

УДК 11:008(470)
ББК 87.3(2)522-685

**ВЛИЯНИЕ МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА
В.С. СОЛОВЬЕВА НА ТВОРЧЕСТВО П.А. ФЛОРЕНСКОГО¹**

ЮСТИНА КРОЧАК
Зеленогурский Университет
ул. Licealna, 9, Zielona Góra, 65-417, Польша
E-mail: j.krocza@ifil.uz.zgora.pl

Дан сравнительный анализ метафизик всеединства В.С. Соловьева и П.А. Флоренского на основе ключевых текстов мыслителей. Излагается способ обоснования элементов теории всеединства этих мыслителей. Обосновываются общие положения: 1) теория всеединства утверждала принцип интегральности научных исследований – философское познание и философию вообще необходимо дополнить мистикой и религией; 2) культура как феномен, охватывающий все виды сознательной человеческой деятельности, – это осуществление ён кај лїв; 3) учение о Софии–Премудрости Божьей призвано помочь распознать единство действительности Бога, человека и мира; 4) идея Богочеловечества подтверждает главный принцип всеединства – единство всего, осуществляемое в Христе – Богочеловеке. Выявлены также существенные различия в развитии концепций культуры, религии, Софии–Премудрости Божией и Богочеловечества у Соловьева и у Флоренского: по мнению Флоренского, средневековый тип культуры укреплял истинно человеческое мировоззрение, а по мнению Соловьева, средневековое мировоззрение только называлось христианским, но по сути своей являлось языческим. Делается вывод, что, несмотря на выявленные существенные различия, оба философа стремятся выработать сочувственное и осмыслившее отношение к миру, природе и жизни.

Ключевые слова: Богочеловечество, София–Премудрость Божия, всеединство, культура, символ, средневековье, возрождение, мистика, целостность, целое.

**THE INFLUENCES OF VLADIMIR SOLOVYOV METAPHYSICS
OF ALL-UNITY ON PAVEL FLORENSKY'S THOUGHT**

JUSTYNA KROCZAK
University of Zielona Góra
9, Licealna street, Zielona Góra, 65-417, Poland
E-mail: j.krocza@ifil.uz.zgora.pl

The presented article contrasts and compares Vladimir Solovyov's and Pavel Florensky's metaphysics of all-unity, relying upon key texts of the philosophers. I am describing the all-unity components and way of its interpretation which can be found in thinkers works. General conclusions are following: 1) the theory of all-unity asserts the principle of integrality of scientific research – philosophical cognition and philosophy in general needs to be complemented with mysticism and

¹ Данная статья является частью исследовательского проекта, финансируемого из средств Национального научного центра Польши (Narodowe Centrum Nauki). Номер постановления: DEC-2012/05/N/HS1/03256.

religion 2) culture as a phenomenon covering all kinds of conscious human activity, is realizing of $\epsilon\nu\ kai\ \lambda\nu$, 3) the doctrine of Sophia–Wisdom, according to the thinkers, is intended to help to recognize the unity of reality: God, man and the world, 4) God-manhood confirms the main principle of all-unity, the unity of everything, and this principle is carried out in Christ – the God-Man. Significant differences between development of the concepts of culture, religion, Sophia–Wisdom and the God-manhood in Solovyov and Florensky's works are also revealed. Giving the example, according to Florensky, medieval type of culture strengthened truly human outlook however in Solovyov's opinion medieval world might be called Christian only due to rites, essentially appeared for him as pagan. It is concluded that despite the substantial differences in their metaphysics, both philosophers aim at forming a sympathetic and thoughtful attitude towards the world, nature and life.

Key words: *God-manhood, Sophia–Wisdom, all-unity, culture, symbol, medieval philosophic outlook, philosophy of Renaissance, mysticism, integrality, Russian philosophy.*

Исследователи считают Владимира Соловьева первым систематическим русским философом. Польский исследователь А. Хауке-Лиговски писал, что Соловьев «первым сделал русскую философию равноправным партнером европейской мысли» [1, с. 7]. Он положил начало метафизике всеединства, которая определила направление философствования следующего поколения религиозных мыслителей. Созданная Соловьевым философия объединяла многие вопросы: о Софии–Премудрости Божьей, об отношении веры к знанию, об отношении Бога к человеку, о цельности познания, о Богочеловечестве. Основными источниками вдохновения для Соловьева стали христианский, т. е. оригеновский, платонизм, неоплатонизм, символизм и аллегоризм Филона Александрийского, немецкий идеализм, каббалистическая традиция, мистика в широком понимании (Якоб Беме, Парацельс, Эммануил Сведенборг) и отечественная традиция, т.е. славянофильство.

