

# ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

---

---

В.А. Титов

## СОФИЙНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

**Аннотация.** Речь идет о трёх различных способах философствования: софийном, эпистемном и технемическом. Все эти способы сложились в Древней Греции и по-разному проявлялись в различные периоды развития философии. Автор отстаивает точку зрения, что русская философия по своей сути софийна. Это показано на примере двух величайших русских философов XIX века: Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева. Следует отметить, что софийный облик философских систем двух этих мыслителей выкристаллизовывается из разных оснований: у Достоевского — из противоречивой и в чем-то парадоксальной природы человека, у Соловьева — из идеи всеединства.

**Ключевые слова:** философия, софийность, идея, эпистемность, человек, технема, понятие, сущность, существование, образ.

В истории философии складывались разные образы философствования. Например, Делёз выделяет три образа философов. Досократики устремлены в потаенные глубины, «помещали мысль внутрь пещер и жизни, в глубину». Платонизм понимает философию как «полет идей» и «философская работа ...движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение». Стоики задают третий образ философствования, заключающийся в «автономии поверхности». Весьма образно Делёз рисует эти три образа философов: «Философ теперь не пещерное существо и не платоновская душа-птица, а плоское животное поверхности — клещ или блоха»<sup>1</sup>. В этом подходе французского философа сделан упор на направленность философских устремлений. Но ведь можно задаться вопросом об оснащённости самой философии. Не секрет, что философия складывалась под сильным воздействием смыслового поля «софии». Известный специалист в области античной философии А.Ф. Лосев показал, как сложно складывалось определение «софии». Однако, невзирая на эти трудности, постепенно «софия» стала пониматься как своеобразный синтез высших духовных

ценностей. Сократ для этого использует термин «софросина», понимая под ним целостность ума, не сводимую ни на какие отдельные и специфические функции чистого мышления». Платоновскую (да и вообще античную) софию, как отмечает Лосев, никак нельзя понимать только формалистически, то есть только структурно, вне всякого реального содержания этой софии; пульсирующий смысловой скелет софии, пронизывая собой содержание любой предметности, всегда несет на себе следы также и этого содержания. «В этом смысле всякая добродетель, будучи целостным осуществлением определенной идеи, обязательно софийна, так что отрицание добродетельности софии всегда сводится к отрицанию значимости самой софии»<sup>2</sup>. Кроме софийного в историко-философских работах выделяются эпистемный и технемический образы философии.

Софийный облик философии сформировался в эпоху античности. У его истоков стоит Пифагор, который не только ввёл термин «философия», но и превратил его в полноценное понятие. Философия мыслилась Пифагором как высшее выражение самостоятельных усилий человека в достижении полноты истины, за пределами

---

<sup>1</sup> Делёз Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 181.

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итог тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 224-225.

которых остаётся только то, что непостижимо без божественной благодати. Вместе с тем философия была поставлена Пифагором между наукой и религией, т.е. выше положительного знания (эпистемы), и была понята как открытый и свободный поиск истины. При таком понимании смысл и назначение философии — не в обладании истиной, а в её искании.

Спустя столетие Сократ развил эту традицию. Им был реализован единственно верный способ выражения философских идей: свободный диалог, а не трактат, практикуемый в науках. Им были разработаны три стороны диалектического метода: ирония, майевтика, индукция. На первой стадии философ освобождается от догматики, от мнимого знания. На второй обнаруживает своё родство с истиной и с помощью вопрошания извлекает её из самого себя. На третьей, продвигаясь путём наведения, от найденных в себе частных истин к более общим.

Завершает создание софийного облика философии Платон. Центральной идеей (эйдос) его философии является благо, так как ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Благо задаёт абсолютный смысл всему умопостигаемому миру. Платон сравнивает благо с Солнцем и поясняет — чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам. Благо выступает условием истинностного познания. Платон распространил приоритетность блага не только по отношению к истине, но и по отношению к прекрасному. Он, сохранив верность сократовскому пониманию единства абсолютной истины и абсолютного добра (Блага), дополнил это понимание идеей абсолютной красоты и тем самым впервые представил в полноте триединый софийный идеал философии. У Платона эта мысль выражена в связи с проблемой улавливания сути блага: «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймём его тремя — красотой, соразмерностью и истиной»<sup>3</sup>. Следовательно, для Платона человеческий дух полнокровно проявляется только в единстве интеллектуальных, моральных и эстетических качеств. Отсутствие одного из них разрушает всю суть философии.

