

59. Федотов, Г. А. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1993. С. 403–443.

60. Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII века. М., 1996. 555 с.

61. Чаадаев, П. П. Статьи и письма. М., 1989.

62. Чулков, Г. И. Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 123–131.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРЕДВЕСТИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ У ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Доклад А. М. Карпеева

*на международной конференции «Россия и Вселенская Церковь:
Богочеловечество в перспективе современного
межконфессионального и межрелигиозного диалога»*

23–27 сентября 2003 г.

Москва

Я не занимаюсь специально творчеством Владимира Соловьева. Поле моих интересов – социальная философия и философия религии, а в историческом смысле – главным образом средневековая философия. Я выступаю здесь, видимо, постольку, поскольку мои интересы пересеклись с интересами самого Владимира Соловьева, который мне к тому же очень симпатичен.

Если мне, как неспециалисту, скажут: «Владимир Соловьев», я прежде всего отзовусь, как во сне: «Рыцарь-монах с Софией», а потом уже начну думать. И раз уж я проснулся, я определю, что обдумывания прежде всего заслуживает сама эта формула, которую я воспроизвел в сонном состоянии. Если я обращаюсь к известным мне историческим аналогиям, то увижу, что рыцарь-монах и София есть нечто несовместимое или плохо совместимое. И отсюда начнется размышление на тему социального аспекта софийной темы и социологии, которое я продемонстрирую всем, кто захочет меня услышать.

Смыслы концепта «Софии» множественны, как и истоки. Среди них – помимо прочих – находим: А) *становящийся дух культуры немецкой классики*, он же трансцендентальный строй разума; Б) *Россия-Церковь* славянофилов; В) платоновская «*Душа мира*». Эти идеи (как и другие «софийные») в существенном смысле связаны с идеей медиации. София Соловьева как *медиатор медиаторов* соединяет культурные потоки. И одних немецких и славянофильских инспираций довольно, чтобы предположить в концепте Софии Соловьева также и социальное измерение. Но я начну с платоновских и постплатоновских.

Соловьев и вообще русские софиологи не обидятся, если я напомню, что они не были первопроходцами. Нечто очень похожее на Софию преподносилось средневековым постплатоникам XI–XII веков, мыслителям эпохи так называемых «соборных школ», Ланской и Шартрской: естественно, в России их не знали. Красивее всего эта пра-софиология выражена в поэме Алана Лилльского «Плач Природы»: его Природа, как христианизированная Душа мира, есть одновременно прототип творения и личность. Там трудновато вычленишь социальное измерение, но оно восстанавливается благодаря общему культурному контексту: вся пра-софиология совпадает с ультрареализмом XII века, особенно в его собственно платоновской версии (была еще августиновская). И вот, в этой же самой среде и в то же самое время, оказывается, культивировалась знаменитая «трехчастная схема устройства общества». Или со всей возможной реалистической, то есть постплатонической, аргументацией (с привлечением наследия Ареопагитик), или без оной – все равно это дух платонизма, строящего социальный космос на основании идеи тождества.

Средневековый космос, как и античный, вообще не построить без основополагающей идеи тождества. Я думаю, не будет натяжкой сказать без дополнительных доказательств, что и славянофилы, и Соловьев, поскольку их привлекала космическая целостность, обращались к той же идее тождества. Россия есть Россия, Церковь есть Церковь, София есть София: это то же самое, что сказать «гармония есть гармония». И трехчастная схема устройства общества – *oratores, laboratores et bellatores* – это тоже умопостигаемая гармония (напоминающая, кстати, платоновское Государство), опознаваемая в так называемом «христианском мире» как в одном из измерений космоса. И вот, благодаря медиевистам (Ле Гофф и Дюби), теперь известно, что в той гармонии, которую имели в виду ее возгласители, не было места ни бедному (поскольку он никого не кормит), ни рыцарю (поскольку он бродяга), ни даже монаху (которые терпимы только при условии монастырской изоляции).

Так что «Жил на свете рыцарь бедный» – это вообще-то стихотворение о маргинале, которого отторгает и общество, и его теоретики (и у Пушкина об этом написано почти прямым текстом). В космосе такая фигура отсутствует, и у нее не должно быть голоса. Это большое место средневековья и са-

мая большая задача философии XIII века – дать право на существование тому, кто с очевидностью не влезает во всемирную гармонию, тому, без кого всем стало бы легче: бедный, прокаженный, еретик, еврей. Франциск жил с прокаженными, а Фома доказывал право нищего на публичное высказывание. И это все означало – брать под сомнение предложенный в XI–XII веках способ видеть умопостигаемую гармонию космоса и «христианского мира».

Теперь вернусь непосредственно к России, Соловьеву и к интерпретации Софии. Тут первоочередной вопрос должен быть: какое отношение вся эта (софийная) тема имела к выживанию *вот этого человека вот в этой стране?*.. И тут уместно вспомнить, что за феноменом рождения русской философии (а Соловьев – первый вполне состоявшийся русский философ) стоят и разрыв между интеллигенцией и властью, и рождение русского национализма в широком смысле слова. Это все обстоятельства «догоняющей модернизации». Я думаю, поздний приход русской философии маскирует тот факт, что тема «органической русской самобытности» есть просветительская и постпросветительская тема гражданского общества. И в то же время способы решения этой темы напоминают, по условиям дефицита опыта Просвещения, ту же средневековую парадигму «христианского мира».