С именем Соловьева нетрудно связать любого русского религиозного философа периода Серебряного века, всех их можно назвать «соловьевцами», по выражению украинского исследователя Анатолия Тихолаза², в связи с тем, что все они развивали вопросы, поставленные автором «Смысла любви». П.А. Флоренского также можно отнести к этой категории философов, хотя он в зрелом возрасте не причислял себя к данному направлению. Несмотря на то, что он критиковал Соловьева, Флоренский философствовал явно в его духе, примером чего является его основной труд «Столп и утверждение истины» (1914)³. Духовный ученик Флоренского Алексей Лосев утверждал, что, подобно Соловьеву, Флоренский был идеалистом, но, в отличие от него, не любил абстрактной философии и чистой логики⁴. Флоренский критиковал синтетический рационализм Соловьева и противопоставлял ему собственную концепцию антиномии истины и реальности. Хотя, с другой стороны, Флоренский

² См.: Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. Киев, 2003. С. 277. (Ранее этой формулировкой воспользовался Александр Ельчанинов по отношению к себе, Флоренскому и Эриу.)

³ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. 490 с. [13].

⁴ См.: Лосев А.Ф. Вспоминая Флоренского // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 176–177.

относился к Соловьеву с почтением – ценил его учение о свободной теософии и «цельном знании», т.е. его мистику. Именно мистика, нашедшая наилучшее выражение в метафизиках всеединства обоих мыслителей, представляет собой одну из сфер возможного сравнения их творчества. Необходимо иметь в виду, что это были две разные метафизики: для Соловьева основой всеединства было человечество, понимаемое как элемент космического развития, для Флоренского такой основой была диалектика антроподиции и теодицеи. Тем не менее некоторые слагаемые их метафизик – философия культуры, софиология, учение о Богочеловечестве – позволяют провести сравнительный анализ. Рассмотрим каждое из них в отдельности.

Предварительные замечания

Теория всеединства утверждала принцип интегральности научных исследований: философское познание и философию вообще, по мысли Флоренского и Соловьева, необходимо дополнить мистикой и религией. Лилианна Киейзик пишет, что «для Соловьева философия не являлась изолированной, отвлеченной формой познания действительности, оторванной от прочих форм...» [2, с. 238]. В связи с этим попытки абсолютной рационализации познания, характерные не только для позитивизма, но и для многих направлений западноевропейской философии (в первую очередь для немецкого идеализма), были подвергнуты острой критике. Такая философия имела исключительно теоретический и безжизненный характер, а следовательно, на ее основе нельзя было построить новых, целостных теорий. Источником и опорой вдохновения могла быть только практическая философия, которая в связке с наукой и богословием превратится в свободную теософию и тем самым заключит в себе все знание, достигнутое до сих пор человечеством.

Свободная теософия являлась концепцией, в рамках которой осуществлялся синтез богословия, философии и науки и обреталось целостное знание. Такой синтез равным образом касался и основных направлений внутри самой философии: мистицизма, рационализма и эмпиризма. В работе «Философские начала цельного знания» Соловьев писал, что первостепенным значением в силу своего абсолютного характера обладает мистицизм, «определяющий верховное начало и последнюю цель философского знания». Эмпиризм, в свою очередь, в силу своего материального характера служит «реализации высших начал». Рационализм же в силу своего формального характера «является посредством или общей связью всей системы»⁵. Соловьев утверждал, что мистическое знание само по себе не образует истинной философии, но является ее необходимым и обязательным базисом, который должен быть дополнен опытом (эмпиризмом) и логическим мышлением (рацио-нализмом)⁶.

⁵ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 157 [3].

⁶ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990. С. 193 [4].

