” и ранних славянофилов (концепция цельного знания). Одним словом, перечисленные историко-философские произведения носят обзорный характер; они не могут решить всех частных проблем. То же самое можно сказать и о современных работах подобного рода, таких, как “Курс истории русской философии” А.Ф.Замалева или “Русская философия IX – XIX веков” А.А.Галактионова и П.Ф.Никандрова.

Среди работ более частного характера особняком стоят две – “Миросозерцание В.С.Соловьева” Е.Н.Трубецкого и “Владимир Соловьев и его время” А.Ф.Лосева. Первая из них содержит, пожалуй, самое обстоятельное исследование нашей проблемы. В “Миросозерцании В.С.Соловьева” на основе тщательного анализа конкретных произведений философа дается описание эволюции его взглядов, в т.ч. историософских. Именно к Е.Н.Трубецкому восходит традиционная периодизация соловьевской философии, предполагающая выделение трех этапов (согласно первоисточнику, это “подготовительный”, “утопический” и “положительный” этапы).

Е.Н.Трубецкой полагает, что интерес Владимира Соловьева к славянофильским идеям был обусловлен исторически: он возник в условиях общенационального патриотического подъема, вызванного манифестом 19 февраля и участием России в 1877 – 1878 гг. в войне с Турцией. Наиболее “славянофильским” произведением Соловьева Трубецкой, как и многие историки философии после него, считает “Три силы”: в нем Соловьев развивает мысль

Киреевского о внутренней раздробленности западной культуры и призвании России восстановить цельность жизни человечества.

Отметив это неоспоримое сходство славянофилов и Соловьева, Трубецкой признает, что уже тогда в историософии Соловьева появляется важная отличительная черта. Для автора “Трех сил” историческая задача России не есть задача национальная, наоборот, она имеет универсальный, всечеловеческий характер, что сближает Соловьева с антиподом славянофильства – П.Я.Чаадаевым. На наш взгляд, характеризуя историософию Соловьева как органическое объединение двух противоположных позиций (славянофильской и чаадаевской), Трубецкой идет бесперспективным путем. Это находит косвенное подтверждение в самой рассматриваемой работе, поскольку данная идея не получает в ней никакого развития. В то же время, она “уводит” Трубецкого от более детального анализа соотношения историософских концепций славянофилов и Соловьева, как бы делая его необязательным в рамках предпринятого исследования. Разбирая “утопический” период, автор достаточно подробно анализирует соловьевскую критику славянофильства. Трубецкой полагает, что главной ее причиной, как и вообще причиной отхода Соловьева от славянофильства, были разногласия в сфере экклезиологии. Вероятно, в “Мирозерцании В.С.Соловьева” Трубецкой преследовал цель показать соловьевскую систему в динамике, и это ему удалось, тогда как проблема изменения роли славянофильских идей в рамках системы освещена недостаточно.

Не меньший вклад в соловьевоведение внес А.Ф.Лосев. Характерной чертой его историко-философских произведений является стремление подчеркнуть оригинальность философии В.С.Соловьева, подойти к описанию ее развития как, прежде всего, *саморазвития*. С точки зрения автора диссертационного исследования, этот подход следует признать продуктивным. В частности, А.Ф.Лосев вполне обоснованно говорит о том, что считать «Три силы» работой последовательно славянофильской было бы большим преувеличением, т.к. к тому времени Соловьевым еще не был решен вопрос об исторической миссии России, да и сама Россия предстает в этой работе в виде “отвлеченной

категории". Более того, Лосев подвергает сомнению корректность деления философской биографии Соловьева на три этапа, что заставляет по-новому взглянуть и на интересующую нас проблему преемственности. Книга "Владимир Соловьев и его время", как никакое другое исследование, показывает: это действительно *проблема*, которая требует пристального внимания.