Эпистемный облик философии берет своё начало от элеатов. Уже Парменид провозгласил, что бытие не содержит в себе никакой примеси своей противоположности — небытия, ибо истинное — непротиворечиво мыслимое. Точно также он рассуждает о становлении: в отношении всего, о чём может идти речь, должно утверждать, что либо оно есть, либо его нет, а третьего не дано. Поэтому становление не может быть мыслимо, иначе было бы мыслимо противоречивое. Следующий шаг был сделан Аристотелем. Он уже не делает различия между философией и другими науками. Когда он разрабатывает классификацию наук, то хотя и ставит философию выше других наук, она всё же ничем не отличается от других наук, кроме своего предмета, и, следовательно, она есть обыкновенная теоретическая наука. Она стоит в иерархическом перечне выше математики и физике, поэтому она «метафизика». Далее, Аристотель отделяет этику от первой философии. Первая философия или метафизика, по его мнению, предметом своего изучения считает сверхчувственные сущности. Что же касается его этики, то она охватывает область добродетелей. Однако помимо умственных добродетелей есть ещё и нравственные, в которых велика роль чувств. Более того, Аристотель прямо говорит: «Вообще, вопреки мнению некоторых, не разум — начало и руководитель добродетели, а, скорее, движение чувств»<sup>4</sup>. Тем самым из философии изымается нравственное ядро и она теряет свой моральный пафос. Истолковав её как эпистему, Аристотель превратил философию из творчества любви в работу рассудка. Этот подход Аристотеля к философии получил свое выражение в гносеологии, когда с предмета познания снимается требование соотнесенности со смысловыми ценностями и идеалами. Третий образ философии — технема. В технематическом понимании философия представляется искусством мысли, в котором не истина, а сама техника мышления является целью. Технематическое понимание философии начинает складываться в эпоху софистов. Софисты считали мудростью многознание и умение доказывать и опровергать всё, что угодно. Софист Горгий прославился тем, что умел блестяще опровергать сегодня то, что блестяще доказал вчера. Горгий брался восхвалять и ниспровергать любую вещь неза-

<sup>3</sup> Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 83.

<sup>4</sup> Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 357.

висимо от её объективных свойств и считал, что искусство убеждать много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению». Справедливости ради надо сказать, что позицию софистов иногда чрезмерно упрощали и приводили к одному знаменателю, заключающемуся в том, что софисты воплощали в своем творчестве релятивизм и субъективизм. Такой образ софистов сложился во многом под влиянием воспоминаний Ксенофонта о Сократе и диалогов Платона.

Эта традиция различения образов философии сохранилась и в ходе дальнейшего развития философии. Своёобразие она преломилась в русской философии. Иван Васильевич Киреевский рассматривал просвещение через призму всецелого разума. Если античная философская мысль видела в идее софийности единство истины, добра и красоты, то словянофилы под всецелым разумом понимали единство истины, красоты, добра и веры. Отличие русской образованности от западной, Киреевский видел в том, что последняя вобрала в себя римскую отрешенную рассудочность, которая уже в IX веке проникла в самое учение богословов, разрушив своей односторонностью гармоническую цельность внутреннего умозрения. В результате этого возникло различие в самом философско-богословском способе мышления, ибо стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботились, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделяющихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинаковой отдельности»<sup>5</sup>. Киреевский провидчески писал о том, что если немецкий идеализм только поставил общечеловеческую проблему воссоздания цельного разума из понятий рассудка, то решать ее предстояло России. Он считал, что в решении именно этой проблемы русская философия обретет самобытность.