П.А. Флоренский в общих чертах следовал предложенной Соловьевым схеме познания: во-первых, он положил мистику в основание своей диалектики, которая подобно свободной теософии открывала путь к достижению единства элементов действительности⁷; во-вторых, он уделял беспрецедентное внимание накоплению эмпирических знаний; и наконец, несмотря на активное участие в антикантянской полемике, сумел использовать для развития собственной философии некоторые постулаты И. Канта⁸. Автор «Столпа...» признавал, что человеческий опыт должен совместить в себе, с одной стороны, данные органов чувств, а с другой стороны, априорные формы познания (например, причинно-следственные связи или трехмерность пространства), только такой опыт становится знанием⁹.

Философия культуры

Культура – это феномен, охватывающий все виды сознательной человеческой деятельности, поэтому как Соловьев, так и Флоренский считали ее осуществлением *éν καὶ πᾶν*. В культуре, понимаемой как целое, мы можем выделить, по крайней мере, два аспекта: 1) мирской и 2) абсолютный. Мирской аспект, как заметила Л.И. Воронкова, в современных мыслителях богословских кругах считался враждебным православным ценностям, и поэтому рассуждать о нем избегали¹⁰. Соловьев же и Флоренский не избегали этих рассуждений, хотя обычно критически отзывались о мирской культуре. Совершенно иначе дело обстояло с абсолютным аспектом, который «симвещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности»¹¹, поэтому только он может стать предпосылкой всеединства.

Автор «Столпа и утверждения истины» свои рассуждения о «символистической культуре» начал с выделения трех сторон человеческой деятельности: теоретической, практической и литургической, которые называл мировоззрением, хозяйством и культом. Мировоззрение отображало совокупность понятий о мире, хозяйство – совокупность орудий, используемых для покорения природы, а к культу относилась сфера религии¹². Важны все сферы деятельности людей, но самой важной является культовая, ибо она – основа всех других сфер и формирует культуру¹³. Человек, по Флоренскому, это *homo liturgus*, «живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безус-

⁷ См.: Флоренский П.А. Гамлет // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250–252 [5].

⁸ См.: Kroczał J. Pawła Florenskiego sympatie i antypatie filozoficzne // Kultura i Wartości. 2013. № 3. S. 103–114.

⁹ См.: Флоренский П.А. О суеверии и чуде // Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 50.

¹⁰ См.: Воронкова Л.П. Идеалистическая сущность культурологии П.А. Флоренского // Философские науки. 1984. № 4. С. 83 [6].

¹¹ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания. С. 176.

¹² См.: Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антроподицей). М., 2004. С. 61–62 [7].

¹³ См.: Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002. С. 241–242.

ловности и телесности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального...»¹⁴. Сфера религии – это та сфера, в которой человек получает свое самое адекватное, т.е. абсолютное, измерение.

Флоренский утверждал, что всякую культуру можно интерпретировать как деятельность по организации пространства. Культура является одновременно упорядочиванием мира в соответствии с культовыми категориями. Культ определяет веру, вера влияет на мировоззрение, а мировоззрение формирует культуру¹⁵. Однако развитие культуры не представляло собой однородного процесса – скорее, оно включало несколько отдельных процессов, которые ритмически сменяли друг друга. На основании этого Флоренский выделил два типа культуры, которые попеременно доминировали в истории: тип культуры средневековой и тип культуры возрожденческой¹⁶. Первый тип характеризовался объективностью и конкретностью, второй – раздробленностью, поверхностью и субъективностью¹⁷. Флоренский добавлял, что ренессансное мироощущение «помещало человека в онтологической пустоте»¹⁸. Средневековый тип культуры укреплял истинно человеческое мировоззрение. По мнению философа, здесь кроется выход к универсальному мировоззрению, не связанному ни с модой, ни с политикой. Искомое мировоззрение он нашел в христианстве, которое доминировало в средневековой культуре (как восточной, так и западной).

В своих культурологических исследованиях Флоренский ссылался также на Соловьевские «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», из которых следовало, что культура – это нечто разноплановое (она содержит образцы, достойные как похвалы, так и порицания) и не имеющее однозначной дефиниции. В данном сочинении утверждается, что культура это «все те скопища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов»¹⁹. В связи с этим Соловьев выделяет две стороны культуры: историческую (заключающуюся в разуме) и практическую (заключающуюся в морали). Эти стороны, представляются, касаются мирского аспекта культуры, поскольку такое определение, по мнению Флоренского, было недостаточно для характеристики ее абсолютного аспекта, ибо в абсолютном проявлении культура является собой богочеловеческий феномен, а в мирском – человекобожий, имманентный.