Большинство исследователей не разделяет сомнений А.Ф.Лосева. Л.М.Лопатин и Э.Л.Радлов говорят о наличии преемственной связи между историософскими воззрениями ранних славянофилов и В.С.Соловьева, а К.В.Мочульский – даже о некоторой зависимости Соловьева от И.В.Киреевского. Заметим, что все трое, как, впрочем, и многие другие историки философии (например, Т.И. Благова, П.П. Гайденок, В.А. Кувакин), сосредоточивают свое внимание лишь на отдельных аспектах преемственности. Взвешенным подходом к проблеме преемственности историософских воззрений ранних славянофилов отличаются работы Л.Е.Шапошникова. В монографии "Очерки русской историософии XIX – XX вв." он выделяет такие немаловажные черты родства двух концепций, как: 1) одинаковая оценка деятельности православной церкви, на протяжении веков лишь оберегавшей истину христианства, но не сумевшей осуществить ее "во внешней действительности"; 2) сходное видение социальной структуры российского общества.

Научная новизна диссертационного исследования определяется совокупностью поставленных задач и полученных результатов исследования:

1. Впервые дан целостный анализ соотношения историософских концепций ранних славянофилов и В.С.Соловьева.
2. Выявлены типологические черты их сходства, которые прослеживаются на протяжении всей эволюции историософии В.С.Соловьева.
3. Выделены причины, обусловившие изменение отношения В.С.Соловьева к идейному наследию славянофильства.
4. Выявлены общие моменты и различия в отношении историософских концепций ранних славянофилов и В.С.Соловьева к немецкой классической философии.

5. Определено значение рассматриваемого фрагмента историософской традиции для последующего развития отечественной философской мысли.

Теоретическая и практическая значимость работы. Материалы и выводы исследования могут быть применены для дальнейшего изучения соотношения взаимосвязанных историософских концепций, в частности, для изучения роли идей ранних славянофилов и В.С.Соловьева в русской историософии первых десятилетий XX в. Выводы работы позволяют судить о специфике отечественной историософской мысли и ее перспективах. Материалы диссертации могут использоваться при подготовке вузовского курса истории философии, а также спецкурсов по русской религиозной философии.

Апробация работы. Отдельные положения и результаты исследования нашли отражение в докладах диссертанта на V Российском симпозиуме историков русской философии (Нижний Новгород, 1998); межвузовской научной конференции “Феномен науки в XX веке” (Нижний Новгород, 1999); XI Рождественских православно-философских чтениях (Нижний Новгород, 2002).

Материалы исследования отражены в шести публикациях. Диссертация была обсуждена на кафедре философии Нижегородского государственного педагогического университета и рекомендована к защите.

II. СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы диссертации, характеризуется степень ее разработанности, формулируются цели и задачи исследования, определяется его научная новизна, теоретическая и практическая значимость, дается описание методологических оснований и источников предлагаемой работы.

В **первой главе “Историософия ранних славянофилов”** определяется круг идей и особенностей использования понятийно-категориального аппарата, характеризующих воззрения А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, Ю.Ф.Самарина, К.С.Аксакова как оригинальное философское течение и способных, в случае их отражения в творчестве В.С.Соловьева, свидетельствовать о преемственности.

В первом параграфе **“Исторический путь России. Россия и Европа”** рассматривается процесс формирования концептуального ядра славянофильской историософии по мере осмысления представителями данного течения отличительных особенностей российской и западноевропейской культур.

И.В.Киреевский впервые касается историософской тематики в статьях **“Обозрение русской словесности 1829 года”** и **“Деятнадцатый век”**, основное внимание уделяя анализу исторического опыта и общественного уклада Западной Европы. А.С.Хомяков поначалу облечает свои взгляды в стихотворную форму; в таких поэтических произведениях, как **“Орел”**, **“Мечта”**, **“Ключ”**, **“Остров”**, отражается специфическая историософская программа автора, которая впоследствии будет реализована им в публицистических и философских текстах. Начиная с середины 30-х годов позапрошлого века славянофильство представляет собой вполне сформировавшуюся идеологию, в течение следующих двух десятилетий приобретающую статус философской доктрины.

Славянофилы сходятся во мнении, что страны Западной Европы находятся в состоянии духовного кризиса. При этом главным недостатком европейской культуры они считают ее чрезмерный рационализм, под воздействием которого подверглись искажению **“основы европейского просвещения”** (Киреевский), т.е. само христианство. Рационализм был унаследован Европой от Древнего Рима, чью культуру славянофилы противопоставляют греческой, оказавшей существенное влияние на русскую. Кроме того, они подчеркивают насильственный (**“завоевательный”**) происхождения западноевропейских государств.

