

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. Спб., 1902. С. 198.
² Там же.
³ Там же. С. 120—121.
⁴ Там же.
⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. М., 1905. С. 148.
⁶ Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Спб., 1884. С. 28—30.
⁷ Adickes E. Kant's Lehre von der doppelten Affektion — unseres Ich. Tübingen, 1929.
⁸ Новгородцев П. Кант и Гегель и их учения о праве и государстве. Два типичных построения в области философии и права. М., 1901. С. 113.
⁹ Гегель Г. Философия духа. §§ 535, 536, 537, 538.
¹⁰ Там же. § 359—541.
¹¹ Там же. § 541—544.
¹² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Прим. к § 258.
¹³ Пашуканис Е. Б. Избранные произведения по общей теории права и государства. М., 1980. С. 209—210.
¹⁴ Гегель Г. Философия духа. § 549.
¹⁵ Там же. § 544.
¹⁶ Там же. § 511—512.
¹⁷ Там же. § 513.
¹⁸ Там же. § 503.
¹⁹ Там же. § 537.
²⁰ Гегель Г. Соч. Т. 7. С. 218.
²¹ Ленин В. И. Соч. Т. 39. С. 75.
²² Новгородцев П.: См. цит. соч.
²³ Там же. С. 244—245.

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский государственный университет)

Категория «София» и ее возможные соответствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант)

Для русской философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема есть... тема решающая.

В. В. Зеньковский. История русской философии

...ошибочно считает себя единственным каждый из «единственно-законных» наследников и истолкователей Канта...

П. Флоренский. Столп и утверждение истины

Идея найти соответствие такой специфической категории русской религиозной философии, как «София», в системе кенигсбергского гения — системе трансцендентального идеализма — на первый взгляд, может показаться фантастической: что между ними может быть общего, когда все без исключения мыслители

«софиологического» ряда, начиная с родоначальника Вл. Соловьева, старательно подчеркивали свое отличие от кантианства и решительно критиковали его? Что может быть общего между людьми, из которых один руководствуется холодной верой «в пределах одного только разума», а другие — верой горячего христианского чувства?

Однако в поддержку этой идеи могут быть приведены такие соображения. Во-первых, сопоставление очень далеких друг от друга вещей всегда помогает уяснению их специфической природы, а найденная аналогия, если такое случится, всегда много полезнее, ценнее и глубже, чем аналогия между вещами с очевидностью близкими. Здесь этот аргумент вполне уместен, хотя он формального свойства и может быть использован везде, а не только применительно к нашей идее. Во-вторых, как сами эти русские мыслители, а я, наряду с Вл. Соловьевым, имею в виду П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких..., так и многочисленные их комментаторы отмечали решающее значение системы трансцендентального идеализма для их философского развития и самосознания — ни на миг не прекращающееся действие «закваски трансцендентализма». Подчас не столь важно, что певцы «Софии» и проповедники «всеединства» двигались в противоположную от Канта сторону, — куда важнее оказывается то, что двигаться они вынуждены по глубокой проложенной критической философией колее, следуя за всеми ее поворотами и извилинами, что движение в противоположных направлениях, если оно последовательно и неотступно осуществляется, приводит к одному и тому же пункту. Как самое малое — в окрестности одного и того же пункта. В-третьих, всеединство одних и универсализм другого, общая для этих мыслителей попытка решить всеобъемлющую философскую задачу с необходимостью приводят к общности в предмете их интересов. Этот один на всех предмет — мы в окружающем нас беспредельном мире — может быть различною мыслью разделен на различные части, но всегда можно найти соответствие, пусть оно не будет одно-однозначным, между частями по-разному осуществленного деления. Только это соответствие и помогает философам понимать друг друга и вести, в конечном счете, плодотворные диалоги.

София в русской религиозной традиции

Главные представители «софиологии», каковыми можно считать основоположника всего течения Вл. Соловьева, а кроме него П. Флоренского и С. Булгакова, не были ни чистыми философами, ни чистыми теологами. Они сознательно стремятся к синтезу философии и религии, исходя из мысли о неполноценности и ущербности их в отрыве друг от друга. Разумеется, попытка синтетического видения мира не может ограничиться только

философией и религией, дополняясь искусством и наукой, но первые две сферы духа все же играют главную роль в их исканиях. Богословие и философия сплелись здесь в нерасторжимое целое.

Такая категория, как «София», отражает это единство теологии и философии самым непосредственным образом, воспроизводя в то же время все особенности русской православной традиции. От византийской она имеет значительные отличия. Дело в том, что София, или Премудрость Божия «Притчей Соломоновых», несет в себе антропоморфный мифологический смысл — это персонификация ума, гипостазированная личность, по всей вероятности, сложившаяся под влиянием греческой мифотрадиции, где Мудрость всегда ассоциировалась с богиней Афиной, к тому же и рожденной из головы бога в виде прекрасной совершенной женщины. София Ветхого Завета — это прежде всего персонификация такой женщины, представляющая широкую возможность разнообразной интерпретации этого библейского образа. Отсутствие черт изобразительных заменено в Ветхом Завете выразительной характеристикой духовного склада Софии; ее предсказания, предостережения, поучения и наущения, предуказания, дающиеся с материнской заботой, а иногда и суровостью, но всегда с верой в разумное их приятие человеком, к которому они обращены, рисуют образ величественный, благородно-могущественный и в то же время провидческий и гуманный, демонстрирующий готовность помощи, сострадания, с одной стороны, и сопереживания и сорадования, с другой.