Человек, по мнению Флоренского, должен стремиться к созданию или воссозданию Богочеловеческой культуры, какой была культура Средних ве-

¹⁴ См.: Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антроподицей). С. 59.

¹⁵ Там же. С. 39. (Николай Бердяев утверждал подобное: Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 248.)

¹⁶ Флоренский П.А. Два пути мысли: Возрожденческий и средневековый // Сочинения в 4 т. Т. 3(2). М., 2000.

¹⁷ См.: Флоренский П.А. Автореферат // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 39 [8].

¹⁸ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Имена. М., 2008. С. 317 [9].

¹⁹ См.: Соловьев Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 701–702 [10].

ков. Небесполезно напомнить, что автор «Столпа и утверждения истины» был большим поборником культуры средневековья и даже сам определял свое собственное мировоззрение «соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья»²⁰. Под средневековой культурой Флоренский понимал не технико-экономический уровень организации быта Средних веков и не ограниченный географический кругозор, а определенную шкалу практических и духовных приоритетов, которые соответствовали его христианской метафизике и теократической модели организации общества. Именно в этом ключе он искренне желал «возврата к средневековью»²¹.

Совсем иные черты средневековой культуры выделял как основные Соловьев, который в статье «Об упадке средневекового мировоззрения» (1891) называл это мировоззрение компромиссом между христианством и язычеством. Мыслитель утверждал, что средневековое мировоззрение только называлось христианским из-за обрядов, но по сути своей являлось языческим. Когда христианство стало государственной религией, оно утратило многие из своих первоначальных ценностей – крещение принимали не в силу обращения к откровению Христову, а во избежание гонений. Соловьев видел в этом нечто недостойное, отдающее чем-то дьяволическим. Флоренский, в свою очередь, смотрел с другой точки зрения и видел в культуре средневековья сущность христовой веры²². Несмотря на разницу взглядов, оба мыслителя сходились в том, что традиционное христианство превосходит другие религии. Соловьев утверждал, что это веря в отношении нравственности и веротерпимости, Флоренский – в отношении мистической глубины и возможности обожения.

Софиология

Учение о Софии–Премудрости Божьей, по замыслу мыслителей, призвано помочь распознать единство действительности Бога, человека и мира. Приятие и правильное понимание этого учения требовало радикального изменения сознания. По мнению Флоренского, люди должны начать видеть мир как «вечное чудо божие» и изменить мировоззрение на религиозное. Религиозное мировоззрение не воспринимает явлений и управляющих ими законов изолированно, как делает это научное мировоззрение, и не считает их продуктом нечистых сил и могущества зла, как это делает суеверное мировоззрение²³. Названные выше виды мировосприятия – религиозное, научное, суеверное – определялись Флоренским как разновидности отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Идеальным для Флоренского является, разумеется, религиозное отношение, при котором феноменальная и ноумenalная действительности не разделены, но, наоборот, представляют единое целое. Соловьев

²⁰ См.: Флоренский П.А. Автореферат . С. 39.

²¹ Там же.

²² См.: Kroczał J. Pawła Florenskiego kultura symboliczna // Człowiek i Społeczeństwo. 2013. Т. XXXV. Ч. 2. С. 455–465.

²³ См.: Флоренский П.А. О суеверии и чуде. С. 51–56.

писал об этом типе единства в трактате «*La Sophia*²⁴» (1875–1876), утверждая, что в обнаружении этого единства (божественной духовности) состоит главная цель мирового процесса развития.

Трактат был написан во время путешествия в Каир, однако замысел текста появился раньше, вероятнее всего, в духовной академии, где Соловьев был в дружеских отношениях с Федором Голубинским, о котором Флоренский писал, что он глубоко переживал идею Софии–Премудрости Божьей²⁵. Автор монографии о Соловьеве и его племянник Сергей Михайлович утверждал, что после окончания академии мыслитель уделял много времени поиску литературы на тему Софии²⁶. В трактате видны влияния Джона Пордэджа (John Pordage), Иоганна Гихтеля (Johann Gichtel) и Готтфрида Арнольда (Gottfried Arnold). С их сочинениями и гностической литературой Соловьев познакомился в Лондоне, когда проходил стажировку в Британском музее. Польская исследовательница Л. Кiejzik пишет, что самое большое значение для Соловьева имел *Codex Askewianus*, включающий трактат «Пистис София»²⁷. В то время философ был увлечен каббалой, ее трактовкой Бога как мистического «Ничто», то есть *deus absconditus*, создающего новые формы, точнее, эманации, одной из которых была София.