По мнению славянофилов, Россия занимает среди европейских народов особое место, обусловленное, прежде всего, православной сущностью русской культуры. Российское государство возникло **“естественным”** путем; о готовности общества к его образованию свидетельствует факт призвания варягов. При этом славянофилы не отрицают того, что русская культура формировалась под влиянием европейской. Другое дело, что на современном этапе необходимо осознание собственной самобытности: только на его основе русская культура

может приобрести общечеловеческое значение. Культурная миссия России по отношению к другим народам, возможность которой проистекает из духа соборности, присущего православной церкви, связана также с выборочной интериоризацией и последующим “обогащением” положительного содержания европейской культуры. Исполнение Россией своей исторической роли позволит всему человечеству сделать важный шаг на пути к будущему духовному единству.

Дух соборности присутствует в общине. Славянофилы говорят об ограниченности этого института и связывают с ним будущее российского общества. Государство, напротив, носит характер неорганический, его главная функция – охрана общественной жизни от внешних и внутренних потрясений. Впрочем, славянофильская концепция государственности довольно противоречива; эта противоречивость проявляется преимущественно в тех случаях, когда славянофилы (например, Хомяков) анализируют русскую историю. Церковь рассматривается ими одновременно как источник идеи государственности на Руси и как ее предел: государству необходимо проникаться духом соборности, “воцерковляться”.

Следует отметить активное использование славянофилами категорий единого и многого. В частности, именно с их помощью славянофилами обосновываются различия между христианскими конфессиями (католицизм как единство в ущерб множественности, протестантизм как множественность в ущерб единству, православие как “единство во множестве”). Их же использует И. В. Киреевский при выделении трех этапов новейшей европейской истории. Необходимо также отметить важность для славянофильской историософии понятия органичности, унаследованного от немецкого романтизма. Оно выступает в качестве главного критерия при оценке славянофилами исторических событий, общественных институтов и возможностей заимствования русской культурой тех или иных инородных элементов.

Во втором параграфе “Славянофильская концепция всемирной истории” анализируются представления ранних славянофилов об истории и будущем

человечества. Поскольку полноценную концепцию всемирной истории из славянофилов удалось создать только А.С.Хомякову, основным объектом исследования в данном параграфе является его “Семирамида”.

За исходную точку всемирной истории Хомяков берет первоначальное “братство” человеческого рода, религиозной основой которого выступает поклонение свободно творящему духу. Этот этап характеризуется повсеместным единством быта, а также единством интеллектуальной и духовной жизни народов. Данное положение важно для Хомякова, ведь, говоря о первоначальном единстве человечества, о своего рода “золотом веке”, философ утверждает возможность *будущего* единства христианских народов. Далее происходит раскол человечества на иранские и кушитские народы, положивший начало длинной цепочке новых разъединений и фактически сделавший их неизбежными. Хомяков разделяет иранцев и кушитов по признаку религиозной веры: божеству, свободно творящему мир, поклоняются внутренне свободные народы; божество, растворенное в мире, почитается народами, направившими все духовные силы на познание материального мира и подчинившиеся необходимости, царствующей в нем. Появлению христианства в “Семирамиде” предшествует период славянского “учительства” в Европе: славяне со своей родины переселяются все дальше на запад, неся европейским народам иранскую религию.

Дух иранства, по мысли Хомякова, нашел полное выражение в христианстве. Его появление не внесло мгновенного перелома в противоборство иранских и кушитских стихий, однако христианство становится залогом устранения этого противоречия в будущем. Впрочем, для Хомякова важен не только сам акт принятия христианства, но и характер “почвы”, на которую падает зерно христианского вероучения в каждом конкретном случае, поэтому у него в православии и католицизме проступают черты иранства и кушитства, или, точнее, скрывающихся за ними свободы и необходимости. Хомяков надеется, что иранство, получившее окончательное выражение в православии, направит человечество по пути восстановления утраченного единства, тем самым вновь обретя всемирно-историческое значение. Воссоединение невозможно без народа-

хранителя истинной веры, продолжавшего, несмотря на всеобщее отчуждение, исповедовать религию свободы; этим народом и являются русские (или, шире, славяне), которым предстоит осуществить повторный акт “учительства”, теперь уже основанный на православии. Таким образом, Хомякову удастся значительно расширить сферу применения славянофильской историософии, распространив ее принципы на создание цельной концепции всемирной истории.