Библейский этот образ можно сравнить, по-моему, с Василисой Премудрой русских волшебных сказок, внешний облик которой предоставлено создавать фантазии каждого слушателя («ни в сказке сказать, ни первом описать»), и в то же время максимально сблизить духовный облик. Не знаю, занимались ли фольклористы «мифологемой» Василисы Премудрой, но тема эта сколь глубока, столь же и интересна. В ней сплетаются древнейшие пласты мифосознания с христианской традицией. Василиса в переводе с древнегреческого означала бы «царица, владычица», контаминируя с Царицей Небесной, Богородицей.

П. А. Флоренский, пытаясь наметить различие между греко-византийским восприятием библейского образа Софии и его русским народным восприятием, отмечает то обстоятельство, что толкование византийских богословов определено глубокой греческой философской традицией, прежде всего, неоплатонизмом и стоицизмом, что приводит к отвлеченно-абстрактному пониманию «Премудрости, Мира и Силы только олицетворенными понятиями»¹. В самом деле, неоплатоновское учение об «уме» возникло из космологических построений, начиная с Анаксагора, и представляет собой абстрактное свойство природы. Здесь «ум» деперсонифицирован полностью. И само олицетворение,

имеющее место в богословских трудах, по сути дела, вторично и внешне. Философско-теологическое понимание выполняет только служебную функцию в делах религиозных, и если суммировать усилия богословов, то рисуется образ чистой премудрой женственности-девственности как потенциальной носительницы промыслительного могущества рождения, созидания. «Но отвлеченными люди не живут, — замечает философ, — и произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софии конкретных представлений»².

И действительно, русская религиозная традиция усиливала мифологическую образность ветхозаветной Софии, часто связывая, а то и просто отождествляя ее с Богородицей, к которой в русском народе существовало особо трепетное, нежное отношение. Отсутствие на Руси какой-либо самостоятельной философской традиции как факта общественного народного бытования, языческое мирозерцание приводило к восприятию христианства, пониманию Библии в мифо-образных формах. Этот факт имел своим важнейшим следствием то, что образы мифосознания, языческих божеств довольно легко отождествлялись с христианскими, происходила своеобразная контаминация. Широко известны сближения и замены в народном сознании Перуна, например, Бога-громовержца, со святым Георгием; святой Николай угодник замещает Волоса (Велеса) как скотьего бога, бога домашних животных вообще; Макошь, «водяная и земляная матушка», контаминирует с образом Параскевы Пятницы и т. д., и т. п. Итогом же этого процесса было довольно быстрое исчезновение славянской языческой культуры, не зафиксированной в письменности, пришедшей вместе с христианством.

Понятийно-отвлеченное истолкование Священного Писания было чуждо русским людям. Вот почему на Руси — живой иконный образ Софии Премудрости Божьей, уникальный в христианском мире. «Икона Софии Премудрости Божьей существует во многих вариантах, и это одно уже доказывает, что в Софийной иконописи было подлинное религиозное творчество, — исходящее из души народа, — а не внешнее заимствование иконографических форм» — пишет П. А. Флоренский. Из его анализа этих форм следует, что в целом сложилось три типа толкования Софии, хотя и взаимосвязанных, образующих единство, но различающихся. Первый тип, толкующийся как Слово Божие, как Иисус Христос, более других связан с каноническим богословием, ибо по промыслу Божию словом сотворен мир. Само Слово как идеальная субстанция, как обожженная плоть, духоносная материя несет в себе мощь и силу бытия, его смысл и правду, его святую и чистую красоту. Здесь среда, в которую погружен образ, по самой его композиции несет глубокий смысл: Софию окружают небесные сферы, усеянные звездами, предводительствуемые Солнцем, что указывает на «космическую власть Софии, на ее правление над всею вселенною, на ее космократию»³.

Второй тип представляет Софию Богородицей, и это наиболее конкретный и наиболее распространенный способ понимания софийского сюжета. Непорочность и девственная чистота — условия изрекающего рождения Слова Божия. Авторитет Богородицы, укорененный самыми исконными идеями и настроениями славянского и праславянского мифа, находит здесь свое выражение в новой форме, погруженной уже в более абстрактную, более отвлеченную духовно-культурную среду, привносимую в народное сознание христианством. «...Спаситель, София и Божия Матерь — в последовательном иерархическом подчинении»⁴ представляются иконою, но два первых оказываются в народном сознании как бы ипостасями последней. И наконец, третий тип понимания софийного сюжета находит свое выражение в идее Церкви как соборного человечества. Церковь в этом истинном ее понимании связана как с Христом, так и с Богородицей, объединяя и отождествляя их одной идеею.

И подводя итог своему исследованию, П. А. Флоренский пишет: «Три главные аспекта Софии-Премудрости и три типа понимания ее в разные времена и в разных душах получают по очереди свое преобладание. Парение богословского созерцания, подвиг внутренней чистоты и радость всеобщего единства» — это «тройственная жизнь веры, надежды и любви...»⁵.

Если вдуматься в мировоззренческий смысл всех трех форм софийного сюжета русской иконописи, то можно увидеть, что за ними скрыты или, напротив, в них выявлены три философско-мировоззренческих столпа: Бог, Природа и Человек. Бог-Слово представляет небо, космический порядок и строгую закономерность проявления небесных процессов. Это на Земле возможны колебания, отступления, забегания и прочее; может задержаться весна, слишком рано прийти зима, вдруг грянет среди зимы чуть ли не лето... — на небе такое невозможно: движение Луны, положение Солнца среди созвездий, движение планет подчинены неукоснительному следованию Слову-Закону. Это мирокосмический смысл Софии, сосредоточенный на объяснении структурных законов космоса, законов функционирования природы.

