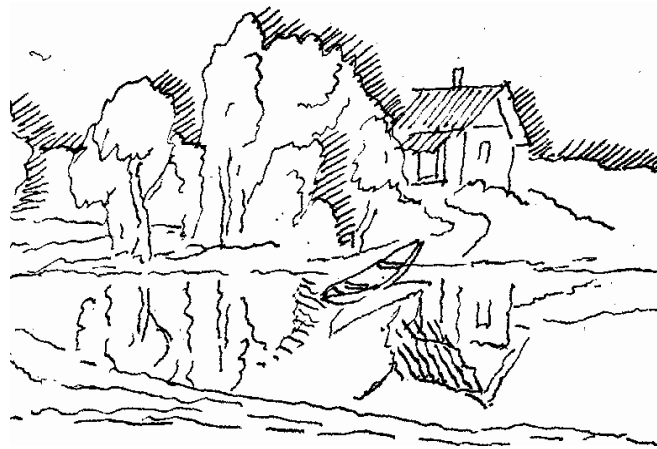


Лекция 11.3

В. С. Соловьев: метафизика всеединства и языковая концептуализация мира

- Мысль и язык: языковая концептуализация действительности и мыслительные конструкции метафизики всеединства
- Мир в целом (семантический потенциал «мира» и поиски мировой гармонии)
- Русский «дух» и «религиозный материализм»
- «Другое» как «иное» и как «то же самое»
- От правды — к истине. От истины — к правде



Мысль и язык: языковая концептуализация действительности и мыслительные конструкции метафизики всеединства

Учение Соловьева об истине как о сущем всеедином впитало в себя идеи самых разных философских учений, но идеи эти были переработаны им в соответствии с теми интуициями, которыми «питалась» его творческая мысль. Любые новации рождаются в определенном контексте, новое создается в пространстве сложившегося культурного ландшафта из «готовых материалов». И «ландшафт», и «материалы» предоставляют творцу определенные возможности и накладывают на него определенные ограничения. Исходный культурный ландшафт, в котором находится (находит себя) каждый человек, определяется языком. Исходный материал, которым пользуется и мыслитель, и поэт в своем творчестве, — это опять же язык. Думать на определенном языке — значит продумывать то, что в неразвернутой, недискурсивной форме уже содержится в нем. Выражать на родном языке еще никогда не артикулировавшиеся чувства и мысли — значит в той или иной мере менять культурный ландшафт. И даже если предмет «думания» далек от национального быта, национальной культуры (как это имеет место в философском творчестве), тем не менее сам способ постановки и осмысления «предельных» (философских) вопросов все же *реализует в логических конструкциях* именно *те возможности* понимания, которые в свернутой форме уже содержатся в языке.

Под фразой «содержатся в языке» следует понимать не только совокупность актуальных семантических богатств этого языка, но и те смысловые (и эстетические) возможности, которые хранит язык и которые могут быть *актуализированы*, концептуально (в искусстве — эстетически) *развернуты* как новые, отсутствовавшие в нем до этого момента значения. Однако производство новых смыслов путем надления дополнительными, новыми значениями уже имеющихся в языке

слов или изобретения новых языковых форм (неологизмов) также происходит в *определённом языковом горизонте*¹.

Таким образом, философ зависим от той языковой формы, в рамках которой он мыслит, но зависимость эта не делает его «медиумом языка». В языке существует неопределённое множество спящих «вербальных почек», и то, какая именно из них пойдёт в рост, сколько дремлющих в ней листьев-значений будет разбужено (писателем, богословом, философом), в какие смысловые взаимоотношения они вступят между собой и как будут развиты, — все это не предопределено заранее, все это зависит и от мыслящего на этом языке человека, и от случая... Речь, стало быть, идет не о фатальном предопределении мысли языком, на котором думает философ, а о неизбежной предпосылочности его мышления, по отношению к которой трудно удерживать критическую дистанцию, так как невозможно в одно и то же время думать о чем-то и думать о том, что «думает» язык, на котором мы думаем. Вот почему легче занять критическую позицию по отношению к философской традиции, чем по отношению к родному языку.

Каждый мыслитель не только исходит из неопределённого множества смысловых векторов-направлений, хранимых семантическими недрами родного для него языка, но и открывает новые, логически непроработанные потенциалы, хранившиеся в его «семантических запасниках», изменяет язык, обогащает его новыми значениями. Рассматривая тот или иной философский вопрос, мыслитель терминологизирует отдельные слова и выражения разговорного и литературного языка, делает их «опорными смысловыми точками» в своем рассуждении о предмете и тем самым, с одной стороны, реа-

¹ Для выражения своей мысли философ может, конечно, прибегнуть к иноязычной (из новых и древних языков) лексике, но и здесь он не сможет ускользнуть от «власти» родного языка. Ведь он обращается к иноязычной лексике из определённого вербально-смыслового пространства, и в это же пространство он погружает заимствованное им слово, где оно, чтобы стать употребительным в принявшем его культурно-языковом ландшафте, должно в нем закрепиться, акклиматизироваться и выйти за рамки локального употребления этим-вот автором в этой-вот работе.

лизует хранившиеся в нем смысловые потенциалы, а с другой — обогащает смысловой потенциал терминологизируемого слова и в конечном счете — семантический потенциал языка в целом, то есть меняет мир, в котором мы живем, (а живем мы в языковом мире, в мире, который всегда уже упорядочен языком). *Для нас* вещи есть, присутствуют постольку, поскольку они могут быть выражены-поняты языковым образом (невыразимое *есть* для нас постольку, поскольку имеется слово «*невыразимое*»).

Когда заходит речь о понимании мысли того или иного философа, что, собственно, имеется в виду? Означает ли истинное понимание, что мы должны уяснить логическое, смысловое содержание его философии, тщательно изучив и продумав оставленные им после себя произведения? Да, это так. Но не предполагает ли любая основательная стратегия истолкования историко-философского материала, что мы должны установить, каков характер связи понимаемого с контекстом, в котором оно возникло? И с этим, пожалуй, можно согласиться. Но что является контекстом философского творчества? В историко-философском исследовании, в учебном пособии по истории философии в первую очередь имеется в виду собственно философский контекст (философские авторитеты и идейные влияния, круг профессионального общения и т. д.), затем контекст религиозный, исторический, социально-политический, национальный..., и, наконец, для лучшего понимания того или иного философа иногда привлекаются еще и биографические данные. Однако семантическая, языковая среда, в которой приходится творить мыслителю, в которой он живет, «в свете которой» он видит то, что видит, и мыслит то, что мыслит, до сегодняшнего дня почти не привлекала внимание историков отечественной философии.

Особенно важно соотнести философскую мысль с ее языковой почвой тогда, *когда мы изучаем только еще формирующуюся национальную философскую традицию*, традицию с размытой границей между философской речью, языком повседневного общения и языком художественной литературы. Русская философия XIX века и, в частности, метафизика Соловьева — это как раз тот случай, когда осознание «языковой подоплеки» важнейших мыслительных ходов фи-

лософа оказывается необходимой составляющей историко-философского осмысления его творческого наследия. Понятно, что работа по историко-философскому изучению разносторонних связей мысли Соловьева (а тем более связи русской философии прошедших столетий) с языковой средой, в которой эта мысль возникла, *требует долговременных усилий многих ученых*. Сознвая это, мы отдаем себе полный отчет в том, что предлагаемая вниманию читателя лекция есть не более чем попытка привлечь внимание всех интересующихся историей отечественной философии на плодотворность привлечения семантического материала к осмыслению историко-философского наследия Владимира Соловьева (и — шире — русской философии в целом) посредством анализа ряда конкретных примеров, наглядно демонстрирующих ту связь, которая существует между ключевыми (для философского мышления Соловьева) словами и характерными для него логическими построениями.

Мир в целом (семантический потенциал «мира» и поиски мировой гармонии)

«...Слово “мир”, как уже отмечалось в литературе², обладает уникальным смысловым диапазоном, включая в себя две важнейшие области значений: это, во-первых, мир как *совокупность существующего* (от вселенной до собрания людей на сходке³) и это, во-вторых, мир как “лад”, “согласие”, “тишина”, “покой”⁴.

Известно, что до 1918 года два основных значения “мира” были различены на уровне правописания: мир в смысле “того,

² Библихин, В. В. Мир. Томск : Изд-во Водолей, 1995.