Во второй главе **“В.С.Соловьев и историософия ранних славянофилов: проблема преемственности”** рассматривается присутствие характерных для славянофилов идей и методологических принципов в историософии Владимира Соловьева – как в период ее становления, так и на всем протяжении ее эволюции.

В первом параграфе **“К вопросу о немецкой классической философии как источнике историософских воззрений В.С.Соловьева”** содержится анализ влияния немецких мыслителей означенного периода на философские воззрения автора **“Чтений о Богочеловечестве”**. Такой анализ представляется необходимым, поскольку в отечественной историко-философской науке достаточно сильна тенденция к преувеличению зависимости соловьевской системы от немецкой классической философии, и прежде всего от Шеллинга (в качестве примера можно привести точку зрения А.В.Гулыги, назвавшего Соловьева **“последним шеллингианцем”**).

Для Соловьева характерно отношение к И.Канту как, в первую очередь, демифологизатору философской мысли. По мнению русского философа, Кант положил конец традиции механистического объяснения мира, утверждение которой в философии Соловьев связывает с именем Декарта. Многие в кантовской философии вызывает у Соловьева явное неприятие, в частности, учение о свободе воли и особенно положение о **“вещи в себе”**: с его точки зрения, Кант, освободив человеческий разум от власти материального мира, оставил субъект наедине с самим собой, т.е. лишил его содержания. Иными словами, хотя система Канта и явилась важнейшим этапом в развитии философской мысли, она породила ряд новых проблем, которые предстояло решить Фихте, Шеллингу и Гегелю. Выделим два положения философии Канта, наиболее близких

Соловьеву, - это зависимость мира явлений от познающего субъекта и автономия моральной сферы. Говорить о непосредственном влиянии Канта на Соловьева было бы преувеличением (слишком разнятся их воззрения) – можно констатировать лишь достаточно высокую степень интереса Соловьева к наследию немецкого философа. Таким же образом может быть охарактеризовано и влияние на Соловьева философии И.Г.Фихте. Последняя рассматривается Соловьевым как опосредующее звено между Кантом и двумя другими представителями немецкой классической философии – Шеллингом и Гегелем. Русский философ полагает, что главное содержание наукоучения Фихте заключается в развитии одной из составляющих кантовской системы – учения о синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции. По мысли Соловьева, Фихте удалось преодолеть кантовское положение о “вещи в себе”; в то же время, остается непроясненным положение самого субъекта познания: он есть лишь наше представление в процессе познания, следовательно, Фихте как бы устраняет понятие субъекта, делает его избыточным.

Из всех зарубежных источников воззрений Соловьева наибольший интерес представляет философия Ф.В.Й.Шеллинга. Сам Соловьев в “Мифологическом процессе в древнем язычестве” признается во влиянии со стороны Шеллинга; об этом свидетельствуют и материалы диспута, посвященного защите докторской диссертации. Русскому философу близка одна из основополагающих идей Шеллинга – идея тождества субъекта и объекта в абсолюте (это признавал даже А.Ф.Лосев, полагавший, что ни ранний Шеллинг, ни поздний не оказали на Соловьева практически никакого влияния). Абсолют как бесконечный субъект не может иметь внешнего по отношению к себе объекта, источником объектности является он сам. Абсолют полагает себя как *нечто* (Шеллинг), или как *другое* (Соловьев), в результате чего вся история напрямую связана с восполнением первоначальной объект-субъектности. Философией Шеллинга могло быть инспирировано и представление Соловьева о человеческом сознании как чистой форме всеединства; Соловьева и Шеллинга также роднит общий подход к решению проблемы свободы человеческой воли и происхождения зла, но даже

здесь воззрения двух философов не “накладываются”, а как бы дополняют друг друга. Соловьев, вполне отдавая себе отчет в близости подходов – своего и Шеллинга – к решению означенной проблемы, “использует” автора “Системы трансцендентального идеализма” в качестве своего рода подвижного зеркала, позволяющего сделать следующий шаг в формулировке и аргументации собственных воззрений (см. <Свобода и зло в философии Шеллинга>). Автор диссертационного исследования полагает, что одной из главных причин частичного сходства философских систем Шеллинга и Соловьева (особенно в сфере софиологии) является общий для них обоим интерес к тому кругу вопросов, которые находились в центре внимания немецких мистиков, начиная с Мейстера Экхарта. В то же время, искания двух философов имеют ряд существенных интенциональных и концептуальных различий