Мать-Природа, в свою очередь, выявляет, проявляет эти законы. Где-то в своей глубине, в таинственной сущности природа в конечном счете демонстрирует то же постоянство, ту же законосообразность, и прежде всего — неукоснительно исполняемый ею закон рождения. Богородичная суть природы, несмотря ни на что, выступает во всей своей неуправляемой силе, хотя, кажется, и нет больше этой силы, расточилась она, истаяла. Она, природа, может умереть, застыть, скованная намертво льдом и снегом, мертвящей пустотой мороза. И представить нельзя, что может вспучиться могучий лед, осядет глубокий, чуть не до пояса берез и сосен снег, поглубеет зеленое от мороза небо. Но свершается все это. Она-то, женственная рождающая мощь приро-

ды, и предстает в сознании народном Софией-Богородицей. Родовое и рождающее начало как сокровеннейшее выражено в этом образе.

И наконец, человек — в согласии, в единстве с другими людьми, носитель божественных и природных законов. Вразумленное человечество, Премудростью направленное к одному целому, к Собору, и именно Софийный Закон есть сила единения. Все человечество единого рода («нет ни эллина, ни иудея»), должно существовать жить в единстве на единой для всех Земле.

Недаром А. Ф. Лосев, обсуждая идею Софии, писал, что «...византийская София обогащалась на Руси сразу с двух сторон: вместо одной только идеи она становилась еще и живым телом, а вместо отвлеченного образа — также и принципом социально-исторического развития»⁶.

Такое многообразие бытийствующих толкований Софии с трудом поддается философскому обобщению, о чем свидетельствует творчество Вл. Соловьева. Уж на что систематизирующий ум, умеющий видеть единство весьма различных философских построений, убедительнейшим образом продемонстрированный Вл. Соловьевым в его первой же большой работе «Кризис западной философии», но и этому, умеющему перемолоть в одно («всеединство») разнообразнейший материал уму весьма трудно было овладеть многообразным софийным содержанием. Поражаясь этому обстоятельству, А. Ф. Лосев отмечает в творчестве Вл. Соловьева относительно подходов к пониманию мифологемы-философемы Софии (а здесь, в этом понятии-образе, причудливо совместились черты мифа с чертами абстрактных философских категорий) «аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, магический, национально-русский и эсхатологический»⁷. Объяснить это можно только тем, по-моему, что Вл. Соловьев в своем творчестве предстает далеко не только философом. Он и поэт, и писатель, и ученый, и теолог, и мистик, и социолог, и историк... И в каждом своем качестве, в каждой из многообразных ипостасей он касается проблемы Софии как центральной для его мировоззрения. Все эти аспекты скорее связаны с множеством форм выражения философских идей в творчестве Вл. Соловьева, нежели с множеством самостоятельных смыслов Софии. Основатель философии «всеединства» использовал множество жанров — от изящных лирических стихотворений, журнальных заметок и статей до объемных философских трактатов; и естественно, особенности жанра накладывают печать на содержание, а склонность к мистическому визионерству, свойственная Вл. Соловьеву, при наличии прекрасной иконной традиции, которая развивается от истоков православия, не могла не выразиться в гипостазировании и персонифицировании философской категории.

Многообразие смыслов к тому же не отменяет тенденции к

единству, глубинному основанию всех аспектов. Эту тенденцию демонстрирует сам Вл. Соловьев, но особенно — следующие за ним «софиологи»: философия перестала бы быть сама собой, если бы ограничилась лишь описанием имеющегося в наличии многообразия. По сути дела, и здесь, на этом мыслительном уровне, ситуация поворачивается к нам своей ставшей уже достаточно тривиальной стороной: мир настолько пестр, многокрасочен, разнолик, что привести его к общему знаменателю, найти объединяющий принцип кажется невыполнимым и даже ненужным. Ну думали ли физики, сталкиваясь с невероятным разнообразием и множеством электрических и магнитных явлений, что все они окажутся производными одного начала — электромагнитного взаимодействия? Я не говорю уж о современной теории великого объединения.

«София» как центральный пункт философских построений типа «всеединства»

Основателем теории «всеединства» и родоначальником всех построений такого типа выступает Вл. С. Соловьев, блестящий русский ум, в котором русская философская мысль обрела, наконец, самостоятельность, вызревшую самобытность. И именно о нем в известной работе В. В. Зеньковского «История русской философии» говорится, что «основные учения Соловьева могут быть вообще излагаемы без его софиологии»⁸. «Проблема Софии есть скорее «вторичная» тема в философии Соловьева, и если она встречается в разные эпохи его жизни, то это само по себе вовсе не означает, — пишет критик, — что здесь был творческий узел его исканий»⁹. Однако утверждение это оспаривается не только другими авторами, но и самим В. В. Зеньковским, когда он рассматривает «метафизику всеединства» в различных ее послесоловьевских вариантах. Он замечает, например, что Е. Н. Трубецкой вносит последовательность и единство в концепцию Соловьева, особенно прояснив как раз понятие Софии. И это никак нельзя рассматривать особенностью воззрений Е. Трубецкого. Обобщая разнообразие форм этого течения в русской религиозной философии, отец В. Зеньковский пишет, что «крупнейшие мыслители нашей эпохи (а это Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков — Л. К.) берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о «всеединстве», — именно эта метафизическая концепция, хотя и развиваемая всеми по-разному, определила пути философской мысли у названных мыслителей. Однако, «чтобы понять внутреннюю диалектику в развитии этой идеи «всеединства», надо принять во внимание ее *софиологический аспект* — здесь лежит, на наш взгляд, ключ к этой диалектике»¹⁰.