По особому проблема софийности звучит в творчестве Ф.М. Достоевского. С одной сторо-

ны, великий русский писатель много говорит о служении высшим ценностям бытия, которые составляют каркас софийного подхода к действительности. С другой стороны, в его рассуждениях немало рассуждений, оспаривающих безусловное право истины, добра и красоты на кодекс человеческих деяний. Эта противоречивость Достоевского не есть следствие логических неувязок, а есть выражение всех тех сложностей, которые встают перед человеком на путях претворения в жизнь идеалов софийности. Прежде всего, это проявляется в оценке человека. С одной стороны, в человеке верховодит разумное начало, с другой — бессознательное. С одной стороны — доброе, с другой — злое. В «Записках из подполья» писатель говорит, что иной человек «с насмешкой укорит близоруких глупцов, не понимающих ни своих выгод, ни настоящего значения добродетели; и — ровно через четверть часа, без всякого внезапного, постороннего повода, а именно по чему-то такому внутреннему, что сильнее всех его интересов, — выкинет совершенно другое колено, то есть явно пойдет против того, о чем сам говорил: и против законов рассудка и против собственной выгоды, ну, одним словом, против всего». Мало того, что сам пойдет «против законов рассудка и против собственной выгоды», так ещё и других может увлечь. Об этом достаточно красноречиво говорят следующие рассуждения писателя: «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен, с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуться ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы ещё ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен»<sup>6</sup>. Человек носитель рассудка, но он им не исчерпывается, так как «рассудочная способность» составляет всего лишь «одну двадцатую долю всей моей способности жить». Человек, прежде всего, живет, а потом уже рассуждает. И жизнь его во многом определяется областью темных и слепых инстинктов. Не случайно писатель в

<sup>5</sup> Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 186.

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 10-ти т. М., 1956. Т. 4. С. 153.

«Записках из подполья» говорит, что лучшее определение человека — «существо на двух ногах и неблагодарное». Двойственная природа человека в том, что «любит созидать» и «любит разрушение и хаос». Человек любит «благоденствие» и «он ровно настолько же любит страдание», более того, «от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется».

Лейтмотивом гуманизма Достоевского звучит мысль о том, что любовь к ближнему выше любви к дальнему. Известно, что любить всё человечество гораздо проще, чем соседа по лестничной клетке, или, к примеру, тещу. Но Достоевский как истинный философ видит универсальный характер этого положения. Этот универсализм заключается в том, «что правда для человека как лица, то пусть остается правдой и для всей нации». Поэтому писатель восклицает: «Да будут прокляты интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если для сохранения её необходимо сдирать с людей кожу». Правда человека может вступить в противоречие с *идеями*, пусть даже очень привлекательной, но требующей «сдирания с людей кожи». Достоевский в этом случае принимает сторону правды человека и отказывается правомерности *идеи*.

В творчестве великого русского писателя постоянно наблюдается борьба двух начал: *уничтожение неопределенности* и постоянное возвращение к этой неопределенности.

Очень часто Достоевский показывает, как герои его произведений готовы обосновывать свою линию поведения логикой отвлеченного анализа. Показателен в этом отношении образ Раскольникова. За час до явки в полицию он говорит Дуне: «Преступление? Какое преступление? То, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, никому не нужную, которую убить сорок грехов простят, которая из бедных сок высасывала, и это — преступление? Не думаю я о нем и смывать его не думаю...». Через полтора года, на каторге, он продолжает гнуть ту же линию: «Он строго судил себя, и ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины его в прошедшем, кроме разве простого промаху, который со всяким мог случиться. ... он не раскаивался в своем преступлении...». Оправданием своего преступления он называет желание творить людям добро: «Я сам хотел добра людям и сделал бы сотни, тысячи добрых дел вместо этой од-

ной глупости, даже не глупости, а просто неловкости...».