Трактат «*La Sophia*» представляет собой беседу философа с Софией. В его содержание входила также теоретическая вступительная статья, в которой Соловьев определял человека как метафизическое существо. Из этого следует, что человек может достигнуть метафизического познания, т.е. познать абсолютное начало, сущее в себе, ибо «всякое познание есть познание сущего в себе в его проявлениях...». Эти же постулаты, хотя и выраженные по-другому, повторяет собеседница Соловьева – София. Она говорит, что человек – это соединение самой большой универсальности, с одной стороны, и самой большой индивидуальности, с другой; та же характеристика содержится и в определении «*homo liturgus*», которым пользовался Флоренский. Главным качеством понятого таким образом человека является бессмертная душа, главная функция которой заключается в любви²⁸. Взгляды Софии на человека также близки антропологии автора «Столпа...», хотя он акцентирует основное внимание на отношении человека к Богу, в основе которого лежит концепция теодицеи и антроподицей.

Алексей Лосев, автор монографии о Соловьеве, назвавший трактат «*La Sophia*» «довольно странным», а учение о Софии «сумбуром разных идей»²⁹, тем не менее проанализировал эту сферу творчества Соловьева и выделил де-

²⁴ Соловьев В.С. София // Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 59 [11].

²⁵ См.: Коциуба В.И. Можно ли считать прот. Ф.А. Голубинского провозвестником русской софиологии? // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 103–113.

²⁶ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 83–84 [3].

²⁷ См.: Kiejzik L. Włodzimierz Słowiński. Zielona Góra, 1997. S. 115; а также: Rzeczycka M. Fenomen Sofii-wiecznej kobiectwa w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich. Gdańsk, 2002. S. 32.

²⁸ См.: Соловьев В.С. София // Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 25, 83, 105, 141, 153 [11].

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209, 233–253 [12].

сять аспектов Софии: абсолютный, магический, богочеловеческий, общекосмический, антропологический, национальный, интимно-романтический, эсхатологический, универсально-феминистический и эстетическо-творческий. Принимая во внимание названные выше характеристики, можно сказать, что Флоренский будет развивать три аспекта Софии: космический, национальный и антропологический, которые нашли свою разработку, прежде всего, в «Столпе и утверждении истины»³⁰.

Космический аспект заключался в определении Софии как «предсуществующей миру Премудрости», как «Горного Иерусалима», как «Церкви в ее небесном аспекте», как «Идеальной Личности Твари» и как «Ипостасной Системы миротворческих мыслей Божьих»³¹. София превращалась в нечто вроде четвертой ипостаси Божьей, будучи одновременно с сотворенной, зависящей от Бога (София земная), и творящей, ибо предшествовавшей всякой твари (София небесная). В идеалистическом дискурсе место Софии заняла бы платоновская идея. Сергей Хоружий утверждает, что софиология Флоренского являлась осмыслинной транспозицией античного миросозерцания и платонической онтологии³². Таким образом, это учение представляет собой христианскую версию платонизма.

Национальный аспект, в свою очередь, был связан с тем, как Флоренский понимал русское православие. Для него русское православие отчасти являлось продолжением византийской традиции, а отчасти выработало свой особый характер. В этом аспекте главную роль играет иконология, а именно, толкование икон, изображающих Софию, прежде всего новгородскую и киевскую. На них София представляет отдельный иконографический образ, пусть и связанный с образом Христа и Богоматери. Флоренский придерживался софиологического типа богословия иконы³³, он анализировал каждую деталь: цвета, тени, перспективу, тематику, автора, посып. Его рассуждения относятся не только к эстетической сфере, но и к метафизике. Иконология, по Флоренскому, превращается в метафизику иконы³⁴.