Систему Г.В.Ф.Гегеля Соловьев определяет как философию в высшей степени одностороннюю и при этом “абсолютную”, непобедимую на очерченном ею логическом поле; русский философ особенно выделяет гегелевское учение об Абсолюте с присущей ему идеей всеобщей связи. Эта идея, характерная для онтологических и историософских построений самого Соловьева, порождает специфическое видение истории как единого процесса, делающего неактуальной всякую обособленность. Можно говорить и о том, что при создании концепции всеединства Соловьевым используется гегелевский принцип историзма; именно этим объясняется приверженность Соловьева, особенно на начальном этапе, триадическим формулам. Однако, автор “Чтений о Богочеловечестве” настаивает на несводимости сущего к понятию, пытаясь таким образом делегитимизировать Абсолют. Соловьев готов рассматривать гегелевскую абсолютную идею как своего рода мировую душу, движущую мировым процессом и раскрывающую себя в нем, но никак не склонен отождествлять ее с самим Абсолютом, который от этого процесса зависеть не может. И у Соловьева, и у Гегеля история имеет религиозный характер, но это разная “религиозность” – и по степени, и по существу: если для немецкого мыслителя характер религии является скорее *показателем* исторического развития, то у Соловьева религия фактически творит

историю, обуславливает ее. Автор считает, что влияние на Соловьева немецкой классической философии не было определяющим: русский философ не “замыкается” на ней, а, наоборот, преодолевает ее.

Во втором параграфе **“Славянофильские идеи в историософии В.С.Соловьева”** раскрывается влияние идей ранних славянофилов на историософские воззрения Соловьева (основное внимание автор уделяет ранним его работам). Проведенное исследование показало, что многие основополагающие принципы славянофильской историософии были восприняты и переосмыслены В.С. Соловьевым. Начиная с **“Мифологического процесса в древнем язычестве”**, Соловьев последовательно реализует идею о характере религиозных верований как основном факторе (движущей силе) исторического развития. Философ уверен, что история – процесс духовный, и понять историю какого-либо народа без знания его религии невозможно. Так же, как и Хомяков, Соловьев говорит о первоначальном единстве человечества, в основе которого лежит монотеистическая религия. Правда, Соловьев не идеализирует этот первоначальный монотеизм: он важен для философа как исходная точка религиозного развития человечества, суть которого заключается в постепенном сближении Бога и человека. Поначалу Соловьев чрезвычайно близок к славянофильству в критике западной культуры (**“Три силы”**, **“Кризис западной философии”**, **“Философские начала цельного знания”**). По мысли философа, в Европе преобладание рационализма в познавательной сфере породило индивидуализм в сфере общественной. Причем Соловьев имеет ввиду не только межличностные отношения – путем обобщения он приходит к идее культурного атомизма, подразумевающей изолированность политической, экономической и духовной сфер общественной жизни. Кроме того, Соловьев развивает идею Киреевского о двухосновности европейской цивилизации, добавляя третье начало – специфический духовный мир германских племен.

Соловьев в ранних своих произведениях настойчиво проводит мысль о культурных различиях между Западом и Востоком. Как и у славянофилов, эти различия имеют религиозный исток и с появлением христианства полностью не

устраняются (впоследствии позиция Соловьева меняется). В “Трех силах” присутствует и идея особой исторической миссии России, которая там, однако, еще не прояснена. Уже в “Философских началах цельного знания” Соловьев говорит о формальном характере государства и среди его функций выделяет именно охранительную. На протяжении последующего десятилетия точка зрения философа претерпевает некоторые изменения: Соловьев подчеркивает историческую необходимость возникновения государственности и рассматривает ее в качестве условия будущего духовного прогресса человечества. Что касается проблемы провиденциализма, то и здесь идеи Соловьева созвучны славянофильским. Подлинное христианское перерождение человечества еще впереди, и для его осуществления необходимо проявление человеческой воли, т.е. воля Бога реализуется посредством свободы человека.