У славянофилов «пред-софиология» (тема России–Церкви) появлялась как способ ответить на вопрос: «при каких условиях возможно *живознание*»? Преимущество с немецкой классикой в вопросе об условии возможности сознания (которым оказывается в существенном смысле культура в гражданском обществе) очевидна и признана самими славянофилами. Но, поскольку русские авторы ставят познавательные процедуры в подчиненное положение по отношению к практическим верованиям, Россия–Церковь оказывается условием *живознания* прежде всего как способа быть, а не знать. Так выявляется некая «социологизация гносеологии», относительно природы которой, впрочем, не нужно заблуждаться. Знание живет по законам общества, но общество у славянофилов и впоследствии у раннего Соловьева живет – должно жить – не по собственным законам, а по законам космоса.

Здесь особую роль играет резкое отталкивание от мало-симпатичного образа Российской империи XVIII века, от ул-

равленческой модели, построенной на воздействии сверху вниз, правительственного субъекта – на бесформенный объект. В результате полемики против таких и подобных «отвлеченных начал» кое-что начинает даже напоминать иную западную традицию, скептическую и прагматическую, английское просветительство Локка, Фергюсона, Юма, Берка. Но еще важнее метафизический и субстанциональный способ мыслить Россию как сущность в самом рационалистическом смысле. Эта «пред-София» есть системное умпостижимое «нечто» и, грубо говоря, вещь; так и Самого Бога метафизическое и субстанциональное мышление мыслит как «нечто» через категорию тождества, и никакие апофатические оговорки не спасают.

И славянофильство, безотносительно к первоначальным устремлениям его основателей, всегда страдало той же неспособностью отделаться от зачарованности тождественным и целым, что и средневековый платонизм. Есть характерный эпизод конца 60-х годов. Тогда А. К. Толстой вздумал публично предложить тост «за всех подданных Императора *независимо от национальности*» – и ждал нападков не от каких-нибудь «недреманных лоботрясов», а от приличных людей вроде Каткова, Стасюлевича и самого Ивана Аксакова. Солидарность с прокляженными – с евреями и польскими еретиками (без которых всем, кто хорошо интегрирован в русский космос, стало бы лучше) – ставила и самого А. К. по ту сторону космоса. Тем больше его, тоже в своем роде маргинала и «рыцаря бедного», привлекала эта рискованная игра. И Соловьев вел такую игру – чем дальше, тем последовательнее – игру *отщепенства Христа ради*, напоминающую и о кровстве, и о францисканстве.

Он начинал с чего-то подобного славянофильскому социальному субстанциализму, когда делал Софию частью метафизического учения об условиях цельного знания. Это метафизика в разных смыслах: в хайдеггеровском, как мышление истинно сущего, а не бытия (так у Соловьева и сказано); в смысле Маркса и Ницше, как мышление «истинного мира» покоящихся сущностей; в нейтральном, докритическом смысле – Соловьев ищет в невидимом мире систему, подобную системе научных законов. Критерий для расстановки твари, Софии и Бога в иерархии сущностей есть мера их неизменности или неподвижности.

Социологический смысл, очевидно, тот же, что и у славянофилов – София соответствует идеальной России, кос-

мической Империи, Царству Божию в характерном различении планов (национального, государственного, эсхатологического). Я думаю, что Соловьев оказывается здесь, во-первых, заложником метафизики как таковой – что приводит к характерному и неслаживаемому конфликту социологии с христианской ортодоксией. Во-вторых, за ним просматривается еще заложничество, относящееся к социальному плану.

Я говорил, что славянофильская Россия или София раннего Соловьева не могли быть ничем иным, как отчасти аналогом, отчасти альтернативой западной идее гражданского общества. В гражданском обществе люди через участие в практиках *res publica* (общего дела) конституируют власть. Славянофильская альтернатива предполагала невозможное – такой способ конституирования власти обществом, при котором нет особого политического пространства *res publica* и в то же время частное пространство не довлеет себе. Добиться такого эффекта и можно только при метафизических гарантиях. Самый удивительный пример здесь – Н. Федоров с «Философией *общего дела*», то есть буквально же – *res publica*; но что это за *res publica* и что это за философия!.. И София раннего Соловьева – это, кроме прочего, часть стратегии, с помощью которой философ сохраняет лояльность системе, имеющей обыкновение стабилизировать себя посредством вытеснения людей в частную жизнь.

Эволюция взглядов Соловьева не может здесь рассматриваться подробно. Коротко говоря, основное ее направление – «устроение» философского мышления. И по мере этих перемен вопросы, с которых начинает Соловьев – прежде всего об условиях цельного знания, – приобретают все более критический смысл. Так и София перемещается из области метафизики в область философии культуры, общества и политики. А в социологическом плане теории условий подлинного знания начинает акцентироваться свободное общение людей, лишенное элемента принуждения.