Антropологический аспект рассматривает человека через призму «идеальной личности твари», т.е. Софии. Флоренский рассуждает об этом в рамках конкретной метафизики: его интересует скорее идеальный, чем реальный человек, – мистик, строящий жизнь на общении с Богом. Проявление Софии в жизни человека зависит от его духовной активности: чем она выше, тем он ближе к идеалу.

³⁰ См.: Крочак Ю. Избранные характеристики софиологии Павла Флоренского — попытка синтеза // О. Ткаченко, В. Лімонченко, В. Возняк (ред.) *Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 4–6 жовтня 2012 р. Дрогобич, 2013.* С. 104–112.

³¹ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. С. 332 [13].

³² См.: Хоружий С. С. София – космос – материя // С. Н. Булгаков: *Pro et contra* / под ред. Д. К. Бурлака. СПб., 2003. С. 838.

³³ См.: Lukaszuk T. *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*. Kraków, 2008. С. 159.

³⁴ См.: Kroczał J. *Ikona jako symbol wieczności* // *Symbol w kulturze rosyjskiej* / под ред. К. Duda, Т. Obolovich. Kraków, 2010. С. 255–269.

Учение о Богочеловечестве

Богочеловечество, т.е. диалектика человеческого и божественного начала, является особым измерением всеединства, подтверждающим его главный принцип единства всего. Этот принцип осуществляется в Христе – Богочеловеке. Флоренский касался этого вопроса почти во всех своих работах («Общечеловеческие корни идеализма», «Столп и утверждение истины», «Смысл идеализма», «Философия культа»), хотя не всегда непосредственно. Соловьев, в свою очередь, посвятил этой теме «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Критику отвлеченных начал», «Россию и Вселенскую Церковь».

Исходным условием начала рассуждений о Богочеловечестве было отрицание механистического, позитивистского мировоззрения. Только на подготовленной таким образом почве можно размышлять о «сущем с безусловным содержанием», отождествляемым с Богом. Соловьев писал, что Божественное начало в вышеуказанном понимании совмещает в себе три единосущных и неразделимых субъекта: «1) безусловное Первоначало, дух как самосущий; 2) вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого; 3) Дух, замыкающий круг божественного бытия – дух святой» [14, с. 95]. Соловьев уточнял, что способы существования Бога должны быть определены как воля, представление и чувство. Человек из своего непосредственного опыта знает, в чем заключаются эти три способа осуществления абсолютного сущего (модусы бытия), – его внутренний опыт состоит из актов воли, представления и чувства. Необходимо отметить, что человеческие акты не тождественны божественным, однако Соловьев утверждал, что «не трудно логическим анализом отделить отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно-сущем» [14, с. 95–96]. Акты воли, представления и чувства проявляются в благе, истине и красоте, которые Соловьев представлял как различные виды единства. Мыслитель утверждал: «...всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее единение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или мира, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви» [14, с. 101]. Единство – это божественное начало и вполне осуществляется в христианстве, а «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» [14, с. 103]. Христос, понятый как истина и жизнь, является самым универсальным и одновременно самым индивидуальным существом, «осуществленным выражением безусловно-сущего Бога...» [14, с. 106]. В работах Флоренского столь детальные христологические рассуждения отсутствуют (за что его упрекали современные ему мыслители, например Георгий Флоровский³⁵), хотя он часто, главным образом в работе

³⁵ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Paris, 1988. С. 497.

«Понятие церкви в Священном Писании», определяет Христа как «краеугольный камень» и «голову Церкви» [15, с. 366]. Богочеловек представлял собой метафизическое начало, и рассуждения о нем диктовали логику развития теории всеединства Флоренского.

Рассуждения, аналогичные содержащимся в «Чтениях...», можно найти в работе «Философские начала цельного знания», в которой, по словам Л. Киейзик, Соловьев представлял «диалектику трех разных смыслов реальности: Сущего, Сущности, Бытия...» [2, с. 240]. Эту диалектику хорошо отражают две суммирующие таблицы (табл. 1, 2)³⁶. В табл. 1 представляется отношение Абсолютно сущего к своей первой материи (т.е. миру). В табл. 2 – определения Абсолютного.