Итак, «мы должны решительно подчеркнуть», что к «центральным идеям» не принадлежала идея (или интуиция) Со-

фии»¹¹, с одной стороны, и в то же время здесь отыскивается ключ — центральная из всех центральных идей — к любому построению «всеединства» и всем подобным построениям сразу, с другой стороны. Противоречие это, никак не вытекающее из сути предпринятых Зеньковским анализов, объяснено может быть только какими-то личными или случайными приходящими обстоятельством.

Нет, мой тезис таков: категория «София» — это средостение всякого философско-теоретического построения типа метафизики «всеединства», в том числе и философии Вл. Соловьева, и, как и средостение, эта категория, выполняя разнообразные функции, наполняется разнообразным же содержанием. Множество ликов Софии тем не менее не разрушает ее единства, ее решающей роли, когда мы эту роль сумеем увидеть.

Исследователи русской философии неизменно отмечали ее этический пафос, в морали видели одно из важнейших одушевляющих ее начал, не только пронизывающих все теоретические построения русских мыслителей, но и побуждающих к самому занятию философией. Можно сослаться на слова одного Н. О. Лосского, который в своей «Истории русской философии» писал, что «даже занимаясь областями философии, далекими от этики, они, как правило, не упускали из поля зрения связь между предметами их исследований и этическими проблемами»¹². Конечно, не Вл. Соловьев положил начало этой этизации философии, но он был ярчайшим ее выразителем. Создатель философской системы «всеединства» вдохновлялся идеей моральной гармонии, когда целостность, организацию, системность рассматривал в качестве реально-зримого выражения *добра* в мире, а всякую дифференциацию, разложение, раздробление, разделение, изоляцию и самозамыкание — в качестве онтологического выявления *зла*.

Отсюда и само «всеединство» — мир как абсолютное целое, в котором не только истаяло все относительное, но оказалась снятой сама противоположность между природной посясторонней субстанцией жизни и трансценденцией — это этизированная, насквозь пропитанная ценностным субстратом онтология. Оно — всеединство — это, с одной стороны, идеал и цель стремления (= Богочеловечеству), мысль наша о неслиянной слиянности всех людей в прошлом, настоящем и будущем с очеловеченной, антропоморфизированной природой и самим Богом. Как писал поэт,

В нем не было ни лжи, ни раздвоенья —
Он все в себе мирил и совмещал.

Однако этот идеал — не просто факт психологии, субъективное переживание, которое, хорошо бы, как можно шире распространялось. Всеединство, с другой стороны, образует самую существенную суть бытия, присутствуя в нем вопреки всякой изоля-

ции, всякому отъединению и отпадению частей любого рода и уровня от мирового всекосмического целого. «Теория всеединства, — писал Вл. Соловьев в ранней своей работе «София. Начала вселенского учения», — имеет в качестве исходного начала абсолютное первоначало всего существующего, в качестве завершения или цели — совершенство или вечное добро всего, что существует, в качестве средства или посредствующего звена — отношение и взаимодействие богов и людей»¹³. И поскольку как «абсолютное первоначало», так и «вечное добро» представляют собою только *условие* и только *цель*, сама суть бытия, его процесс заключается во «взаимодействии богов и людей». Это частная, соловьевская форма универсального философского отношения субъекта и объекта, в котором скрыта *differencia specifica* философии. Теория «всеединства» — частный случай философских моделей, особая разновидность одного из двух универсальных классов философских систем, в которых в конечном итоге принципиально по-разному решается вопрос о характере субъект-объектных отношений.

Один из этих классов отдает активность объекту, ставя субъект так или иначе в зависимое и страдательное положение по отношению к объекту. Оно, это страдательное состояние субъекта, иной раз сложно опосредствовано активностью субъекта, как это имеет место в случае системы Вл. Соловьева, но в конечном счете все равно сохраняется. Другой класс, напротив, активность передает субъекту. Объект в той или иной мере оказывается зависимым от субъекта и определяется частично или полностью деятельностью последнего. Особым случаем подобного класса систем является философия трансцендентального идеализма, философия Канта. По сути дела, Кант — основатель этого класса философских моделей бытия, а сам переход от первого класса к последнему и составляет сущность «коперниканского переворота» в философии. Но Кант совершил свой «переворот» с максимальным учетом всего истинного, что есть в системах первого класса. Интерпретаторы кантианства не всегда обращали на это обстоятельство свое внимание, делая из Канта субъективного идеалиста и тем упрощая характер его построения, тогда как по самому существу философской системы великого кенигсбержца для ее характеристики можно воспользоваться термином С. Л. Франка — «монодуализм»¹⁴.

Но сейчас речь идет о построениях типа «всеединства», которые при всем влиянии на них философского трансцендентализма — и прямого, и опосредствованного ролью Вл. Соловьева — оставались объективирующими.