Однако это желания добра идет не от сердца, а от *идеи* добра. «Тут книжные мечты, тут теоретическое раздражение сердца», — говорит о преступлении Раскольникова Порфирий. Та же мысль повторяется в «Записках из подполья»: «Мы мертворожденные, да и рождаемся — давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи». Одна из особенностей философии сущности заключается в склонности к логике, к рациональному началу. Поэтому герой, исповедующий эту систему ценностей, обязательно будет стремиться к абстрагированию, отвлечению. Это состояние по Достоевскому чревато серьезными последствиями: «НВ. Главное. Отвлеченность мысли, отвлеченность жизни и социальной постановки бывает иногда причиной в некоторых людях чрезвычайной жестокости в отношении к людям и предубеждения в суждениях о людях и о вещах. Так бывает с иными отвлеченными мечтателями, хотя бы и чрезвычайно тонко развитыми и глубоко рефлектирующими»<sup>7</sup>. Ущербность этой философской позиции очень тонко подмечает русский писатель, потому что логический дискурс Раскольникова сопровождается постоянным предчувствием глубокой лжи в себе и в своих убеждениях. Подтверждением этому являются последние сны Раскольникова, в которых мир погибает при убежденности всех и каждого в своей *правоте* и во имя этой *правоты*. «...всякий думал, что в нем одном и заключается истина. (...) Все были в тревоге и не понимали друг друга. (...) Но никогда, никогда люди не считали себя так умными, так непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований».

Хотя Достоевский наряду с научными выводами упоминает *нравственные убеждения* и *верования*, но общий контекст этих характеристик свидетельствует об их общей природе: все это — результат веры в конечную определенность бытия и возможность исчисления этой итоговой определенности. Взять, например, такое чувство

<sup>7</sup> Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 11. С. 143.

как любовь. Кажется, это чувство не может обрести абстрактного звучания. Ан, нет. Очень часто любовь ко всему человечеству оборачивается ненавистью к отдельному человеку: «Любить общечеловека значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека»<sup>8</sup>. Философия существования не может не исповедовать казуистику как одно из условий объяснения оправданности той линии поведения, которая вступает в противоречие с жизненными фактами. «Казуистика его вытаскивалась как бритва», — читаем мы о Раскольникове. В нем работает хитрейший механизм самообмана: как ему ту мысль разрешить, что задуманное им — не преступление? Этому служит его арифметика разделения людей на два сорта, его надрывные заявления, что он хотел принести людям как можно больше добра. Полны казуистики рассуждения Раскольникова, когда он пытается доказать Соне, что попытка ее самоубийства такое же преступление, как и совершенное им самим, так как мол «ты на себя руки наложила, ты погубила жизнь ...свою (это все равно)...», «подвиг». Об искреннем лганье, об иезуитстве перед самим собой говорит и Подросток: «Главное в том, что имеешь всегда оговорку. Сколько я мучил мою мать за это время, как позорно я оставлял сестру: «Э, у меня «идея», а то все мелочи», — вот что я как бы говорил себе. Меня самого оскорбляли, и больно, — я уходил оскорбленный и потом вдруг говорил себе: «Э, я низок, а все-таки у меня «идея», и они не знают об этом. «Идея» утешала в позоре и в ничтожестве; но и все мерзости мои тоже как бы прятались под идею; она, та сказать, все облегчала, но и все заволакивало передо мной...» Иван Карамазов даже определил себе границу своей жизни — лишь до тридцати лет: «до семидесяти подло», так как нельзя уже будет больше хоть «оттенок благородства». В том же нельзя уже будет больше «себя надувать», нельзя будет и в подлости сохранить хоть «оттенок благородства».

В романе « Братья Карамазовы» писатель пишет, что лгуший самому себе и собственную ложь слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни о себе, но и другом не различает. Таким образом, Достоевский достаточно подробно рассмотрел ряд следствий философии

сущности. Однако он не останавливается на этом. Его герои совершают преступления, лгут, делают различные мерзости и т.п., но почти всегда в глубине их душ встает вопрос: «Ну-с, а насчет совести-то?».

Однако вопрос Достоевского выходит за рамки вопрошания о совести. Если воспользоваться словами самого русского писателя, то речь идет о *нехватке воздуха*. Когда Порфирий приходит к Раскольникову, предлагая ему явку с повинной, то он говорит последнему многозначительные слова: «Вам теперь только воздуху надо, воздуху, воздуху!». Практически всем героям Достоевского не хватает *воздуха* правды, совести, красоты, все они как рыбы на песке. Они ощущают свое неподлинное существование. Это связано с тем, что жизнь не позволяет одним сразу же облагодетельствовать человечество, другие разуверились в достижении всеобщего счастья и готовы урвать хотя бы кусочек этого счастья, третьи ненавидят собственных родителей и, следовательно, ненавидят себя, четвертые лгут и т.д. Однако путь к чистому *воздуху* почти у всех проходит через страдание. Причина в том, что герои Достоевского не приемлют необходимости, готовы даже вопреки житейскому благо разумию пожить по своей *глупой воле*. Они не мыслят своего существования вне свободы, а свобода их помыслов и действий, как правило, влекут зло и страдание. В свою очередь страдание открывает путь к спасению.