Учитывая еще и тот факт, что в историософии Соловьева существенную роль играют категории единого и многого (например, в “Трех силах”), можно констатировать наличие преемственной связи между ней и учением славянофилов. Это не означает, что раннего Соловьева следует считать славянофилом. Он усваивает ряд важных идей славянофильской историософии, но его собственная концепция остается пока “недоговоренной”, она развивается. Автор диссертационного исследования убежден: при рассмотрении историософии Соловьева периодизационные схемы должны отходить на второй план – важна сама динамика, логика ее развития.

В третьем параграфе “Эволюция историософии В.С.Соловьева” исследуются те изменения, которые претерпевала концепция Соловьева на протяжении 80 – 90-х годов XIX века, причем в качестве регулятивного принципа описания ее эволюции выступает выявленное ранее соотношение воззрений ранних славянофилов и исходных принципов соловьевской историософии.

Видимым проявлением изменения взглядов Соловьева в 80-е годы становится критика им историософских воззрений поздних славянофилов и, прежде всего, Н.Я.Данилевского. Проведенный анализ позволил определить два взаимодополняющих положения Данилевского, которые оказались в эпицентре

критики: 1) невозможность передачи накопленного опыта одним культурно-историческим типом другому; 2) отрицание единства человеческой истории. Для Соловьева эти положения совершенно неприемлемы, ведь идея единого человечества была для него не просто важна – она вела его историософию, и важность ее в процессе эволюции его взглядов только возрастала. Наибольший же интерес представляют те случаи, когда острее критики направлено не столько на само учение о культурно-исторических типах, сколько на утверждение способности славянства во главе с Россией развиваться в принципиально новый тип, качественно превосходящий остальные: если в науке и философии наша страна, по мнению Соловьева, не дала высоких образцов в прошлом и нет никаких оснований ожидать их в будущем, то в искусстве, достигнув значительных высот, Россия уже прошла свой пик и движется теперь по нисходящей. Публицистические выпады Соловьева, направленные непосредственно против ранних славянофилов, по большей части сводятся именно к критике славянофильского видения русской истории и современности. Соловьев полагает, что, хотя лишь поздние славянофилы превратили это философское течение в откровенно националистическое, первый шаг в этом направлении был сделан уже Хомяковым и Киреевским, предпочитавшими православному русское. Яркой иллюстрацией соловьевской позиции служит его отношение к славянофильской теории общины: она видится Соловьеву не прообразом российского будущего, а атавизмом общечеловеческой истории. Будущее России философ связывает теперь с дальнейшим усвоением содержания европейской культуры, которую он в 80-е годы фактически отождествляет с христианством.

К этому времени онтологические воззрения Соловьева можно считать вполне сформировавшимися; вероятно, именно они повлияли на эволюцию историософской концепции. Процесс активного взаимодействия между онтологией и философией истории запечатлен в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878), в которых Соловьев проецирует учение о Софии на исторический процесс. Переосмысленная с софиологических позиций, идея единства человечества

находит выход в представлении Соловьева о необходимости взаимодополнения восточной и западной цивилизаций. По причине неразвитости в православии человеческого начала Восточная церковь не смогла создать христианское общество и теперь уже не сможет сделать этого без участия Западной, т.е. Восток и Запад призваны восполнять несовершенство друг друга. Интегративный процесс невозможен без национального самоотречения, но Россия оказалась к нему не готова; осознание этого и стало главным мотивом соловьевской критики. В тесной связи с публицистической деятельностью Соловьева в 80-е годы все более четкие очертания приобретает его исторический идеал (вселенская теократия), однако, по мнению автора диссертационного исследования, было бы неверно говорить о переломе в соловьевской историософии: столкновение с реальностью повело ее по одному из возможных путей, не изменяя коренным образом ее первоначальной сути.

Сущность теократического проекта заключается в соединении трех властей – священнической, развитой в римском католичестве, царской, образцом которой Соловьев считает российское самодержавие, и пророческой (к восстановлению пророческого дара, утраченного современным христианством, должно привести соединение первых двух властей). По мысли философа, это соединение должно быть свободным, но, по сути, речь идет об объединении под эгидой римского папы, т.е. о подчинении ему. В наиболее законченном виде соловьевская историософия 80-х представлена в работе “Россия и Вселенская Церковь”. В ней на первый план выходит представление философа о Церкви как развивающемся социальном организме, как неком средоточии истории, в котором происходит взаимодействие человеческой воли и божественного промысла. Единству человечества в Церкви должно предшествовать “внешнее” объединение, т.е. создание всемирного государства (государство не должно “раствориться” в Церкви под воздействием присущего ей соборного духа, как того хотели славянофилы: государственное и церковное начала в равной степени важны для формирования вселенской теократии). В связи с этим проясняется и историческая миссия России – она заключается в образовании великой национальной монархии