Если схематизировать представление о «едином» в русле софиологического течения русской религиозной философии, то это «единое» складывается из трех непрменных составляющих его частей: Бога — Человека — Космоса (или Природы). Человек служит здесь связующим звеном, обеспечивающим единство без

его абсолютно не отождествляющихся частей: Бога как творца (трансценденции) и Природы, природного космоса как твари. Если в системах Спинозистского толка, пантеистических, эти две стороны единого мира тождественны как *natura naturans* и *natura naturata* при идее природы как *causa sui*, то религиозное мировоззрение исходит здесь из строгого удвоения бытия и разделяет мир Бога и сотворенный мир как принципиально различные миры. Мир дуалистичен (и философски должен толковаться дуалистически за пределами акта творения: он монистичен до креации, но после нее — двойствен. Православная теология (от имени которой дает свои оценки философам «всеединства» отец В. В. Зеньковский) настаивает на решающей роли акта творения в удвоении мира, в водворении в нем дуализма. Поэтому термин «монодуализм» как нельзя более удачен и в отношении к последовательному богословию, а не только в применении к Канту. Содержание этих монодуализмов философски различно, но структура одна и та же: мир вещей в себе в какой-то момент необходимо порождает человека, в этом акте удваиваясь, так как с человеком появляется осубъективленный мир, появляется сложное, гносеологическое и практическое одновременно, отношение между человеком и вещами в себе. — Ситуация, без сомнения, монодуалистическая.

Что касается теорий «всеединства», то В. В. Зеньковский с позиций метафизики Православия выдвигает против них два возражения, общих, несомненно, связанных и предполагающих друг друга. Первое заключается в том, что «пантеизм, как «горе-злочастие» в русской сказке, так прилепляется к всеединству, что совсем сбросить его становится невозможным»¹⁵. Второе же состоит в том, что любая концепция всеединства «по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения»¹⁶. Обобщение же этих двух черт может быть выражено в «навязчивом соблазне монизма», «софиологическом монизме».

И действительно, при строгом в логическом отношении монизме ни идея трансценденции как полноправной части мира, ни идея творения (из ничего!) невозможны и должны быть отвергнуты как противоречащие монизму. Однако за признание трансценденции и творения приходится платить отказом от научно-теоретической картины мира, что вовсе не легко сделать в конце XIX — начале XX века, несмотря на драматические события в развитии науки на переломе столетий, связанные с испытанием классического научного наследия на абсолютность. Стремление человеческого разума к рациональности проявляется в попытках философского постижения Бога, того, что стали называть «Богом философов». Школа «всеединства» и «софиологии» была вызвана этим стремлением согласовать, объединить, слить в органической целостности религию, философию, науку, а вместе с ними и искусство. Именно такую цель про-

возгласил как главную основатель школы Вл. Соловьев, которую и попытался реализовать всем своим творчеством, но прежде всего в «Философских началах цельного знания».

Особенности «всеединого» идеализма таковы, что здесь мифообразное мышление религии легко трансформируется в логические абстрактно-понятийные конструкции философских схем, а от них вновь без каких-либо затруднений осуществляется переход к иконическому (и иконному) видению мира. Надо иметь достаточно богатое воображение, чтобы — особенно вместе с Вл. Соловьевым с его двойным талантом к художественному мистицизму и чеканному логическому конструированию, зачастую отливающемуся в силлогистические формы, — совершать отождествления (и обратные операции разотождествления) Бога с Космосом, последнего с Организмом, Организм с Человечеством, Человечество с Церковью, Церковь с Богочеловечеством, а это вновь с Богом. И затем опять Единое — с Организмом, Организм с Индивидуальностью, Индивидуальность с Христом, Христа с Любовью, Любовь с Волей, Волю с Благом, Благо с Единосущим, а это и есть Бог... Натуру художественную все это приведет в восторг чудесной игрой превращений и переодеваний, а натуру сухую и склонную к строгости формализмов может довести до бешенства. Зато мало найдется равнодушных при чтении такого рода текстов.

Итак, «всеединство» — это слитые в одно целое «Бог-Человек-Космос». Но будучи слиты в целое, они должны быть тождественны, должны иметь объединяющее их сродственное начало. *Этим-то началом и выступает идея «Софии»*. Ее трудно назвать категорией из-за многопланового содержания и многообразных функций, которые выполняет София в системах софиологов. По сути дела, София должна рассматриваться основным системообразующим принципом построения философских конструкций «всеединства». Если обобщить то многоплановое и многофункциональное содержание, которое возлагается «всеединством» на Софию, то можно выделить три основных аспекта ее:

- 1) теологический аспект;
- 2) антропологический аспект;
- 3) космологический аспект.

В этих трех отношениях именно антропологический аспект является центральным: «Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, *человечество* (курсив мой. — Л. К.) в качестве конкретного единства всех начал»¹⁷. Разумеется, речь не идет о человечестве как природном явлении, ибо оно представляет собою единство многообразного, большого числа индивидов с их уникальным личностным началом, — речь идет о человечестве как умопостигаемом существе, всечеловеческом организме как «вечном теле Божиим» и «вечной душе мира». Можно обратить одно из суждений

Вл. Соловьева, да он и сам это делает, и мы получим: «Идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе, есть София»¹⁸.

Особенность Софии состоит в том, что она в одно и то же время предстает тождеством тела и духа, «духовной материей», «истинным *духовным телом*»¹⁹. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»²⁰. Я обращаю внимание на этот оксюморон, с необходимостью употребляемый Вл. Соловьевым в самых различных синонимических сочетаниях.