Таблица 1

Сущее (Бог)	Сущность (содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
Дух	Благо	Воля
Ум	Истина	Представление
Душа	Красота	Чувство

Таблица 2

	Сущее (Абсолютное)	Бытие (Логос)	Сущность (Идея)
Абсолютное	Дух	Воля	Благо
Логос	Ум	Представление	Истина
Идея	Душа	Чувство	Красота

Думается, что в основе определения Абсолютно сущего и его отношения к миру – христианское учение о тройственной природе человека (дух – душа – тело) и немецкий идеализм (в основном, та его разновидность, которая проявилась в философии Артура Шопенгауэра). Флоренский только частично принимает эту схему рассуждения, его интересует понятие Софии как триединства красоты, блага и истины, а также отношение красоты и блага к истине и природе человека. Автор «Столпа...» утверждал, что правда, понятая как «целостность», передает на древнегреческом языке понятие «красоты» как проявления истины³⁷. На человеческом уровне духовная красота проявляется в чистоте сердца, а чистота сердца является также критерием жизни во Христе. Этот постулат самым идеальным образом воплотила Богоматерь.

Человеческое измерение, по Соловьеву, в свою очередь, состояло в том, что «... человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире

³⁶ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания. С. 257, 261.

³⁷ См.: Флоренский П.А. Воплощение формы (действие и орудие) // Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 456; Флоренский П.А. Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 311.

борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты» [14, с. 109]. Человек определялся Соловьевым как конец мира божественного и начало земного. Миссия человека состоит в том, чтобы уже в земной жизни перебраться в божественный мир, – он может и даже должен совершить это, в этом его предназначение: «...человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого; его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возышению» [16, с. 617]. Человек определяется как существо, с одной стороны, универсальное, а с другой, индивидуальное, поэтому чтобы стать вполне реальным, в человеке должен осуществиться принцип всеединства.

Во всех «Чтениях» Соловьев пытался раскрыть проблему, которая заключается в вопросах: как понять Бога? Какова суть человека? Как может он достигнуть единения с Богом? Одновременно философ предсказывал закат рационализма и полное осуществление Богочеловечества. Это осуществление наступает поэтапно, в связи с чем, как замечает Януш Добешевски, идея Бога – это не только произведение человеческого сознания, но, скорее, открытие. Между человеком и Богом существует соответствие, так как человек, несмотря на то, что он существо смертное, одновременно является существом духовым, свободным и самостоятельным, человек по своему дополняет Бога. Из этого отношения, утверждает Добешевски, следуют особые условия, в которых осуществляется идея Богочеловечества, – для этих условий характерны динамика и трагизм. В итоге, сформулированной Соловьевым идеей Богочеловечества свойственна сбалансированная эволюция Божественного и человеческого элементов³⁸. Для Флоренского же идея Богочеловечества проявлялась в исполнении обрядов и культа, в причащении к таинствам. В них, по его мнению, наилучшим образом осуществляется связь человека с Богом. Природу этой связи Флоренский наиболее подробно разработал и изложил в своей конкретной метафизике – теории антроподицей и теодицеи, которая, подобно свободной теософии Соловьева, была, по словам Гжегожа Пжебинды, попыткой понимания истории с человеческой перспективы³⁹.

Соловьев был духовным учителем Флоренского, хотя последний иногда критиковал его, утверждая, что взгляды автора «Чтений...» чрезсчур приближаются к отрицающему Флоренским пантеизму (Анджей Валицки пишет даже, что софиология Флоренского была защитой от пантеизма⁴⁰). Вопреки порою

³⁸ Cm.: Dobieszewski J. Komentarz do Wykładów o Bogoczłowieczeństwie // Niemarskowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. Cz. 2. / red. L. Kiejzik. Łódź, 2002. S. 133–137.

³⁹ Cm.: Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow // Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. T. 2 / red. A. de Lazar. Łódź, 1999. C. 330.

⁴⁰ Cm.: Walicki A. Zarzą myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005. C. 808.

существенным различиям, оба философа в своих метафизиках стремятся выработать у себя и у других сочувственное и осмысленное отношение к миру, природе и жизни.