Она, как вместилище самодержавной государственной власти, должна влиться в церковную империю римского папы – таким видится Соловьеву путь к вселенской теократии; православие, как таковое, остается за пределами теократического государства. Несмотря на то, что осознание невозможности воплощения столь далекого от действительности исторического идеала было, безусловно, существенным фактором эволюции соловьевской историософии, главной причиной изменений следует считать характер самого идеала, который начал складываться еще в 70-е годы (“Философские начала цельного знания”, “Чтения о Богочеловечестве”). Поэтому противопоставление первого (по Е.Н.Трубецкому, “славянофильского”) и второго (“утопического”) этапов в творчестве Соловьева представляется нам непродуктивным. Применительно к Соловьеву идеи ранних славянофилов могут рассматриваться как своего рода толчок, побуждение (религиозный характер исторического процесса, идея единого человечества, совместное действие в истории божественной и человеческой воли, краеугольное положение проблемы “Восток – Запад”); в 80-е годы имело место и влияние “от обратного”. Первое для нас важнее, потому что именно идеи-“побудители” вводят нас в сферу основных интуиций Соловьева – историософа и дают право констатировать не только влияние, но и преемственность.

Заключительный этап эволюции историософской концепции Соловьева органически связан с первыми двумя. Эсхатологизму “Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории” предшествовал довольно долгий процесс преодоления Соловьевым односторонности своей историософии образца второй половины 80-х. Признаки этого процесса угадываются в соловьевских текстах уже в самом начале 90-х годов. В частности, в работе “Из философии истории” Соловьев переосмысливает свое видение достижимости исторического идеала, а статья “Об упадке средневекового мирозерцания” свидетельствует о постепенном возвращении в его историософию христианского универсализма, который характерен и для “Трех разговоров...” Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что историософию В. С. Соловьева 80 – 90-х гг.

недопустимо рассматривать как антиславянофильскую. Идеи ранних славянофилов, повлияв на становление соловьевской концепции, присутствуют в ней на протяжении всего ее развития. Их постепенное переосмысление вполне соответствует принятому нами подходу к анализу философской преемственности. Преемственность подразумевает не просто заимствование “готовых” идей, а их творческое переосмысление, интериоризацию. Идея меняет контекст и, следовательно, меняется сама – происходит необратимый скачок смысла, расширяющий семантическое поле идеи и становящийся участником ее последующих трансляций, поэтому применительно к историософии Соловьева можно говорить о “второй жизни” славянофильских идей, которая, в свою очередь, будет иметь продолжение в произведениях П.А.Фларенского и С.Н.Булгакова.