Именно тут мы, на мой взгляд, подходим к самой тайне Софии: «всеединство» — это вариант тождества объекта и субъекта, при котором онтологическое начало и начало гносеологическое, бытие и сознание, будучи единым в начале и противопоставленными, фактически, сами в себе, в результате мирового процесса возвращаются к этому единству в образе *Богочеловечества*. Идея Софии — своеобразный вид, особая форма одежды, в которую драпируется рационалистическое в сути своей положение о тождестве законов бытия и законов сознания, положение об окончательной антропоморфизации природы, ее образумлении, когда любое многообразие выявит свое единство, случай станет выражением закона и тем самым исчезнет из бытия.

София — это и есть *персонифицированный Закон*. Закон в форме Логоса (Слова), теоретическая конструкция высочайшей абстракции — это теологический аспект Софии. Тот же Закон как отношение единства многообразных явлений природного мира (единое поле? единый физический вакуум?) — это космологический аспект Софии. Совпадение этих аспектов в антропологической природе, умение человека увидеть, «узреть» разумом единство природы как основу своего практического господства над ней делают антропологический аспект Софии центральным. Человек — творческое, свободное существо, умеющее создать *образ Закона* (Логос, Слово, божественная ипостась Христа), который это свободное существо в состоянии практически отыскать в предсуществующем по своим объективным законам мире. Тем самым в акте деятельного существования человека реально онтология и гносеология отождествляются, законы науки становятся законами бытия природы: «...человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной»²¹. София как «душа мира, или идеальное человечество» — это и есть сущностное отношение, скрепляющее множественность и образующее из него единство, единый организм мира — мировое все.

Законы природного мира, восходящие ко все более универсальным, и в пределе к единому закону, как раз и отвечают тому выраженному в оксюмороне противоречию, которым играет

Вл. Соловьев. Они материальны (как законы космоса), но эта материальность невещественная, материальность отношения, одной стороны, и в то же время, с другой стороны, эти законы (как содержание сознания человечества) духовны, но духовность эта материализующаяся, воплощающаяся: *и слово плоть бысть*.

Закономерность процессов бытия и София... Два термина, соотносящихся друг с другом и единым объектом. Первый выражает этот объект реалистически, материалистически, второй — мистически-богословским образом. Единство множественности есть закон, обнимающий множество фактов одним существованием отношением. Мысль наша в состоянии эту специфику законосообразности идеализировать и создать понятие-идеализацию «закон законов». Его можно гипостазировать, персонафицировать и наделить именем: в человеке неистребимо живет потребность все видеть в эмпирически-обыденном свете, в осязаемых понятных формах, когда он — человек — в его естественных телесных свойствах воплощает самую суть бытия мира; он выявляет через себя как своеобразную призму, даже систематическую призму, в самом начале которой находится особый, преобразующий мир объектов оптический прибор — обыденная мифо-обрядовая картина жизни человеческого рода.

Оба подхода различаются, если обратиться как бы к Кантову пониманию ситуации, как «трансцендентально-критический» и «догматический». Можно верить все продукты своей душевно-духовной деятельности трансцендентальной рефлексией, т. е. есть включать свои мета-способности следить как за отношением результатов деятельности сознания к способностям души с одной стороны, так и за отношением этих результатов к возможностям практически-реальным, возможностям объективации — с другой. Можно этого и не делать, или, скорее, исходить из установки на отождествление продуктов сознания и актов рефлексии, за тождество картины бытия, рисуемой сознанием с метакартиной, получаемой рефлексией над ней.

Однако закономерность процессов бытия и София тождественны только с гносеолого-содержательной точки зрения. За пределами этого подхода идея Софии сложнее и многофункциональнее. И теология, и антропология, и космология могут быть предметами познания, сводящимися в конце концов к одному предмету — всеобъемлющему *Закону*. Но выходя за пределы содержательно-гносеологического подхода, когда рассматриваются сами способности души, с помощью которых мы в состоянии иметь и теологию, и антропологию, и космологию, оказывается, что это продукты различно функционирующих способностей: теология максимально полно сопряжена с волей, как ее понимают и Кант, и Соловьев; космология — с представлением, а антропология — с чувством, хотя это и не исключает представления и чувства в продуцировании теологических понятий, чувства и воли в продуцировании космологических понятий, представле-

ния и воли — для антропологических. София, связанная со всем содержанием души, несет поэтому в себе не только гносеологическое содержание — знание; помимо этого она несет в себе пракселегическое содержание — благоую волю, определяющую моральные нормы, а также аксиологическое содержание — многообразие чувств, объединенных чувством прекрасного, — ценности. Премудрость в этом как раз и состоит, что она есть знание, но знание, пронизанное добром и потому несущее в себе не просто красоту, а прекрасное. Неслучайно в народном сознании прекрасное и премудрость отождествляются. Красоты недостаточно для выражения софийной сущности, красота может иметь место и без того, чтобы быть премудрой. Так, говорят: «красная девица» — вовсе не наделяя ее какой-то особой разумностью. Только высшая степень красоты — прекрасное — может быть атрибутом Софии. Потому-то чаще всего слово «прекрасное» применяется, когда речь идет об эстетической оценке явлений духовного плана, той самой «духовной телесности», или «материи духа», которые и есть софийное начало мира.

Многоплановость идеи Софии делает ее незаменимой сущностью любого построения философско-теологической модели типа «всеединства», особенно таких моделей, которые верны общей логике модели, которые последовательны. Такова система Вл. Соловьева, и именно поэтому ее упрекают в *монизме*, *пантеизме* и *монофизитстве*, в том, что она исключает фундаментальную теологическую идею — акт Божественного творения. Для таких построений, которые жертвуют философско-логической последовательностью ради верности религиозному догмату, как это делает, к примеру, Е. Трубецкой, приходится ограничить содержание Софии только теологическим аспектом. Однако тогда уже не может идти речи и о подлинном «всеединстве».