³ У В. Даля на этот счет читаем: «**Мирь** м. вселенная; вещество в пространстве и сила во времени (Хомяков). // Одна из земель вселенной; особ. // наша земля, земной шар, свет; // все люди, весь свет, род человеческий; // община, общество крестьян; // сходка» (Даль, В. И. Толковый словарь великорусского языка. СПб., 1996. Т. 2. С. 330.)

⁴ «**Мирь** м. отсутствие ссоры, вражды, несогласия, войны; лад, согласие, единодушие, приязнь, дружба, доброжелательство; тишина, покой, спокойствие» (Даль, В. И. Там же. С. 328).

что есть” писался через десятичное “і”, а мир в смысле согласия, покоя — через широкое “и”. В то время устная речь *объединяла* смысловую многосложность “мира” в одном слове, проводя смысловые разграничения лишь контекстуально, а рефлексивная и аналитичная письменная речь, на пути интеллектуального освоения многообразия его значений, закрепляла, терминологически артикулировала в своей практике (опираясь на предоставленные кириллицей возможности разного написания одного и того же звука) разделение значений слова “мир” на два больших смысловых региона. <...> ...Чтобы сделать текстуально более наглядным краткий разбор смысловых взаимоотношений семантических регионов “мира”, воспользуемся аналитическими возможностями, которые предоставляет старое (дифференциальное) написание слова “мир” (мир как “миръ” и как “міръ”), когда нам по ходу размышления необходимо будет выделить одну из двух его смысловых полусфер... , и будем применять правила современного правописания, когда потребуется удерживать смысловое единство всех значений, содержащихся в слове “мир”⁵.

Определяющим для Соловьева было переживание мира как целого. *Мирь* (міръ-вселенная, «все, что есть»⁶) переживался им одновременно и как прекрасный (совершенный) в своей цельности, и как лишенный цельности, расколотый.

⁵ Лишаев, С. А. Эстетика Другого. Самара, 2000. С. 309—310.

⁶ «Мирь в первом значении обозначает *совокупность вещей, взятую в аспекте их внутреннего единства, и выражает тем самым их целостность*. Как видно из практики устного и письменного словоупотребления, совокупность описываемых словом “миръ” вещей может быть совокупностью разной степени общности: это и вселенная, и звездные, галактические миры, это мирь животных и мирь людей, мирь античной культуры и мирь кино, мирь спорта и мирь Чехова... Что из сущего является миромъ, а что — нет, определяется *не его содержанием* (миръ чего?), а *способностью некоторого множества составить (для нас) что-то целое, единое, быть некой единичностью, неким целостным существом*. Семантически исходным и лидирующим значением данного смыслового региона будет, конечно, мирь-вселенная, мирь-белый-свет, все же остальные миры (миры среди мировъ), которыми полна современная речь, суть уже онтологически сниженные по сравнению с миром-вселенной, производные от него миры» (Лишаев, С. А. Там же. С. 310).

В мистическом и эстетическом опыте Соловьева-визионера и Соловьева-поэта миръ являлся ему как совершенный, цельный, прекрасный (то есть идеальный) миръ. Этот столь важный для философа личный опыт *давал ему уверенность в том, что подлинная реальность, истинная, совершенная, всецелая реальность (Миръ) действительно есть, а миръ, в котором мы живем, представляет собой неподлинный, несовершенный миръ*. В этом мире вещи сменяют друг друга во времени (как конечные вещи) и занимают в пространстве определенное место, в нем каждая вещь исключает в своем «местничестве» (пространственно) со-присутствие иной, другой вещи; связь вещей в этом мире внешняя, пространственно-временная. Можно сказать, что в этом (земном, природном, окружающем человека) мире нет **мира** (как нет его и в самом человеке), что в нем нет гармонии, покоя, согласия⁷. Человек, оставаясь существом, принадлежащим несовершенному миру, в то же время внутренне, как духовное существо,

⁷ «Миръ» как лад, согласие, единодушие, тишина, покой, спокойствие (в противоположность вражде и несогласию) — на первый взгляд уже семантического объема понятия «миръ», поскольку «миръ» как иное войне, вражде, соре привязан к сфере чисто человеческих отношений и характеризует миръ людей на уровне индивидуальных взаимоотношений и на уровне взаимоотношений поколений, обществ, стран и народов, а также распространяется на отношение человека к самому себе, на его «внутреннее состояние-расположение» (находится он в с согласии с самим собой — или нет). Ниже мы увидим, что семантическая узость «мира» — кажущаяся, что миръ таит в себе глубинную связь с миромъ, в онтологическом смысле един с ним, есть то же самое, но представленное иначе.

Человек, как *существо трансцендирующее*, а потому «*другое*», даже *чужое самому себе*, бывает *не в ладах с собой* и, соответственно, стремится к «миру», к согласию с собой как особому состоянию души. То же происходит и в отношении к внешнему «другому», с которым мы время от времени вступаем в конфликт, утрачиваем с ним позитивное единство, а утратив его, ищем пути к восстановлению той или иной меры согласия, восстановления целостности, единства двух, трех, четырех и т. д. людей. Когда мы *миримся с другим человеком, другим народом, другим собой*, мы тем самым *согласовываем многое в одном*. Что может дать враждующему, распавшемуся на составляющие человечеству (человеку) — искомую цельность, что может ис-целить и тем самым спасти его? Что ищется

в эстетическом созерцании, в мистическом видении, в переживании любви, в актах понимания вещей обнаруживает свою связь «со всем», с миром.

Таким образом, миръ-вселенная оказывается связан с миром-как-покоем (согласием многого в одном). Миръ есть определение совершенного бытия многого (в целом царит гармония, согласие и покой, оно вечно, неизменно, непространственно), но верно и обратное: миръ есть онтологический эквивалент (выражение) безусловного согласия многого, определение безусловного покоя, согласия, лада... Целое, полнота бытия, совершенство и другие предикаты Истины (в исходном для нее онтологическом значении «того же самого», того, «что есть») указывают на мирность мира, то есть на его согласованность в первоначале, объединяющем множественность вещей в одно целое.

В этом исходном поэтическом и мистическом, и вместе с тем — эротическом переживании реальности в ее полноте и совершенстве⁸ — глубинный корень софийного идеализма Соловьева, рожденного переживанием несоответствия между

им, что есть искомое? Миръ. В горизонте чего мы обретаем искомое единство? В горизонте мира как единства многого. В горизонте целого (не расколото на части) — будь то согласие, единство в семье, в коллективе единомышленников, в стране или в собственной душе. *Эмпирически наличное мирное состояние* (во внутреннем и (или) внешнем мире) *имеет своей онтологической предпосылкой, онтологическим фундаментом возможность мира, согласия* (имеет своей предпосылкой «Миръ»). Только изначальное согласие в начале мира (в Мире) может быть условием возможности установления мира в той или иной его части. Миръ есть проявленная сила Мира. Миръ в его явленности — это и есть мирность мира, Миръ.

Подлинное восстановление согласия враждующих сторон возможно лишь через свободное (невынужденное извне) от-решение каждой из сторон от своих притязаний как единственно истинных, правых в пользу целого. Прочное со-гласие (а прочным может быть только свободное, а не вынужденное внешними обстоятельствами согласие⁷), миръ есть *результат нахождения враждующими сторонами «области», которая превышает частный интерес к чему-то «в» «мире» и силой своего онтологического превосходства выбирает-вытягивает разъединенных людей из мира в Миръ как примиряющее начало* (Лишаев, С. А. Эстетика Другого. С. 314–315).

цельным и прекрасным миром и миром «пошлым», земным. Этот последний хотя и воспринимался им как *другой* «тому», прекрасному и гармоничному миру, но другой не безусловно, а условно, относительно. Условный характер этого различия обнаруживается уже в том, что он может мистически и/или поэтически преображаться, «идеализироваться». Отсюда напрашивается вывод, что метафизика всеединства рождается как понятийный эквивалент мистического, поэтического и эротического опыта Соловьева и включает в себя:

1) созерцательно-символическую интуицию тайного единства «всего» в Одном как вечном начале мира (как начало гармонии, любви, спокойной полноты покоя), когда весь пространственно-временной порядок вещей воспринимается не как самодостаточный, но как укорененный в ином, идеальном мире;

2) динамический, эротический мотив восхождения от мира к Миру (восхождение это мыслится Соловьевым не как уход из этого мира в «тот», идеальный Мирь, а как *онтологический переворот* в основах этого мира, означающий не что иное, как *установление в мире мира* и одновременно его согласия (то есть мира) с Миром).