Акцентирование свободы означает отказ от метафизических гарантий, отрицание субстанциальности культурных форм как таковых. И Церковь у зрелого Соловьева понимается, кроме прочего, как развивающееся пространство культуры, такой культуры, которая *не заинтересована в самосохранении и самоидентичности*. София, как Богочеловечество, есть Церковь:

и для позднего Соловьева просто нет такой данности, как прозрачное для самого себя самосознание Церкви-Софии. Оно вообще не прозрачно ни для кого, кроме Бога.

В известном тексте об Огюсте Конте и «Высшем Существо» (нейтральнее было бы переводить — «Великой Реальности»), где в последний раз Соловьев поминает Софию, затруднительно было бы найти указание на форму или границы этой реальности. Собственно, *le Grand Etre* — это человечество или «человечность», человеческая реальность, скорее процесс, нежели сообщество или институт. И неверно было бы говорить, что самоидентичность «расплывается». Процессуальная реальность — скорее то, о самоидентичности чего вообще не спрашивают.

Здесь возникают параллели с антиметафизическими мотивами «Теоретической философии», с сомнением в достоверности самосознания «я», замещаемого ансамблем феноменологических очевидностей, логических форм и замыслов без всяких метафизических гарантий осуществления (субстанциализации). В такой ситуации «цельное знание», совмещающее разум и веру, вообще может означать только непрерывность линий аргументации, опытов и восприятий, опять-таки незавершимый процесс, а не «ландшафт» внутреннего устройства, для которого просто-напросто нет никакой территории.

И, как бы не была далека от «Теоретической философии» «Краткая повесть об антихристе», мы обнаруживаем в ней те же мотивы. Лжецерковь антихриста и подлинная Церковь противопоставлены вовсе не как две организации, каждая из которых тождественна самой себе. Они противостоят друг другу как субстанциализировавшийся социальный институт, с одной стороны, и нечто «интерактивное» *par excellence*, с принципиально незавершенной организацией и сдвигающимися границами — с другой. И трудно представить себе, как могла бы институционализироваться Церковь, обнаруживающая себя в последние дни истории, на основе процессов саморегуляции. Тут и нет никакого органического цикла саморегуляции, параметров которого можно было бы приписать метафизический смысл. Между прочим, мир, принявший антихриста, — это не мир материалистов и позитивистов, но мир, озабоченный как раз «цельным знанием» с метафизическими гарантиями.

Библиографический список работ А. М. Карпеева*

Научные труды

1. Карпеев, А. М. Образ столицы («куда мы стремимся...») // Мифы провинциальной культуры. Тезисы международного симпозиума. 11 мая 1992 г. Самара : Изд-во «Самарский ун-т», 1992. С. 76—79.
2. Карпеев, А. М. Программа курса «Феноменология мифа» для студентов I курса факультета искусств Самарского педагогического института, Самарского госуниверситета // Вузовские учебные программы по теории и истории культуры : метод. пособие «В поисках нового образовательного стандарта» / сост. Э. Ю. Базилевская, О. М. Буранок, Е. Я. Бурлина. Самара : Самар. гос. пединститут им. В. В. Куйбышева, 1993. С. 291—196.
3. Карпеев, А. М. Региональная мифология и эпос. Средняя Волга // Русская провинция и мировая культура. Ярославль, 1993.
4. Карпеев, А. М. Человек в фантастическом мире: Структура массового жанра и готовность к постсовременности : учебное пособие. Самара : Изд-во «Самарский университет», 1994. 40 с.
5. Карпеев, А. М. Бытие как ценность // Философия: в поисках онтологии. Ежегодник Самарской гуманитарной академии. Вып. 1. Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 1994. С. 139—149.
6. Карпеев, А. М. «Артизованная педагогика» как этическая проблема (между аргументацией и внушением) // Дети, театр, образование. Екатеринбург, 1996.
7. Карпеев, А. М. Рациональность и человеческое выражение // Философия: в поисках онтологии : сб. тр. Вып. 5. Самара : Изд-во СаГА, 1998. С. 141—178.
8. Карпеев, А. М. Оскар Уайльд и миф XX века // Историко-философская персоналия: методологические аспекты. Материалы конференции молодых ученых. 2 декабря 1999 года, г. Москва. М., РГГУ, 1999. С. 77—80.
9. Карпеев, А. М. Пора меж Толкиеном и Бартом: антиномия текста и культа // Майские чтения. 1999. № 2.
10. Карпеев, А. М. Эстетическая метафизика человека (Мыслители Западных островов до Оскара Уайльда) // *Mixtura verborum* '99: онтология, эстетика, культура. Самара : Самар. гуманит. акад., 2000. С. 180—188.
11. Карпеев, А. М. Смысл и выживание // Материалы конференции «Выражение и смысл: контрверзы современного гуманитарного знания» (Самара, 1-4 ноября 2001 г.). Самара : Изд-во «Двадцать первый век», 2001. С. 38—43.
12. Карпеев, А. М. Начало философии и гендерные контакты // Самара в контексте мировой культуры. Самара, 2001.

* Составитель библиографического списка С. А. Лишаев. Данный список требует дополнений и уточнений.