*Стоит ли, а если стоит, то где и как
искать Софию у Канта?*

Разумеется, для системы, в которой религия заключена в строгие рамки разума, София в ее персонафицированном виде чужда и встречена быть не может. Но значит ли это, что не может быть и никаких соответствий этой идее?

Все, что связано с мистикой, Кант предоставляет «догматической метафизике», всегда поверя «мистические грезы» средствами рационально построенной системы метафизики. Вл. Соловьев не проходит мимо этой особенности критицизма: он утверждает, что в критике чистого разума рационалистическая философия окончательно освобождается «от всякой связи с теологией»²². Но освобождение от теологии не освобождает от положительных проблем, от реального содержания, заключенных в теологическую, или мистическую, оболочку.

Для критицизма, несомненно, фундаментальной проблемой

оказалось отношение априорных форм сознания со связями и отношениями бытия самого по себе, или, более общим образом, — отношение содержания сознания к содержанию бытия. Вл. Соловьев писал в «Философских началах цельного знания», что «для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпал с центром познаваемого»²³, и в его *мистицизме* (как он сам определяет свою позицию) эту роль центра играет София, представляя и в познающем-человеке, и познаваемом-природе истинно-сущее начало, то есть Бога: теологический аспект Софии как центр антропологии (София как Богочеловечество) и космологии (София как вразумленная природа) объединяет их в одно целое. Испытывая влияния имеющих во второй половине XIX века подходов в интерпретации Канта, а это как представители немецкого классического идеализма от Фихте до Гегеля, так и неокантианцы, Вл. Соловьев писал: «Логика критицизма, разлагая наше познание и придя к двум последним, неразложимым элементам — эмпирическому бытию как материалу и априорному разуму как форме, оставляет открытым вопрос о внутреннем отношении этих двух элементов, тогда как в этом отношении вся суть дела...»²⁴.

Почему не увидел Вл. Соловьев, как и большинство его предшественников, что решение этой «сути дела» Кантом предложено? Я думаю, как всегда, не просто понимание текста, а его принципиальная оценка осуществляется из установки, из идеи, одушевляющей поиск соратников по философскому труду, из несомой в душе интерпретатора собственной «истины». Без страстно видимого и столь же страстно желаемого ключа «истины», открывающего двери всех больных проблем человечества, нет и не было подлинного философа. Для русского гения такой ключ — это убеждение в наличии всемогущего и всеблагого помощника человечеству; от последнего требуется только понять и принять готовую пролиться в этом случае помощь, которая и пресуществит страждущую действительность: «Мы знаем природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы верим в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в его свободной воле и действии»²⁵. (Здесь Богочеловек — это Иисус Христос). В конечном счете, для Вл. Соловьева человек — страдательное существо, он несет в себе объектное бытие не только на феноменальном уровне — он и в глубинах духа остается объектом. Философ пишет, что «если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и действительное познание или умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, или трансцендентных»²⁶. Именно это убеждение, или скорее предубеждение, не позволяет величайшему знатоку Кан-

та, каким по праву можно считать Вл. Соловьева, по достоинству оценить предложенное Кантом решение проблемы связи объекта и субъекта. «Если бы Кант вполне ясно определил логическое отношение между понятиями явления и вещи в себе, а также между понятиями познание и познаваемое, вместо того, чтобы ограничиваться в этом пункте неопределенными и фигуральными выражениями, то он, вероятно, избежал бы того заблуждения, которое оказалось таковым для его философии и привело к ее саморазложению»²⁷, — упрекает Соловьев Канта, и нельзя не признать определенной справедливости этого упрека.

Однако так ли уж «неопределенно и фигурально» выражены мысли Канта? Не сталкиваются ли здесь намерения как пишущего, так и читающего? Кант, пишущий, впервые проводит столь строгое различие между явлением и вещью в себе (это утверждение можно и оспаривать), а главное — делает из этого различия далеко идущие выводы (что уже бесспорно). С помощью этого различия он справляется с результатами Юмовой критики гносеологии, отвергая агностицизм, но удерживая идею субъективной относительности знания. Имея такие намерения, он, разумеется, подчеркнуто резко отделял явления от вещей в себе, что и застревает в сознании читателя, как заноза, беспокоящая постоянно и не дающая ни на чем ином сосредоточиться. Но и Вл. Соловьев, читающий, не принимает идеи самостоятельной активности субъекта, которому никак не даются надэмпирические связи и закономерности бытия самого по себе в качестве действия объекта и который обязан с помощью продуктивного воображения, опирающегося на трансцендентальный схематизм целостной апперцепции, построить эти связи сам и самостоятельно в своем сознании, без какой-либо подсказки извне, избрегая при этом, само собой разумеется, много гипотетически лишнего и неоправдываемого. В такой ситуации Вл. Соловьев вообще мог пройти мимо предложенного Кантом способа связи явлений и вещей в себе, подобно тому, как это сделали многие его предшественники и последователи, но он проницательный и объективный читатель.

Здесь мы имеем один из самых важных пунктов интерпретации философской системы Канта: как должно читателю относиться к понятию «вещь в себе»? Как к познающемуся, хотя и не могущему быть познанным, поскольку предполагается потенциально бесконечный процесс познания? Или как к такому, перед которым замирает беспокойный человеческий разум, умолкает человеческий язык со всеми его возможностями «выразить невыразимое»? Пример последнего мог бы быть найден только в абсолютно апофатическом богословии, ставящем, как заклятие, свое «Не», после которого язык и разум обязаны онеметь.