Наш мирь во зле (в несовершенстве, в разладе) лежит. Мирь надо восстановить, привести мирь-человечество и мирь-вселенную к Красоте, цельности и совершенству. Острое чувство немирности мира и воля к обретению мира через восстановление любовного отношения составляющих его моментов друг к другу и к Истине (к Богу, к безусловно Другому) как началу «всего» — преобладающий мотив творчества Владимира Соловьева⁸. **Эстетически** мирность — это гармония, красота, это одухотворенная, вознесенная к совершенству материя (отсюда вытекает так называемый «религиозный

⁸ Соловьев влюблен в Софию его мистических видений и в земные, поэтически претворенные образы женщин, в образы белых колокольчиков, северных озер, в которых он улавливал отблеск Вечной Женственности...

⁹ Чувство несовершенства мира, его «немирности» можно понять не просто как индивидуальный опыт Соловьева, но как такое переживание, которое «наведено», «индуцировано» все в том же исторически сложившемся семантическом поле слова «мир». Дело в

материализм» Соловьева, освящение им материи как — в конечном счете — богоматери, персонифицированной в Богоматери и во Христе). **Этически** — это *царство любви* (свободная теократия, или — *всемирная сизигия*): свободное согласие многих, где каждый ставит в центр другого, других, а не себя, где человек утверждает себя в других, через других и благодаря другим. В сообществе, где правит любовь

том, что по мере укрепления на Руси христианской веры слово «мирь» в его применении к окружающей человека действительности, к «кругу повседневного бытия» приобрело негативную коннотацию «падшего мира», погруженность в который стала рассматриваться как забвение Бога, как «греховность», одержимость сиюминутными заботами («*Чем верить люду мірскому, верить темному лесу*», «*В міру жить - мірское (рядовое) творить*»). Таким образом, «слово “мирь” может давать (и дает) наряду со своим нейтральным и положительным ценностным звучанием и *негативное значение падшести человека, суетности его житья-бытья “в міру”*. О міре в этом случае говорится как о *противоположности духовной жизни...*, как о *жизни светской или “мірской”*» (Лишаев, С. А. Эстетика Другого. С. 317).

Негативная в ценностном плане коннотация явственно прослушивается в таких производных от мира словах, как «мірской», «мірякъ», «мірячка», «мірячество», раскрывается в словаре В. И. Даля «следующим образом: “припадочная болезнь, весьма похожая на кликушество и одержание; беснование (в роде падучей и пляски св. Витта); делается от испуга, от порчи; после крика и корчи больной тупо повторяет речи других и даже их движения”, то есть становится одержим вещами (“зацикливается” на тех или иных движениях, словах, на каком-либо фрагменте мира, будучи не в состоянии “отделиться” от него, обрести по отношению к наличному миру внутреннюю дистанцию (мірякъ — тот, кто потерял в душе мирь, а с ним и мирь, поскольку одержание — это, с одной стороны, состояние поглощенности человека миром, а с другой — потеря мира как того, “в чем” я живу и действую)» (Лишаев, С. А. Там же. С. 317).

Как мы знаем из биографии Соловьева, он плохо ориентировался в мірских делах и остро чувствовал пошлую сторону мірских забот, побед и поражений. Отчасти этим можно объяснить и его склонность к шутке, иронии и самоиронии. Но при всем том Соловьев не был человеком, готовым к осуждению мира и уходу от него. Недаром он отказался от мыслей (и от предложений) принять монашеский постриг. Он любил мирь, был привязан к нему и хотел не «выйти» из него, а сделать его лучше, преобразить его, внести в него мирь.

(мир), «я» утверждает не себя, а другого, и тем самым в акте любви утверждает Другой, Бог.

Соловьев двигался от мистического и эстетического переживания мира как мира (София мистического опыта и софийность природы в ее поэтическом восприятии Соловьева) и чувства несоответствия «мира сего» миру как цели христианской политики. К теоретическому обоснованию необходимости преобразовать миръ. Мир осмысливается Соловьевым как предмет познания (как Истина), как безусловная цель всех возможных стремлений (как Добро) и как желанное для сердца (как Прекрасное).

То, что мы видим вокруг себя, не трагично, а скорее комично в силу несоответствия того, что есть, тому, что должно быть. Смех, ирония, юмор имеют в своей основе двойственность «зрения Соловьева», специфику его видения Мира. В свете Мира повседневные человеческие радости и огорчения выглядят комично, вызывают смех (впрочем, смех этот для того, кто сам принадлежит осмеиваемому миру, это, по необходимости, «смех сквозь слезы»). В первый и во второй периоды своей деятельности Соловьев склонен был осмеивать зло и несовершенство мира, и смех этот раздавался «сверху», с идеальной высоты. В перспективе скорой победы на земле Добра можно было, провидя грядущее преображение мироздания, посмеяться над неуверенными, неловкими попытками человека встать на ноги... Но в последние годы, разочаровавшись в теократической утопии, Соловьев набрасывает в «Трех разговорах» трагическое видение человеческой истории, разделяющей, а не соединяющей мир людей.

Возможность дать истолкование философии Соловьева (что мы пытались сделать выше) в терминах, на которые «делится» — семантически — слово «мир», свидетельствует в пользу того предположения, что одним из «источников», **одним из «дофилософских» оснований метафизики всеединства явилось определяющее, «горизонтное» для русского сознания слово «мир»**. Смысловой объем этого слова поразительным образом *разворачивается* в философских трудах Соловьева, выстраивающего заложенные в нем, но логически не проработанные связи между высоким, положительным значением мира-вселенной (Мира как совершенной цельности «всего») и его ценностно-сниженным, онтологически вторич-

ным «мирским» содержанием, между миром как целым и миром как гармонией, согласием, покоем (миром как онтологической, этической и эстетической характеристикой «мира»).

Русский «дух» и «религиозный материализм»

Синтетизм философского замысла Соловьева, его стремление связать воедино «небо» и «землю» не в последнюю очередь укоренены в языковой концептуализации действительности в русской речи. О семантике слова «мир» мы уже говорили. Теперь поговорим о том, как связано творчество Соловьева с семантическим полем одного из ключевых для русской речи и для отечественной философии слова «дух».

Русское слово «дух» отличается от своих западноевропейских аналогов (в частности, от его семантической карты в немецком, английском, французском языках) тем, что оно, подобно древнегреческому и латинскому языкам (Πνεῦμα, spiritus), означает не только Святой Дух, **не только чувственно невоспринимаемую сущность** (дух эпохи, дух закона, народа и т. д.) **и нематериальную силу**, действующую в природе (дух леса, поля, гор, ветра и т. д.), в человеке (он обладал стойким духом, он пришел в дурное расположение духа), в том или ином народе, определяющую возможное и невозможное для человека (ему не хватило духа объяснить, он потерял присутствие духа), **но и вполне материальные, чувственно воспринимаемые феномены: воздух, дыхание, запах** (от быстрого бега у него перехватило дух, у входа в пекарню пахло теплым хлебным духом)¹⁰.

Отсюда легко видеть, что получившая развитие в русской религиозной философии и, в частности, в метафизике всеединства интуиция «богоматерии», «святой плоти», того,

¹⁰ Для любопытного читателя приведем цитату из статьи, посвященной семантике слова «дух». «Среди множества значений, присущих слову “дух”, которые мы обнаруживаем в толковых словарях, можно выделить две группы значений.

1) Во-первых, это значения, связанные с *дыханием* (дыхание, воздух, запах), дух здесь трактуется, так сказать, материалистически.

2) Во-вторых, это значения, связанные с представлением о “духе” как о бестелесном начале, определяющем поведение, настроение, мышление и само бытие человека и мира, а также как об отли-

что принято называть «религиозным материализмом», имеет под собой прочную ментально-языковую основу. Соединение духовного и материального начал в смыслообразе Софии можно

чительным свойстве вещей, людей и состояний. И, наконец, сюда же следует отнести представления о духах как бесплотных существах. Эту вторую группу можно определить как область метафизических и религиозно-мифологических значений слова «дух». Ниже мы попытаемся детализировать семантику слова «дух» по каждой из только что выделенных нами групп его значений.