Список литературы

1. Hauke-Ligowski A. Przedmowa // Sołojow S.M. *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołojowa* / przeł. E. Siemaszkiewicz. Poznań, 1986. S. 5–18.
2. Kiejzik L. Sergiusza Bułgakowa filozofia człowieka jako filozofia wszechjedności // *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria, 2009. № 1. S. 237–253.
3. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. 434 с.
4. Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990. С. 139–288.
5. Флоренский П.А. Гамлет // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250–280.
6. Воронкова Л.П. Идеалистическая сущность культурологи П.А. Флоренского // Философские науки. 1984. № 4. С. 80–87.
7. Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антроподицеи). М., 2004. 686 с.
8. Флоренский П.А. Автограф // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 37–43.
9. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Имена. М., 2008. С. 5–322.
10. Соловьев Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990. С. 635–762.
11. Соловьев В.С. София // Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 8–161.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. 618 с.
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. 490 с.
14. Соловьев Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Собрание сочинений Владимира Соловьева в 10 т. Т.3. СПб., 1914. С. 1–168.
15. Флоренский П.А. Понятие церкви в Священном Писании // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 318–489.
16. Соловьев Вл.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990. С. 582–625.

References

1. Hauke-Ligowski, A. Przedmowa [Preface], in Solojow, S.M. *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołojowa* [Life and creative evolution of Vladimir Solov'ev], Poznań, 1986, pp. 5–18.
2. Kiejzik L. *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria, 2009, no. 1, pp. 237–253.
3. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and creative evolution of Vladimir Solov'ev], Bryssel', 1977, 434 p.
4. Solov'ev, Vl.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [The philosophical principles of the whole knowledge] in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 139–288.
5. Florenskiy, P.A. Gamlet [Hamlet], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 250–280.
6. Voronkova, L.P. *Filosofskie Nauki*, 1984, no 4, pp. 80–87.
7. Florenskiy, P.A. *Filosofiya kul'ta (opyt pravoslavnoy antropoditsei)* [The philosophy of the cult (an experience of orthodox anthropodiceya)], Moscow, 2004. 686 p.
8. Florenskiy, P.A. Avtoreferat [A self-report], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 37–43.
9. Florenskiy, P.A. U vodorazdelov mysli [In watersheds of the thoughts], in *Imena* [The names], Moscow, 2008, pp. 5–322.

10. Solov'ev, V.I.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii* [War, Progress, and the End of History: Three Conversations, Including a Short Story of the Anti-Christ], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 635–762.
11. Solov'ev, V.S. Sofiya [Sophia], in *Sochineniya v 15 t., t. 2* [Complete Works in 15 vol., vol. 2], Moscow, 2000, pp. 8–161.
12. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solov'ev and his times], Moscow, 1990, pp. 11–618.
13. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny (I)* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters], Moscow, 1990, pp. 3–490.
14. Solov'ev, V.I.S. *Chteniya o Bogochelovechesvye* [Readings on God-manhood], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Complete Works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg, 1914, pp. 1–168.
15. Florenskiy, P.A. *Ponyatie tservi v Svyashchennom Pisani* [The concept of the Church in the Holy Scriptures], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 318–489.
16. Solov'ev, V.I.S. *Zhiznennaya drama Platona* [Life drama of Plato], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 582–625.

УДК 13(438+470)
ББК 87.227:86.37

**FAITH IN THE DIALOGUE WITH REASON.
SOLOVYOV AND WOJTYŁA ON RELATIONS BETWEEN FAITH
AND REASON – A COMPARATIVE STUDY**

PAWEŁ WALCZAK
University of Zielona Góra,
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland
E-mail: p.walczak@ifil.uz.zgora.pl

In the article we compare how the relationship between faith and reason is presented in Soloviov's «Faith, reason, experience» (1877) and John Paul II's encyclical «Fides et Ratio» (1998). The comparative analysis of these documents seems to be interesting giving different historical and cultural contexts shaping the views of the respective authors and different approaches to the problem of relations between faith and reason at present in the Western and Russian traditions. The authors, however, share the main motivation for taking on this topic, which is diagnosis of the crisis of culture, science and faith. The goal they both set themselves – the rebuilding of the relationship between faith and reason – seem to be an attempt at overcoming nihilism and relativism. We point to the significant differences between the presented concepts. On the one hand the differences consist in the method of defining faith and reason, on the other hand, refer to ways of description of relationship between faith and reason and their role in the process of cognition.

Key words: *faith, reason, knowledge, faith-reason relationship, dialogue, contemporary culture, skepticism, nihilism, science, spirituality, religion.*