Если перевести все это на язык философии существования, то человек черпает силы к возрождению в своеобразных пограничных ситуациях. Ни логика и аргументация, ни рациональные выводы, ни рефлексивное постижение сущностных идеалов не могут стать путеводной нитью для героев Достоевского. Над ними властвует только душевное потрясение, которое высвечивает путь из сумрачных потёмков наличного бытия. Однако для того, чтобы страдания смогли высечь искру обновления все равно нужно хотя бы мерцающее сияние абсолютного света, выводящее заблудшие души на истинный путь. По всему этим светом должен стать Бог.

Проблема Бога волнует Достоевского. Он часто устами своих героев говорит, что если Бога нет, то все позволено. Только признание Бога гарантирует путь богочеловеческого спасения, в противном случае человек станет мнить себя богом и неминуемо станет слугой дьявола. Вместе с тем Достоевский скорее всего сам полон

<sup>8</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 21. С. 33.

сомнения насчет Бога. Это сомнение вложено в уста Раскольникова, когда в ответ на пронзительный крик Соня («Нет, нет! Ее Бог защитит, Бог! — повторяла она, не помня себя»), он с каким-то даже злорадством сказал: «Да, может, и Бога-то совсем нет».

Сам Достоевский считал, что главный вопрос, которым он мучился сознательно и бессознательно всю свою жизнь — существование Божие. В дневниках писателя мы встречаем откровенные признания: «Я скажу вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»<sup>9</sup>. Вместе с тем писатель нередко дает свое понимание Бога: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех». Поэтому служение Богу означает отдаться безраздельно этому человеческому целому ценой отказа от своенравного Я. К этому выводу писатель приходит в один из трагических дней своей жизни: в день смерти своей жены — Марии Дмитриевны. Полны скорби и внутреннего прозрения следующие слова: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. (...) Между тем после явления Христа, как *идеала человека воплоти*, стало ясно как день, что (...) высочайшее употребление, которое может человек сделать из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма»<sup>10</sup>.

Важно отметить, что эти мысли посещают Достоевского в минуты горестные и поэтому они не просто размышления — это *переживания* сердца. Здесь душевный *экстаз*, приводящий к духовному просветлению. В состоянии такого духовного просветления писатель называет своеобразной *аналитикой* философии существования человеческое *страдание*. В черновиках писателя встречается весьма примечательное признание: «Нет счастья в комфорте, покупа-

ется счастье страданием. Таков закон нашей планеты, но это непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, — есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страданий. (...) Тут нет никакой несправедливости, ибо жизненное знание и сознание (т.е. непосредственно чувствуемое телом и духом, т.е. жизненным всем процессом) приобретает опытом *pro* и *contra*, которое нужно перетасовать на себе». В этих словах писателя остро чувствуется, что смысл судьбоносных людских тайн открывается не на путях рефлексии каких-либо *идей*, а непосредственным переживанием жизненных процессов, *протасанных* через человеческое сердце.

В своих поисках решения проблемы человеческого назначения Достоевского можно отнести к философии существования. Отнести то можно, но согласится ли с этим сам писатель? Известно, как неистово протестовал он против сведения человека к *логарифму*, к простой формуле. Чего только стоят в этой связи следующие рассуждения писателя: «Если вы скажете, что и это все можно рассчитать по табличке, и хаос, и мрак, и проклятие, так что уж одна возможность предварительного расчета все остановит и рассудок возьмет свое, так человек нарочно сумасшедшим на этот случай сделается, чтобы не иметь рассудка и настоять на своем».