Значения, определяющие семантический ландшафт **первой группы**:

1. То же, что дыхание (разг.). *Перевести дух* (глубоко вздохнуть, отдышаться; также перен.: передохнуть, сделать передышку). *Дух захватывает* (становится трудно дышать). *Одним или единым духом* (сразу, без передышки).

2. То же, что воздух... *Повеяло лесным духом. Вольный дух* (свежий воздух).

3. То же, что запах (прост.) *Тяжелый дух*.

Значения, определяющие семантический ландшафт **второй группы**:

1. Бестелесное существо; обитатель не вещественного, а существенного мира; бестелесное явление на земле, призрак, привидение. *Добрый дух*, ангел, дух света, чистый; *злой дух*, дух тьмы, дьявол, нечистый дух. *Святой дух*, третье Лицо Св. Троицы. *Дух Божий*, благодать, вдохновение, наитие, откровение.

2. Сила души, доблесть, крепость и самостоятельность, отважность, решимость, бодрость. *У меня на это не станет духу. Собраться с духом, придать кому духа*, смелости. *Человек с духом*, стойкий, смелый, храбрый. *Гореть духом*, быть исполненным ревности, усердия. *Присутствие духа. Боевой дух*.

3. Отличительное свойство, сущность, суть, направленье, смысл. *Дух веры христианской. Его смущал дух суетности. Дух времени. По духу закона. Дух войны. Действовать в духе принятых решений. Дух противоречия*.

4. Настроение, расположение. *Быть в духе, не в духе*, быть хорошо или плохо настроенным, расположенным, «быть веселу или скучну». *Доброе (прекрасное, плохое, возвышенное) расположение духа. Не падайте духом! Упасть духом*.

5. Сознание, мышление, психические способности. *Материя и дух. В здоровом теле — здоровый дух*.

6. «Душа» (*Лишаев, С. А. «Дух»: семантический портрет и философский комментарий* // *Mixtura verborum* 2003 : сб. ст. Самара, 2003. С. 155–158).

рассматривать не только как результат мистического и поэтического преобразования эмпирической действительности в уникальном личном опыте Соловьева, но и как реализацию языкового пред-рассудка, упакованного в семантике слова «дух», подталкивающего русских мыслителей (и в том числе – Соловьева) к «материализации» духовного и одухотворению чувственно-телесного, пространственно-временного.

Но мало этого. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что в русской речи слово «дух» совмещает значение *сущности* и значение *силы, энергии*, так что его можно интерпретировать и как идею (и, соответственно, идеал и цель) для человека, и в то же время как силу, его воодушевляющую. Соловьев как раз и рассматривает сущее в целом (пространственно-временной мир) таким образом, что сущность сущего он помещает в иной, нематериальный план, усматривая ее в Божественном организме нетварной «мировой души» (Софии, вечного человечества). Причем идеальная сущность мира рассматривается им не только как основание всего сущего в пространственно-временной вселенной, но и как *сила*, воздействующая на природную действительность, на «землю». Из взаимодействия духовного и материального начал на всех уровнях (на уровне отдельного человека, человечества и на уровне вселенной в целом) у Соловьева складывается картина мирового развития. Мировой процесс мыслится как результат действия духовной реальности на пространственно-временную вселенную и ответного, бессознательного (а с появлением человека — все более сознательного) эволюционного движения вселенной «навстречу» этой реальности. Двойственный характер эволюционного движения с полной ясностью открывается в человеческой истории, понятой Соловьевым как процесс одухотворения человечества, как Богочеловеческий процесс, а через него — всей природы. Таким образом, и синтетизм соловьевской концепции всеединой Истины, и *понимание им истории как процесса одухотворения мира могут быть поняты как философское осуществление тех семантических пред-рассудков, которые включает в себе слово «дух»*.

Однако семантическое поле слова «дух» имеет и еще одно отличие от ближайших к нему аналогов во французском и немецком языках, где дух можно проинтерпретиро-

вать в интеллектуалистическом ключе, поскольку одно из значений слова «дух» в этих языках (“esprit”, “Geist”) — это «ум», «разум», «мышление», «сознание» и т. д. Этот отложившийся в семантическом ландшафте западноевропейских языков интеллектуализм в понимании «духовной реальности» совершенно не характерен для русской речи. Дух по-русски не располагает к его «ментализации». Его семантический потенциал явно подталкивает человека, мыслящего по-русски, к мистическому, «трансрациональному» пониманию «духовного».

Семантикой духа как абсолютного, сверхрационального индивидуально-человеческого и вместе с тем мирового центра руководствовались уже славянофилы с характерной для них острой критикой новоевропейского «рационализма» и борьбой за утверждение новых начал для русской философии, философии, которая бы сознавала границы автономного мышления и стремилась бы к тому, чтобы исходить в своих созерцаниях и умозрениях не из самой себя, а из некоторой трансрациональной (духовной), мистической инстанции, из «верующего центра» в человеке. Соловьев, вполне разделявший эти установки ранних славянофилов, последовательно критиковал «отвлеченные» начала (в теоретическом познании, в эстетике, в социальной жизни и истории, в общении) с позиций идеальной, над всем возвышающейся, от всех отвлеченных начал отличной и все их обнимающей духовной реальности (истины, абсолюта, Бога) и постарался выстроить свою философию как теософию, то есть как мысль, мистически, духовно ориентированную. В какой мере Соловьеву удалось реализовать этот план и уйти от спекулятивного, диалектически-схематического конструирования реальности — это другой вопрос, вопрос *исполнения замысла*, но то, что таково было исходное устремление Владимира Сергеевича, — сомнений не вызывает.

Можно сказать, что семантический потенциал, семантическая многоуровневость слова «дух» (дух как живая сущность, как сила и энергия, применимая как к вещам физического и человеческого мира, так и к вещам метафизическим и к порождающему их началу) определили характерное для Соловьева видение мира как имеющего иерархическое строение и находящегося в процессе одухотворения..

«Другое» как «иное» и как «то же самое»

Философию всеединства, ее логику можно понять так же и как реализацию того смыслового потенциала, которым обладает слово «другое (другой)». Если упростить его сложный семантический рельеф до самых существенных его особенностей, то «в сухом остатке» мы получим редкий лингвистический феномен энантиосемии, то есть феномен совмещения в одном слове противоположных значений¹¹: другой означает 1) *иное, отличное от этого* и 2) *то же самое, такое же, тождественное этому*. Другой — это *иной*, и другой — это *друг*. Другой как отличный от меня, не теряя своей дружности, инаковости, особости, есть в то же время *такой же*, как я, тот же, что и я, он — *мое второе я, мое alter ego, мой друг*¹². Вещь (лес, озеро, белые колокольчики) отлична от меня, она другая, она — не «я», но в то же самое время она — «я сам». В каком-то измерении (*на такую мысль наталкива-*

¹¹ До некоторой степени можно говорить о энантиосемии и применительно к слову «дух», совмещающему физические и нефизические значения (дух — это воздух, запах, дыхание и Св. Дух, и бесплотные духи, и сущность вещей, и нематериальная энергия-сила). Впрочем, энантиосемия слова «дух» завуалирована тем, что дух как нематериальное начало-сущность и сила противостоит материальному началу не напрямую, а косвенно, через значения, которые мы связываем с материальным миром (то есть непосредственно слово «дух» не имеет значения материи).

¹² В толковом словаре В. И. Даля читаем: “**ДРУГОЙ**, арх. *другой*, следующий за первым, второй: *первый, другой, третий*”. // Иной, инный, не тот или не этот. *Нет ли другой бритвы, эта тупа?* // Такой же точно, вполне сходный. Стар. дружка, товарищ, помощник по должности, службе. *А в других был у воеводы имрек. Это другой ты. Он словно другой Наполеон*” (Даль, В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 495). Совершенно очевидно, что наибольший интерес для филолога представляет способность “другого” удерживать *противоположные значения “иного” и “точно такого же”*. Здесь мы имеем дело с довольно редким для русского языка явлением энантиосемии (с внутрисловной антонимией), когда противоположные значения принадлежат одному и тому же слову. <...>

Противоречивое сочетание значения *повторения того же самого* со значением *от(раз)личия “этого” от “того”* достигает максимума языковой выразительности в однокоренном “другому” слове “друг”

ет нас язык) мы (вещи и люди) совпадаем, в каком-то измерении мы едины, собраны в одно; причем собраны так, что сохраняем отличие друг от друга, остаемся разными, имеющими свою собственную сущность. Можно сказать, что «в

(“подруга”), которое является этимологически исходным по отношению ко всем производным от него словам с корнем *друг*. Слово “друг” с предельной выразительностью выявляет содержащуюся в “другом” сопряженность сходства (“почти тождества” — как сказано в толковом словаре Д. Н. Ушакова) (Толковый словарь русского языка : в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. М., 1935. С. 804) и различия. Друг — другой мне, не “я” и, одновременно, друг — это мое “другое я”, это “другой я”. Слово “друг” (по Далю) — это в первую очередь “такой же, равный, другой я, другой ты; ближний, всякий человек другому” и только потом: “близкий человек, приятель, хороший знакомый, а в самом тесном смысле, связанный узами дружбы” (Даль, В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 495).