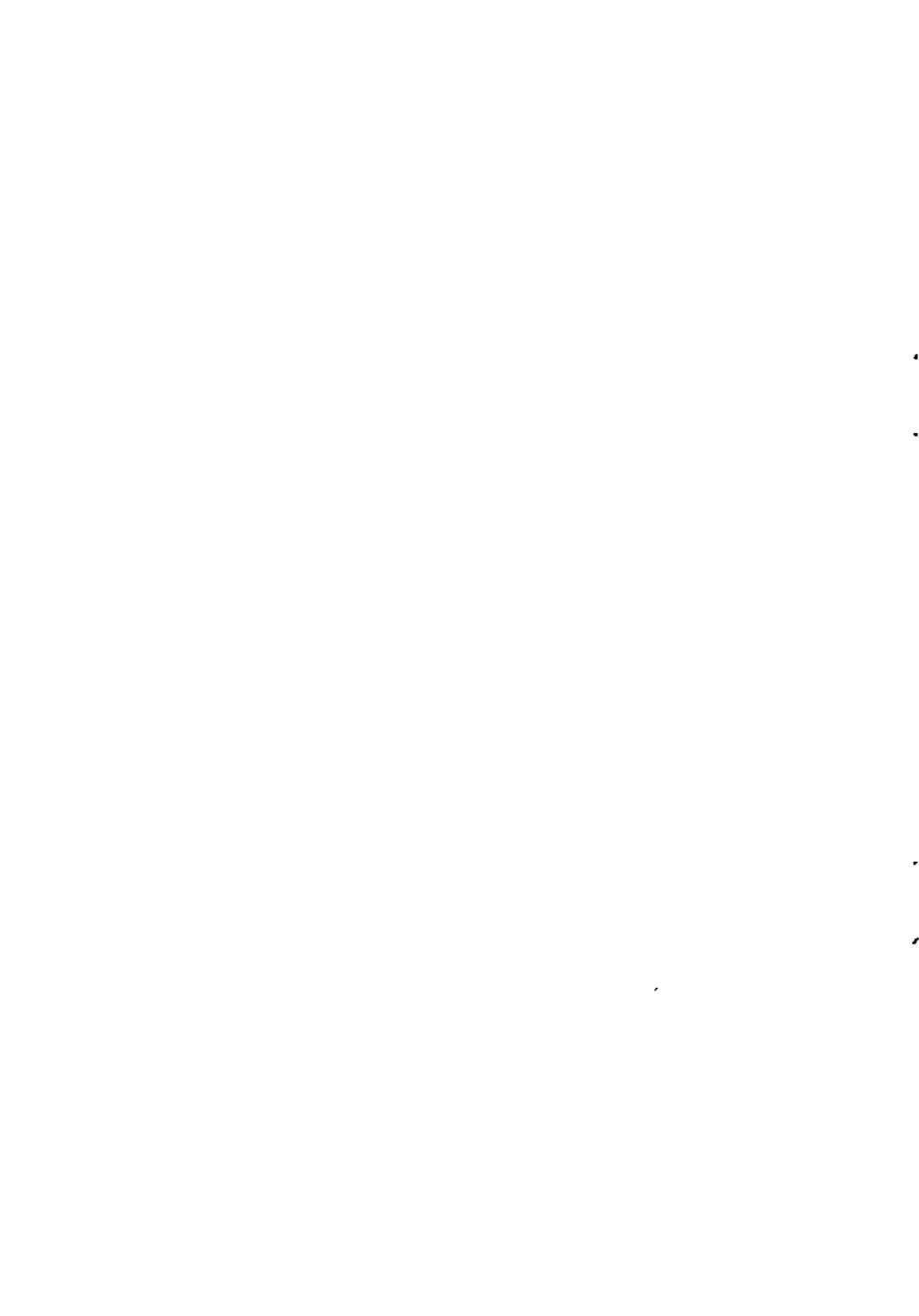
В **Заключении** формулируются основные результаты исследования и обозначаются перспективы дальнейшего научного поиска.

По теме диссертационного исследования имеются следующие публикации:

1. “Семирамида” А.С. Хомякова: проблема соотношения свободы и необходимости в истории // Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. – Н.Новгород, 1998. – С. 274 – 277.
2. Географическая концепция А.С. Хомякова // Феномен науки в XX веке: Материалы межвузовской научной конференции. – Н.Новгород: Изд-во Нижегородского университета, 1999. – С. 137 – 141.
3. Человечество и его развитие в историософских построениях А.С. Хомякова и В.С. Соловьева // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православно-философские чтения. – Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2001.- С. 385 – 392.
4. А.С. Хомяков и В.С. Соловьев об исламе // Ислам на пороге третьего тысячелетия: Материалы научной конференции и II-го областного практического семинара “Рухи мирас”. – Н.Новгород: Издательство Исламского медресе “Медина”, 2002. – С. 49 – 54.

5. В.С. Соловьев и учение Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах // Православие и культура: XI Рождественские православно-философские чтения. – Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. – С. 380 – 385.
6. В.С. Соловьев и Н.А. Бердяев о средневековой духовности и духовности Нового времени // Православная духовность в прошлом и настоящем: XII Рождественские православно-философские чтения. – Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2003. – С. 349 – 354.





Подписано в печать : 13 01 04
Объем 1,5 п.л.
Цена свободная

Печать трафаретная
Тираж 100 экз. Заказ 09

Отдел полиграфии АНО "МУК НГПУ"
603950, г.Нижний Новгород, ГСП-37, ул.Ульянова, 1

РНБ Русский фонд

2006-4

26486

02 ФЕВ 2004