По словам Бердяева герои Достоевского испытывают свои силы, свое могущество, но как только они делаются одержимыми какой-нибудь «идеей», то в них начинает угасать дух свободы и они становятся рабами какой-то посторонней силы. Тем самым еще раз подчеркивается неприязнь к устойчивой форме, доминанта дионисического начала над аполлоновым.

Все эти объяснительные схемы начинают трещать по швам, так как, Достоевский не только открыватель тайн, но и открыватель существования тайн. Одна из этих тайн — природа человека, которая, с одной стороны, полна противоречий, а, с другой стороны, содержит нерасшифрованный «икс», будоражащий наше воображение. Устами князя Мышкина писатель говорит о людях прежних веков, что они были «односоставными», в отличие от «многосоставных» людей нового времени. Раскол человека, его двойственность, многосоставность начали исследоваться еще в «Двойнике». Этот лейтмотив затем звучит в последующих его романах. Герой «Подростка» «лелеял в душе

<sup>9</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 28. Кн. 1. С. 176.

<sup>10</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 20. С. 172.

своей высочайший идеал рядом с величайшей подлостью и все совершенно искренне». Эти противоположности могут причудливо ужиться, но часто взаимоисключают друг друга. Для человеческого самоутверждения необходимо творчество («Красота спасет мир»). И тут же слова Раскольникова: «...я вывожу, что и все не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны по природе своей быть непременно преступниками». С одной стороны, порицается ложь («Не лгать теперь — это, знаете, — подвиг»; «Лганье перед самим собой у нас еще глубже укоренилось, чем перед другими»), с другой стороны, «двуличие, маска, изнанка — скверное дело, согласен, но если в настоящий момент все бы явились как они есть налицо, то, ей-богу, было бы хуже».

Достоевский показывает пагубность увлечения отвлеченной *идеей* и взывает к *перетаскиванию* жизненных проблем через свое сердце. И он же говорит, что «ошибки и недоумения ума исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки сердца». Оказывается, «ошибки сердца есть вещь страшно важная: это есть уже зараженный дух... несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже ни перед какими фактами, сколько бы они не указывали на прямую дорогу; напротив, перерабатывающая эти факты на свой лад, ассимилирующая их со своим зараженным духом...»<sup>11</sup>. Раскольников пытается с помощью своей *арифметики* оправдать убийство, для чего пускается в откровенную казуистику. Но в разговоре с Соней он вдруг говорит: «Всю, всю муку этой болтовни я выдержал, Соня, и всю ее с плеч стряхнуть пожелал: я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя одного. Я лгать не хотел в этом даже себе!». Раскольников не верит во всеобщее счастье и стремится урвать кусочек этого счастья («Нет, мне жизнь однажды дается, никогда ее больше не будет: я не хочу дожидаться «всеобщего счастья». Я и сам хочу жить, а то лучше уж и не жить»), но оказывается, что если человек не пройдет длительной школы *выделки*, то даже с ситуации всеобщего счастья люди не станут счастливыми, так как «с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные».

С одной стороны, человек не может быть один, с другой стороны — «О, если б я был один». С одной стороны, в душе каждого наличествует нравственный образец и идеал в образе Христа, а, с другой сожаление по поводу сжигающей совести: «Эх, эстетическая я вошь...».

Возникает ощущение бесконечного противоречия человеческой души. Причем, количество примеров этой противоречивости можно увеличивать и увеличивать. Какой же напрашивается вывод?

Достоевский не приемлет односоставность философии сущности, которая дает ответы на все вопросы, ибо заданная этой философией картина мира полна безжизненных абстракций, логических закономерностей, исчисляемого счастья.

По его мнению, природа человека многосоставна, противоречива и каждая переживаемая жизненная ситуация может стать ориентиром для конструирования соответствующей картины бытия. Невольно приходит на ум несколько парадоксальное протагоровское «Человек есть мера всех вещей». Да, человек выступает мерой бытия, но человек страдающий, сумевший пережить в своей душе те муки ада, которые пережил Авраам в известной притче о жертвоприношении своего единственного сына Исаака.