Схождение противоположных значений “другого” в слове “друг” — специфическая особенность именно русского языка, отличающая семантику русскоязычного “другого” от семантики другого в английском, немецком и французском языках (мы сравниваем русское “другое” с семантикой “другого” именно в этих языках, поскольку это “рабочие языки” новоевропейской философии). В этих языках мы находим два основных значения слова “другой”: “иной” и “второй” (отличный от “этого” в порядке следования); отсюда можно сделать вывод, что в английском, немецком и французском языках в семантике “другого” доминирует значение иного, отличного от “этого”, а значение сходства, равенства отсутствует или почти отсутствует. Сравнение семантических связей русского “другого” со связями английского *other*, *another*, немецкого *ander* и французского *autre* (*autrui*) показывает, что в этих языках мы не обнаруживаем в противоположность русскому языку — родственных отношений “другого” со словом “друг”. Слово “друг” в этих языках (*friend*, *Freund*, *ami*) ни фонетически, ни морфологически, ни этимологически не связано со словом “другой”, а отсюда и семантика “другого” не имеет ничего общего с семантикой слова “друг”. Более того, во французском языке слово “другой” (*autrui*) используется не только в значении “иной”, но и в значении “чужой”, доводя “инаковость” другого (коль скоро она не уравновешена “сходством”) до его оценки как “чужого”. ...Генетическая связь русского “другого” со словом “друг” как с производящим словом целиком определяет “широту” его семантики, характерное для «другого» совмещение сходства и различия, близости и дали.

русском языке “другое” в равной мере предрасполагает к пониманию “другого” и как иного, отделенного от того сущего, с которым “нечто” сопоставляется, и к пониманию его как “точно такого же”, тождественного по своей сущности. Если

Родственность “другого” слову “друг” позволяет говорить и о его кровных связях со словами “дружина” и “содружество”, которые означают собой собрание в “одном” — “многочисленном”. Как *друзья* “многие” образуют сообщество людей, относящихся друг к другу на равных, по-дружески. Дружина — это и “общество, артель, ватага” и “войско” (“княжеская дружина”) (Даль, В. И. Там же. Т. 1. С. 496). Таким образом, если слово “другое” в первом приближении есть иное, отличное от “этого”, то производный от слова “друг” ряд “дружба”, “дружина”, “содружество” и т. п. выводит на первый план значение единства “одного” с “другим”. Но в дружине, в дружбе, в содружестве прослушивается также и значение “различия” как момента, специфицирующего характер общности друзей-друзинников: в дружину соединяются “другие” друг для друга, равные друг другу в этой своей “другости” люди. Еще в девятнадцатом веке различие, особенность, составляющих дружину друзей, если довериться Далю, прослушивались очень отчетливо благодаря употреблению слов “дружний” или “дружий” в общем значении “чужой, принадлежащий другому, не свой”; семантика слов “дружина” или “содружество” не исключала возможности раздора между “дружинниками”, о чем говорят значения таких слов, как “другдружный, другодружный” в значении “взаимно супротивный, междоусобный, усобищный” (Там же). <...>

Таким образом, этимологически исходное слово “друг”, с одной стороны, удерживает семантическую связь слова “другой” с изначальным смыслом слова “друг”, указывающим на равенство одного человека другому “по сущности”, а с другой — удерживает за “другим” имплицитно присутствовавшее в слове “друг” значение отличия “другого” от меня как его “друга” “по существованию” (друг — не “я сам” а мое “иное я”), развившееся в оборотах типа “друг друга”, “друг другу” и придавшее слову “другой” значения *иной* и *второй*. В русском языке, где “другой” укоренен в слове “друг”, это слово выполняет функцию семантической стяжки, удерживающей вместе значения сходства и различия, близости и дали, и располагает к тому, чтобы видеть в ином, отличном “такое же”, “сходное”, “дружественное”.

Закрепление за “другим” значения отличности, инаковости делает возможным его употребление уже не только для отделения одного сущего от другого, но также и в значении отличия “другого” от всего, что есть в наличности (“другой мир”, “другая жизнь”). От другого как прилагательного, указывающего на отличие “того” от

в английском, немецком и французском языках акцент делается на аналитическом отделении “одного” от “другого”, то в русском языке подчеркнуто сходство, единство, общность между “тем” и “этим”, в частности, между “я” и другим человеком. Русское “другое” предрасполагает к тому, чтобы истолковать его не в горизонте односторонне взятого отличия “того” от “вог этого”, а в горизонте возможной дружеской близости “другого” (ты другой, но я расположен видеть в тебе скорее своего друга, чем врага)¹³.

Очевидно, что это заложенное в семантике другого соединение различного без утраты различия соединяемых элементов полностью отвечает мистическому, поэтическому и эротическому опыту Владимира Сергеевича, опыту, в котором другие друг другу вещи, сохраняющие свое-образие, оказываются вместе с тем тождественными друг другу в том высшем существе, в состав которого они входят (вспомним хотя бы видение Софии в египетской пустыне, когда всё сущее, все вещи предстали в единстве без утраты каждой из них своей особенной формы).

Загадочная, странная, порой двусмысленная и соблазнительная (если смотреть на нее с ортодоксально-церковной позиции) влюбленность Соловьева в Софию также несет в себе столь часто встречающуюся у него двойственность и совмещение того, что, казалось бы, несовместимо: София как другое, иное любому земному существу есть в то же время женственное существо, лицо, вступающее с Владимиром Соловьевым в «романтические отношения», она – его *подруга* и вместе с тем «*Подруга Вечная*». И, напротив, Соловьев видел в любимых им женщинах не только индивидуально неповторимый образ женственности, но и отблеск другой, Вечной Женственности.

“этого”, остается один шаг до “другого” (при его использовании в форме существительного ед. числа среднего рода) как термина, выражающего идею чистого различия (сущее и Другое ему)» (Лившев, С. А. Близость Другого (К анализу семантического потенциала «Другого» в горизонте постклассической философии) // Смысл «и» выражение: контroversы современного гуманитарного знания. Самара, 2001. С. 100–104).

¹³ Там же. С. 107.

Любовь для Соловьева (см. «Смысл любви») — это прозрачность в действительность другого человека, в другое я как alter ego, это признание его безусловной действительности не отвлеченно только (рассудочно), а на деле (преодоление эгоизма). Он (любимый мной другой человек) обладает тем же онтологическим достоинством, что и я сам. Он, как и я, есть все. Но при этом он — другой, иной, чем я.

Любя другого как то, чего «недостает» (мужчине — женственности, женщине — мужественности), стремясь к иному себе, человек выходит из своей обособленности и неполноты, и этот выход Соловьев считает первым шагом на пути к мировому целому, в котором другие, оставаясь другими (различными), в то же время оказываются совпадающими в качестве других как «точно таких же». Женщина для мужчины и мужчина для женщины — это другой как иной (иное, отделенное от меня существо) человек и это другой как такой же точно человек. Половая любовь в ее специфически-человеческой качественности возможна только как любовь одного «я» (как безусловного центра, безусловной единичности и универсальности) к другому «я» как точно такому же безусловному центру (то есть как преодоление другости-инаковости другостью-дружественностью).

У «я» есть имя, и это имя всегда особенное, оно указывает на безусловное отличие, на другость (инаковость) любимого. Но другой есть «я», он (она) точь-в-точь как «я сам», это другой в значении точно такого же, то есть «я». Это *идеальное, вечное «я»* есть для Соловьева *точка единения одного с другим*: двое обретают себя, соединяясь в одно целое, в андрогин. Андрогин — это своеобразная модель всеединства, поскольку в нем разное, другое как иное конвертируется в другое как *то же самое*. В андрогине мужчина и женщина суть одно и вместе с тем они — мужчина и женщина, со-единенные воедино, у них *два «я» и вместе с тем — одно*. В конечном же счете (по Соловьеву) *все* должно соединиться *в одном*, и одно — будет во всем, следовательно, «все» будет «во всем». То, что для земного человека в его отношении к другому человеку должно осуществиться в андрогине, для человечества в целом (как Софии) должно реализоваться в Богочеловечестве как воссоединении Софии с Другим ей, в восстановленном единстве падшей Софии с Богом.

Анализ соловьевской антропологии (на материале его работы «Смысл любви») показывает, что Соловьев рассматривает проблему половой любви и — шире — проблему отношения людей друг к другу и ко всему сущему в горизонте, задаваемом семантикой слова «другое» («другой»), предрасполагающей к поиску единства различного, общности противоположного без «снятия», ликвидации самих этих различий и противоположностей. Соловьев примиряет противоположное в Другом, в Боге, в Истине, где «каждый» элемент содержит в себе «все», где в полноте «всего» каждый сохраняет свою «особенность», инаковость, другость.

Другое для Соловьева есть не только иное, но и то же самое, то же самое в ином сущем. Диалектика иного-точно-такого-же, присущая семантике «другого», мыслима лишь в перспективе допущения над этим и другим, а в конечном счете надо «всем» высшей инстанции, абсолютного начала, того, что мыслится как безусловно Другое всему и которое именно поэтому способно присутствовать (в разной мере) в каждом элементе множества, так что эти элементы, вступая в отношение друг к другу, оказываются отличными друг от друга (иными друг другу) и в то же время своими друг другу: каждый из них оказывается таким же другому (*другом*) через отношение к Другому, к Абсолюту. Абсолют как мистический центр, обеспечивающий смысловое различие сущего и его единство, целостность, мирность, абсолют как возвышающееся над всем и вместе с тем все обнимающее начало Соловьев определяет как Сущее (первосущее).

Как видим, диалектика Истины как сущего всеединого, вся метафизика Соловьева, его антропология и этика, его историософия могут быть осмыслены как разворачивание смыслового потенциала, заложенного в слове «другой», а использование Соловьевым конструкции всеединства (задействованной в европейской мысли, начиная уже с Платона, если не с Гераклита, и заканчивая Гегелем) может рассматриваться не как заимствование, а как творческое применение Соловьевым этой философской логики для экспликации и его личного, и народного, зафиксированного в языке опыта соотношения «себя» с «другим».

От правды — к истине. От истины — к правде

В лекции, посвященной жизни и творчеству Соловьева, мы отмечали, что этот принципиальный противник социально-политического радикализма в общественной жизни и позитивизма в философии был в то же время правдоискателем и правдолюбом и в этом своем качестве принадлежал к той же исторической формации, что и Михайловский, Лавров, Ткачев и Кропоткин... Однако в творчестве Соловьева стремление к правде заявило о себе, пожалуй, с еще большим размахом, реализовалось с большей последовательностью, чем в сочинениях писателей-социалистов.

Общая мотивация философской литературно-публицистической деятельности идейно очень далеких друг от друга мыслителей (а к «правдолюбам» можно отнести не только народников и Соловьева, но и большую часть русской философской и художественно-эстетической мысли) указывает на некоторые общие для них базовые интуиции, на мировоззренческие установки, объединявшие их на бессознательном, языковом уровне¹⁴.

Внешне, на концептуальном уровне содержание их ментальных конструкций столь различно, что кажется, что между ними нет ничего общего. Только историко-философский анализ — в частности, анализ, опирающийся на семантические исследования национально-специфических способов языковой концептуализации мира, — дает возможность не только констатировать, что Н. Михайловский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Бердяев, В. Ленин и многие другие русские мыслители, общественные деятели, художники были ориентированы на поиски правды, но и показать укорененность их идейных исканий в определенных языковых предпосылках. Речь идет о тех сложных семантических связях между «правдой» и «истиной», которые представляют собой одну из особенностей русской речи по сравнению со многими другими европейскими языками.

¹⁴ Подробнее см.: *Лихаев, С. А.* «Правда» и «истина» (языковая концептуализация мира и тематическое своеобразие русской мысли) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Вып. Философия. Филология. 2006. № 1 (4). С. 194–209.

Значение слова «истина» двойственно: истина 1) суть *то, что есть*, то самое, сущее, и истина 2) суть *верное, адекватное знание того, что есть*. Причем исторически трансформация семантического поля истины шла от онтологического ее значения к эпистемологическому (гносеологическому), так что в XIX столетии уже доминировало второе, эпистемологическое значение, в то время как первое (онтологическое) отошло на второй план.

Семантика слова «правда» также имеет двойственный характер: правда — это 1) нравственный закон, то, что должно быть, «истина в деле» (В. И. Даль), и правда — это 2) верное, адекватное действительности, «истинное» знание о ней. Здесь, в этом втором ее значении, правда оказывается синонимична истине с тем, однако, отличием, что правда — это адекватное действительности знание о чем-либо, о котором говорят в ситуации, когда ее можно высказать, а можно скрыть. Как видим, правда даже в эпистемическом своем значении обращена к человеку и содержит в себе *оценку* его высказывания как поступка: говорить правду — хорошо, лгать, скрывать, умалчивать правду — плохо.

Итак, семантической точкой, в которой истина и правда сходятся, оказывается адекватное действительности *знание* о действительности, расходятся же они в том, что истина созерцательна и центром своим имеет *то, что есть, как оно есть само по себе*, правда же сфокусирована на том, какие практические следствия вытекают для человека из того, что он знает; здесь (в случае, когда речь идет о правде) важно не только то, что знаешь, но еще и то, делаешь ли ты то, что оно (знаемое тобой) требует от тебя. Одним словом, истина — *это мир как он есть* сам по себе (исходное значение истины, отошедшее в последние столетия в тень) и *знание о нем*, рассматриваемое безотносительно к открывшему ее человеку (теоретическое знание), правда же — это закон, право, суд, судебное решение, заповедь (исходные, ныне оказавшиеся подводной частью семантического айсберга значения слова «правда») в их обращенности к человеку, предполагающие соответствие поведения (этоса) норме светского или религиозного закона (заповеди). Знаешь ли ты что-то о действительности? Если знаешь, тогда скажи все как есть, не лги, *будь правдив*. Ты знаешь, что ты должен делать? *Делай!* Правда —

это истина как руководство к действию, истина как то, что *должно быть реализовано* (человеком), и только потом уже — «знание того, что есть в действительности».

Многие из «властителей дум» XIX столетия говорили о правде, многие пытались определить ее содержание и наметить практические пути ее осуществления, но, пожалуй, опыт Соловьева и в этом кругу стоит особняком. И «особость» этого опыта состоит не в том, с какой страстью Соловьев стремился к правде и служил ей, а том, как напряженно, драматично складывались в его философии отношения между правдой-справедливостью, правдой-добром и правдой-истиной. Философия Владимира Соловьева (с определенной точки зрения) складывалась как результат взаимодействия требований, которые ставила перед правдой истина, а перед истиной — правда. Именно в сложном взаимодействии правды и истины в мышлении Вл. Соловьева, в прояснении этих отношений скрыта одна из возможностей понимания философии Соловьева в ее неявных предпосылках.

Философская и — шире — духовная биография Соловьева вполне может быть описана как поиски правды и борьба за правду. В детстве Владимир Соловьев жил и, можно сказать «горел», религиозной правдой¹⁵, но затем, в годы от-

¹⁵ Биографы Соловьева, отталкиваясь от воспоминаний самого философа и людей, хорошо его знавших, отмечают последовательное, искреннее и деятельное отношение мальчика Соловьева к христианству (как, позднее, к реализму Писарева и к выработанному им самим теократическому идеалу). Так, один из ближайших друзей Соловьева, Величко, оставил весьма выразительное свидетельство деятельной веры Соловьева в его детские годы: «Он стал испытывать и закалять свою волю во славу Божию. Зимой нарочно снимал одеяло и мерз, а когда мать приходила покрывать его, думая, что одеяло сползло во время сна, — ребенок просил не мешать ему поступать так, как он считает нужным» (*Величко, В. Л.* Владимир Соловьев. Его жизнь и творчество. СПб., 1902. С. 11 // Цит. по: *Соловьев, С. М.* Указ. соч. С. 30). Сам Соловьев так вспоминал о своей готовности в эти детские годы пострадать «за правду Христову»: «...В детстве мной овладело крайнее религиозное возбуждение, так что я не только решил идти в монахи, но, ввиду скорого пришествия антихриста, я, чтобы приучиться заранее к мучениям за веру, стал подвергать себя всяким самоистязаниям» (Там же. С. 30).