Может ли степень пережитого страдания стать масштабом высвечивания подлинного бытия? Скорее всего, Достоевский ответил бы на этот вопрос утвердительно. Но может ли пережитое страдание унифицировать этот масштаб, породить некий общий алгоритм достижения подлинного бытия? На этот вопрос Достоевский ответил бы отрицательно. И хотя некоторые исследователи считают, что такой алгоритм выражен Достоевским в известной фразе из «Идиота» («Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия»), нет полной уверенности в правоте их мнения. Достаточно вспомнить фразу писателя: «Я утверждаю, что сознание своего совершенного бессилия помочь или принести хоть какую-нибудь пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном вашем убеждении в этом страдании человечества — может даже *обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему*»<sup>12</sup>. Человек заброшен в па-

<sup>11</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 25. С. 5.

<sup>12</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 24. С. 49.

радоксальный мир, пропитан парадоксальным строем своей души, заквашен на противоречивости своей натуры и обречен сам находить выход из этой непростой ситуации. Он может прислушиваться к своей совести в надежде, что там укоренен Бог. Но этот путь неизбежно приведет его к *идее*, против которой немедленно восстанет человек, ибо служение идее означает измену само себе и прислуживание посторонней силе. Не соблазнится он и уничтожением своей парадоксальности, ибо «я уверен, что человек от настоящего страдания, т. е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется».

По мнению известного русского философа Шестова, если когда-нибудь осуществится идеал человеческого счастья на земле, то Достоевский заранее предаст его проклятию. «Может быть — кто знает? — вопрошает Шестов, — может быть, в этой правде, есть нечто много лучшее, чем прелесть самой пышной лжи?»<sup>13</sup>.

И всё-таки, было бы несправедливо считать, что Достоевский выпадает из плеяды русских философов, исповедующих философию софийности. В своем творчестве он показал всю сложность осуществления идеалов софийности в повседневной жизни и тем самым проверил его на жизненность.

Для Владимира Сергеевича Соловьева, первого русского философа, выступившего с целостной системой философии Всеединства и учением о Богочеловечестве, свойственно своё представление о софийности. Он выделяет предмет воли, познания и чувств. Соответственно, первое становится областью морали, второе — познания, третье — эстетики. У человека есть естественная способность для простого различения добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного. Однако, этой способности необходима объективность или, говоря языком Соловьева, безусловность. «В самом деле, при этом различении человек утверждает, что в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и что нечто должно быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота»<sup>14</sup>. По

мнению Соловьева, этим безусловным является религиозное начало, так как оно требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересам человека. Оно связано с признанием действительности Бога. Логически это вывести нельзя, поэтому речь может идти только о высшей степени вероятности существования божественного начала, полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верою».

Другими словами, софийность Соловьева предполагает религиозное начало, но оно может рассматриваться как продукт нашего разума, ищущего безусловное начало в жизни человека. Именно в идее обретают единство интеллектуальное, моральное, эстетическое и религиозное постижение действительности.

В идее достигается единство этих различных проявлений человеческого духа. Софийность, по Соловьёву, должна достичь того единства, которое переплавляло бы в себе различие входящих в неё компонентов, и, одновременно, не уничтожало уникальности каждого из них. В это связи, Соловьев затрагивает проблему соотношения *понятия* и *идеи*. Эта проблема была поднята ещё Платоном, который не все понятия относил к миру *эйдосов*, а только те, которые являются благами сущностями. Идея, с точки зрения Соловьёва, не подвержена одному из положений формальной логики: объем понятия находится в обратно пропорциональной зависимости от его содержания. По этому поводу, Соловьёв замечает, что «между идеям отношение объема и содержания есть прямое, т.е. чем шире объём идеи, тем богаче она содержанием»<sup>15</sup>. По мнению Соловьева, если общее родовое понятие может только *отрицательно* определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея, должна находиться в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются, или составляют её объем, т.е. она должна определяться ими положительно.

Все эти рассуждения Соловьева ещё раз подчёркивают отличие софийного знания от эпистемного. Для последнего характерно *отвлеченное понятие*, в котором содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности. Чтобы более образно представить суть софий-

<sup>13</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). М., 2007. С. 23, 48, 50, 53.

<sup>14</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 32.

<sup>15</sup> Там же. С. 61.

ности, Соловьёв обращается к художественному творчеству, отмечая, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность».