рочества и первых лет юности, он под влиянием популярной и «передовой» по тем временам материалистической литературы, разоблачавшей религиозные представления человечества как иллюзорные, и под воздействием гимназической среды и подросткового пафоса самоутверждения «старшим вопреки» (по «все наоборот» логике) отошел от христианской правды с ее царством не от мира сего к исповеданию царства правды как цели, достижимой мирскими средствами здесь, на земле. Причем, как можно предположить, отступление от христианской правды не было связано для Соловьева с разочарованием в том, чему учили Христос и его Церковь, а *коренилось в тех знаниях, которые почерпнул Соловьев из гимназических учебных курсов, из книг и, так сказать, «из воздуха эпохи»*, пропитанного в те годы материалистическим духом. Истина Чернышевского и Писарева (истина философского материализма) как верное (достоверное) знание о том, что есть, вступила в борьбу с религиозной истиной христианства, а следовательно, с его правдой и одержала над ней временную победу.

Утверждение новой, социально-политически понятой правды сопровождалось яростным богоборчеством, которое в крайних своих формах доходило у Соловьева-подростка до кощунства. Однако расширение круга чтения и продумывание оснований правды гуманизма в его материалистической версии, исповедником которой он был в отроческие годы, привели его к осознанию шаткости теоретических и эмпирических оснований материализма и позитивизма. *Критическое мышление* (столь рано заявившее о себе у Соловьева) *помогло ему установить одну простую истину*: идеал свободного, творческого, гармоничного, целостного человека, свободного от любых (в том числе — религиозных) иллюзий, которым его манили материалисты-социалисты и социалисты-позитивисты, не достижим, если всерьез принять теоретические предпосылки материализма и позитивизма. Соловьев пришел к убеждению, что правда-справедливость социалистов не может быть выводом из правды-истины (из того, что они, материалисты и позитивисты, считают истинной). Так правда социалистов не выдержала проверки на то, в какой мере серьезны ее теоретические основания.

Острое чувство неправды и разочарование в правде нигилистов и народников, в правде «от человека» и «для человека» вернули Владимира Соловьева (но уже на ином, далеком от детской наивности уровне) к религии, к вере, к правде, имеющей безусловное основание, к правде, исходящей от Бога как абсолютной истины и способной ответить на запросы, предъявляемые к истине теоретическим разумом. Обоснованию истинности (укорененность в Истине) христианской правды были посвящены философско-теоретические труды Соловьева. Этическая правда не должна противоречить истине теоретической, истине разума, правда должна быть оправдана разумом как истинная правда, как идеал, цель, как смысл человеческой жизни, коренящийся не в мечте, а в Истине.

Правда как «истина на деле», как истина на практике, как, стало быть, цель и смысл жизни должна быть *основана* на истине, она в себе самой несет требование соединения ее с истиной (ведь одно из ее собственных значений — «верное знание того, что есть в действительности»). Из этого единства моральной правды и теоретической истины, за которой стоит истина онтологическая (истина в значении «того, что есть»), и исходил Соловьев в своем религиозно-философском мышлении и — больше того — в своей жизни.

В свою очередь Истина как фундамент настоящей правды — это не только отвлеченная истина разума, не только теоретический ответ на требование, предъявляемое к правде со стороны разума, она отвечает и на запрос человеческого сердца, которое ищет правды, основанной на Истине, введенной в форму разума, в форму понятия.

Правда есть другое истине в смысле семантического отличия от нее, и вместе с тем она — есть «другая истина», то есть та же самая истина, ее друг, ее «alter ego», и, соответственно, наоборот.

Соловьев всю жизнь стремился перекинуть мостик от правды к истине и от истины к правде, стремился, если можно так выразиться, «подружить» их, но, увы, полностью преодолеть разрыв правдой и истиной Соловьеву, как кажется, не удалось.

Христианская правда и правда пантеизма. Христианская правда боролась в сознании Соловьева с пантеистичес-

кой истиной, с древней конструкцией всеединства. Внутренний конфликт в философских воззрениях Соловьева (о нем было сказано выше), конфликт между его религиозной верой и конструкцией всеединства был конфликтом между христианской правдой и между правдой, следовавшей из истины метафизики всеединства. Религиозную веру, религиозную истину христианства, основанную на личности Христа, Соловьев попытался обосновать рационально, то есть прийти к ней на путях разума, который, как учили еще славянофилы, должен, *при правильном его устройении*, привести к той же Истине, что содержится в Откровении и хранится Церковью. В основу философского постижения Истины Соловьев положил свой мистический и поэтический опыт, а также пленившую его своей логической красотой, универсальностью и своим возвышенным идеализмом древнюю традицию мышления, базировавшуюся на интуиции всеединства. Однако оказалось, что правда, содержащаяся в определении истины как всеединого сущего, не совпадает с правдой Христовой.

Правда, следовавшая из истины, понятой в горизонте идеи всеединства в ее исходном неоплатоническом ядре, была такова: *принять мир* как цельный и полный, принять «все, что есть» и стремиться к тому, чтобы, по возможности, привести свою жизнь и жизнь человеческого общества в соответствие с Истиной. Жизненная цель отдельного человека и человеческого общества в целом состоит в том, чтобы привести человеческую душу и общество *в соответствие с совершенным порядком* в Истине стоящего мироздания.

Если соотносить идею всеединства с полным несообразностей и несовершенств земным кругом бытия, в котором находится человек, то всеединство необходимо мыслить как *ступенчатое всеединство*, как нисходящую последовательность радиусов, отдаляющихся от центра окружности, от совершенного всеединства ко все более отдаленным от центра его радиусам или ступеням. Поскольку «земля» и «земное бытие» отдалены от идеального, неподвижного центра мироздания, а всеединство как полнота всего не может развиваться, изменяться, то нет оснований надеяться на радикальное изменение той сферы бытия, в которую погружен человек, и на радикальное изменение самого человека. Правда может

при таких условиях мыслиться только как система ценностей и норм, *воспроизводящих* иерархически устроенное мироздание¹⁶.

Здесь исток «жизненной драмы Платона» (как помним, так называлась статья позднего Соловьева о Платоне), здесь же и исток *жизненной драмы самого Соловьева*. Принимая человека таким, какой он есть, Платон надеялся организовать людское сообщество не по логике земных вещей, а в соответствии с логикой Целого, исходя из того, что земной порядок (в том числе и порядок человеческих отношений) отличается

¹⁶ Если в «начале всего» находится Единое-Благо, а за ним следуют (не во времени, а онтологически) ум, мировая душа, материальные тела, которые подчинены Единому (Благу)—Уму—Душе, то и в человеке на первое место должен ставиться ум, руководствующийся идеей Блага (Благо должно править умом), ему должна подчиняться и служить душа, а ей — тело, соответственно, в обществе должны править философы, ниже философов располагаются воины, а еще ниже — ремесленники и земледельцы. Иерархическое строение платоновского государства — неизбежное следствие иерархичности, ступенчатости строения мироздания. Иерархии мироздания соответствует иерархия способностей и иерархия онтологической качественности людей. Есть люди умные, люди, живущие стремлением к познанию вечного, непреходящего, готовые жертвовать собой ради высшего и общего для всех блага. Но преобладают в обществе те люди, чья жизнь подчинена интересам тела, интересам «чрева». Тут ничего не поделаешь. Всегда будут люди разного качества, разной породы. Чтобы в государстве был порядок, надо, чтобы правили те, кто по природе своей, по своим способностям и воспитанию к этому предназначены.

Всеединый мир нельзя менять, обновлять, *но в нем можно и нужно наводить порядок*, если речь идет о его отдаленных от центра, окраинных областях, где из-за присутствия в сущем изрядной доли неоформленной материи вещи находятся в постоянном движении и порядок в них постоянно нарушается, что, конечно, вредит тем, кто его нарушает, но не всеединному сущему в целом. Отсюда, из иерархического закона устройства мироздания, вытекают те нормы, которыми должен руководствоваться человек, чтобы снова и снова наводить в своем доме (в душе, в теле, в семье, в обществе) порядок, соответствующий иерархическому порядку мироздания. Так возникает модель идеального государства Платона, государства, руководствующегося «лучшими образцами» и управляемого лучшими людьми.

ся от порядка идей не безусловно, а условно, по степени бытийного совершенства. Правда всеединства, правда идеализма, правда Платона — это упорядочивающая правда, требующая «правильной» организации шаткого (по причине онтологической периферийности земного круга бытия) сущего.

Впрочем, как показал опыт Платона (а затем и многих других утопистов), и такое совершенство (совершенство искусственно поддерживаемого порядка в подверженном хаотизации мире) не осуществимо для человека в той мере, в какой этого требует логика «идейного» государства, так что мысль о правильной жизни остается мыслью, а жизнь — жизнью. Порядок идей и порядок жизни оказываются несовместимыми, и Платон пишет свои «Законы».

Соловьев, в соответствии с духом историзма и эволюционизма девятнадцатого столетия, развернул интуицию всеединства таким образом, чтобы понять историю мира и историю человечества как *развивающееся всеединство*. Как мы помним, специфика соловьевской версии всеединства состояла в своеобразном совмещении логики всеединства с принципами понимания мира в горизонте идеи развития, которое в качестве своей конечной точки — у Соловьева — предполагает достижение историческим человечеством (а через него и природой в целом) совершенного состояния, *преображения* человечества по мере преодоления им раз и навсегда беспорядка, эгоизма и своеволия. Всеединство — по определению — одно, множественное число к этому понятию не применимо. Однако при сохранении общего принципа, состоящего в том, что все, что есть, есть в качестве момента всеединой Истины, историософия Соловьева держится на различении ставшего, актуального всеединства и всеединства становящегося (природа и историческое человечество), которое должно преодолеть свою особость и восстановить совершенное единство множества, утраченное «во время оно» мировой душой. Соловьев стремится онтологически обособить ставшее всеединство от любого несовершенства (стало быть — и от становления), подчеркнуть его вечную, свободную от всякой нехватки полноту, но в то же время он должен объяснить существование меняющегося, несовершенного мира, не допуская его существования как автономного от ставшего всеединства. Истина распадается у него на ставшую

и становящуюся именно потому, что *Соловьев пытался совместить идею всеединого бытия (монизм, пантеизм) и вытекающую из нее правду с христианской правдой*.

Христианская правда не останавливается на требовании наилучшей (правильной) организации «того, что есть» и поддержания его в «наилучшем виде». Христианская правда заключается в возможном спасении от гибели, в преобразении человека и мира, во вхождении человека «в жизнь вечную». **Логической предпосылкой**, с одной стороны, христианского историзма и эсхатологизма, а с другой — убеждения в конечной преодолемости (а не только ограничении) зла во всемирном масштабе **является выход христианства за пределы логики, логоса, разума, то есть вера христиан в свободное творение мира из ничего (креационизм) личным Богом (теизм)**¹⁷.

Соловьев стоял на стороне не пантеистической (если так можно выразиться), а христианской правды. Он не принимал смерти как вечной, неизменяемой константы земной жизни, не соглашался мириться с чересполосицей добра и зла, нена-

¹⁷ Только в монотеистических религиях возможен диалог между Богом и Его творением, между Богом и человеком, поскольку Бог здесь не начало мира, не его (перво)сущность, а радикально отличный от своего творения Создатель. Только радикальное отличие Бога от мира создает онтологическую предпосылку непримиримого отношения к злу, к несправедливости, к безобразию и уродству, которые человек находит в мире. Бытие этого мира — не изначально, и зло вовсе не царило в мире с момента его создания. Мир был хорош, в нем не было зла, зло пришло в мир с первородным грехом. То, что пришло во времени, в какой-то момент времени может быть побеждено, но победа эта не может быть победой силами одного человека как существа, принадлежащего падшему миру, условием этой победы будет вмешательство Бога в человеческие дела. Спаситель мира искупил грех ветхого Адама и открыл возможность спасения для всех людей, для всего мира через веру в Него и исполнение Его заповедей, то есть через веру в Правду и через следование ей. В таком (свободно сотворенном) мире возможно пророчество Иоанна Богослова, и здесь звучат осмысленно евангельские слова о победе над смертью и воскресении праведных после Страшного Суда. Христианская Правда не мирится со злом мира, не мирится со смертью, — Творец всемогущ, а мир — не вечен, сотворен. С Божьей помощью христианин должен бороться с верой в полную победу добра, с верой в воскресение мертвых.

висти и любви как с чем-то от века данным, а потому неизбежным, полностью непреодолимым. Он верил, что зло можно одолеть, что смерть должна быть побеждена, преодолена в «человечестве» так же, как она была побеждена Христом. История человечества есть Богочеловеческий процесс, в котором человеческое свободно подчиняется божескому.

Однако христианская правда, неприятие мирового зла как данности не согласовывалось с а-историзмом учения о всеединстве. Введение (вслед за Шеллингом) рядом с вечным и совершенным всеединством (Богом) всеединства становящегося, отдельного от Бога и все же связанного с ним исконной и нерушимой связью (мировая душа — это нетварная мировая душа, отпавшая от Бога), *по видимости (но только по видимости)*, позволило Соловьеву совместить его учение о всеединстве с линейной схемой времени, с историзмом, с человеческой свободой и ответственностью, позволило объявить злу войну до полного его «низложения», объявить крестовый поход против зла и выдвинуть проект общества и государства, в котором зла не будет, где зло будет побеждено, а мир радикально преобразится... Утопическое учение Соловьева о свободной теократии можно рассматривать как следствие того, что Бог (Истина) не был до конца отделен Соловьевым от мира (земной мир появился из «недр» самого Божества как следствие падения нетварной «мировой души» или «мира в Боге»). И мир, и человек по своему субстрату, по своему содержанию божественны, а зло суть ложное соотношение элементов, из которых составлена вселенная. Следовательно, зло может быть преодолено правильной организацией душевной жизни и жизни общественной. Этот последний мотив (приведение в порядок того, что есть) — мотив платонический, а вера в возможность окончательного преодоления земного зла и его венца — смерти — мотив, с одной стороны, христианский, а с другой — гуманистический, новоевропейский, связанный с упрочением представления о безусловной ценности и достоинстве человеческой личности. Учение об истории как о богочеловеческом процессе, представление о конечной цели истории как победе над злом и смертью было *уступкой христианскому гуманизму и «духу историзма»*, а вера в Истину как сущее всеединое была *уступкой платоновскому идеализму* и той традиции, которая на нем базирова-

лась, делала в ней акцент не на свободе, а на необходимости, не на развитии и творчестве, а на воспроизведении от века данных форм бытия. Идейная и жизненная драма Соловьева состояла в том же самом, в чем была скрыта внутренняя слабость мирозерцания реалистов и народников, людей соловьевского поколения. Если основным противоречием народничества была несогласованность правды гуманизма (свобода, этический идеализм, вера в человека и возможность построения справедливого общества здесь, на земле) с теоретическими установками материализма или позитивизма, то жизненная драма Соловьева была предопределена конфликтом *между пантеистически понятой истиной* (истина как Сущее всеединое) *и правдой упорядочения «того, что есть»*, и *правдой христианской*, исходившей из трансцендентного миру личного Бога и веры в спасение и воскресение.

ЦИТАТА

«Язык складывается и функционирует стихийно. По мере разрастания и усложнения его начинается процесс познания — извлечение правил, по которым строится речь, их описание, сведение в систему. Ту же работу по созданию грамматики социального поведения должна продолжить и интеллигенция в период распада локальных структур. Это — необходимое условие, для того чтобы высвобождающаяся из-под контроля общинного и сословного общественного мнения масса “автономных личностей” переформировалась в новое социальное образование — нацию».

Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994. С. 22.

«Лопатин пишет: “Я никогда не видал другого человека, с такой беззаветностью, можно сказать, с такой благородной наивностью убежденного в непремennom и очень близком торжестве абсолютной правды на земле”.

В юности Соловьев ждал торжества правды от социалистического переворота; впоследствии “это торжество в его верованиях и мечтах сливалось с мыслью о близости второго Пришествия и возрождения всей твари”.

Эта вера — святая святых Соловьева; он ошибался в путях, разочаровывался, сбивался с дороги, но веру в скорое наступление Царства Божия пронес через всю свою жизнь. Она была его подвигом и его крестом».

Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 71.