Соловьёв становление софийности связывает с историческим становлением христианства. Поэтому предшествующее развитие философии — лишь этапы подготовки того великого, что даст христианская религия. В связи с этим он считает, что нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению». Если Сократ, считает Соловьёв, сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом её существенную особенность, то Платон за высшее благо человека принимал *умирание*, т. е. состояние чистого созерцания вечных идей, исключаящее всякое деятельное стремление, всякую деятельную волю. Поэтому русский философ пытается вывести софийность из логики развития абсолюта. По его мнению, абсолюта не может быть определён извне, поэтому всякое определённое бытие может быть первоначально «только актом самоопределения абсолютно-сущего». Почему абсолюта осуществляет это самоопределение? На этот вопрос Соловьёв отвечает следующим образом: «В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету — это есть акт саморазличения сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой — всё или множественность; с другой стороны, чрез своё самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией»<sup>16</sup>. Этот процесс самоопределения абсолютно-сущего приводит к появлению *воли, представления и чувства*. Динамика этого процесса следующая: сущее полагает другое в акте *воли*; в свою очередь полагание другого предполагает его *представление*; соответственно полагаемое становится осязательным, т. е. предметом *чувства*. Соловьёв понимает, что

область божественного нельзя переносить на область человеческого разума, тем не менее, он считает, что нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой сущего конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии — воли, представлении, чувства — каким оно должно являться в безусловно сущем. В свою очередь, три основных способа бытия должны породить следующие проявления: *благо, истину и красоту*. Чтобы эти способы бытия явились действительно, требуется их утверждение как особенного. Однако в этом случае может произойти разрыв этих сущностей и каждый способ бытия — благо, истина, красота — станут самостоятельными сущностями. Вот этого больше всего опасается Соловьёв. С одной стороны, абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, с другой стороны, наличествует обособление. И это обособление приводит к *эгоизму*. По Соловьёву, что-то загадочное в этом есть. В свете идеального созерцания идей блага, истины и красоты не чувствуется потребности в утверждении своей отдельности, мы сознаём своё существенное единство со всеми другими». Но такое идеальное состояние — мимолетно. Во всём остальном идеальное единство с остальными призрачно. Этот эгоизм является коренным злом нашей природы. Причём, если эгоизм как стремление поставить свой исключительный Я на место другого есть нравственное зло, то невозможность действительно стать всем рождает *страдание*: «зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей всё другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли»<sup>17</sup>.

Таким образом, Соловьёв выводит образ софийности из онтологии абсолюта. Суть софийности в единении блага, истины и красоты. Когда же разрушается это единство, то возникает предпосылка к злу, к подчёркиванию преимуществ одного способа бытия над другим, а в конечном итоге, к страданию.

Традиция софийного понимания философии сохраняется у подавляющего числа русских философов, но это отдельный разговор.

<sup>16</sup> Там же. С. 83.

<sup>17</sup> Там же. С. 123.

### **Список литературы:**

1. Делёз Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итог тысячелетнего развития. М., 1994.
3. Платон. Сочинения в 3-х томах. М., 1971.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1984.
5. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002.
6. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 10-ти т. М., 1956.
7. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989.
8. Шестов. Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). М., 2007.
9. Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 2.

### **References (transliteration):**

1. Delez Zh. Logika smysla. Ekaterinburg: Delovaya kniga, 1998.
2. Losev A.F. Istoriya antichnoy estetiki. Itog tysyacheletnego razvitiya. M., 1994.
3. Platon. Sochineniya v 3-kh tomakh. M., 1971.
4. Aristotel'. Sochineniya v 4-ch tomakh. M., 1984.
5. Kireevskiy I.V. Razum na puti k istine. M., 2002.
6. Dostoevskiy F.M. Sobr. soch. v 10-ti tomakh. M., 1956.
7. Dostoevskiy F.M. Poln. sobr. soch. v 30-ti tomakh. L., 1971-1989.
8. Shestov. L. Dostoevskiy i Nitsche (filosofiya tragedii). M., 2007.
9. Solov'ev V.S. Soch. v dvukh tomakh. M., 1989, T. 2.