От ответа на этот вопрос и будет зависеть решение нашего вопроса: можно ли найти в системе критической философии ка-

кое-то соответствие идее Софии из соловьевской философии «всеединства» и вообще всей школы всеединства?

Решение будет положительным, если верно, что мир вещей в себе — это совокупность всего возможного опыта (разумеется, вещь в себе берется нами в смысле средства аффицирования чувственности), а опыт, как известно, представляет для Канта систему закономерно структурированного знания. Тогда должно быть верно положение о том, что мир вещей в себе, по крайней мере, в возможности, потенциально, содержит в себе совокупность всех когда-либо могущих быть обнаруженными закономерностей, в том числе и таких, которые с нынешней точки зрения выглядят фантазмагорически, сумасшедшими и могут быть приняты за чудеса. Все дело в состоянии наличного опыта и его перманентной ограниченности, которым задаются пределы природного бытия, — чем обширнее действительный, наличный опыт, тем больше возможностей для нахождения новых, все более маловероятных явлений и их связей, тем стремительнее может развиваться картина природы и сама природа быть развиваема и формируема людьми. Только бесконечность процесса приводит к тому выводу, что абсолютная совокупность всего как- и когда-либо *возможного* опыта уже не есть опыт и как таковая непознаваема (всегда остается непознанной).

В кантоведении общепризнанной является точка зрения, что в диссертации 1770 года «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» закладываются основы трансцендентального идеализма, совершается переход на критические позиции; и ряд базисных идей выражен здесь значительно определеннее и куда менее фигурально, чем впоследствии в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах...»²⁸. Диссертацию одушевляет идея, согласно которой мир сам по себе должен мыслиться нами как единый, «а связь, составляющая *сущностную* форму мира, рассматривается как принцип *возможных влияний* друг на друга субстанций, составляющих мир» (2, 387)²⁹. Хотя эта *связь* и не дана непосредственно ни нашему рассудку, ни разуму (в диссертации строгое различие между ними не проводится), но мы должны мыслить о нем как о связанном, как о пронизанном отношениями, хотя и не по принципам предустановленной гармонии или окказионализма, а по принципу «*физического влияния*». По сути дела, это та картина мира, которая предстает со страниц «Всеобщей естественной истории и теории неба», где Вселенная представляет собой связную систему, эволюционирующую в соответствии с естественными закономерностями то в направлении организации, то в направлении дезорганизации космической материи, находясь под определяющим воздействием сил притяжения и отталкивания.

В «Критике чистого разума» эти идеи оформились в теорию регулятивного применения разума, служащего для ориентации

в мире как связанном целом, для придания систематического единства рассудочным знаниям. Эта способность разума исходить из гипотезы возможной системной целостности мира вещей в себе (в смысле всего возможного опыта в его абсолютной полноте) «служит для того, чтобы подыскать (точнее, подыскивать. — Л. К.) принцип к многообразному и частному применению рассудка и тем самым привести (приводить. — Л. К.) его также к случаям, которые не даны, и придать ему связность» (3, 555), «вносить систематическое единство в знание» (3, 557). Ведь «разум предполагает систематическое единство различных сил, так как частные законы природы подчинены более общим законам, и экономия принципов становится не только принципом экономности разума, но и внутренним законом природы». В самом деле, — продолжает Кант, — нельзя понять, каким образом логический принцип достигаемого разумом единства правил мог бы иметь место, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство как присущее самим объектам допускается а priori и необходимо» (3, 557).

Можно приводить бесчисленные подтверждения из всех трех «Критик...», и не только из них, этой основополагающей гносеологической мысли критического Канта, что, во-первых, относительно мира вещей в себе (когда это понятие не пусто) разум должен сделать регулятивным принципом своего исследования «систематическое единство, порядок и целесообразность устройства мира». Во-вторых, ни при каких обстоятельствах связи и отношения, гипотетически допустить существование которых мы обязаны, не могут быть даны нам непосредственным действием объекта на нас, поскольку непосредственно мы контактируем с объектом только на уровне чувственности, для которой и организованный, возможно (мы обязаны такое допускать), объект предстает хаотическим материалом. В-третьих, конкретную картину тех или иных закономерных связей и системных отношений мы должны построить сами с помощью присущей нам способности к трансцендентальному продуктивному воображению на основе априорного схематизма, то есть эта картина может быть только результатом активной мыслительной деятельности субъекта. В-четвертых, мыслить — еще не значит познавать, но если мы мыслим нечто неизвестное, это вовсе не означает, что мы мыслим непременно невозможное. Вполне возможно, что мыслимое нам удастся отыскать эмпирически. Только эмпирически-практическое отношение к миру и делает наше мышление познанием, мыслимые образы обращает в знание. Важна в этом отношении прекрасная работа Канта «О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), где он доказывает, что чем совершеннее и полнее теория, тем она ближе к практике, а «практикой» называется не всякое действие, а лишь такое осуществление цели,

какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности» (4 (2), 61).

Эта с необходимостью допускаемая нами восходящая от уровня к уровню всеобщая организация природы, завершающаяся идеей природного мира как абсолютного системного целого по сути своей соответствует идее Софии как такому же организующему мир началу в системах «всеединства». В первом случае эта идея всеобщей закономерной связности бытия, которая одна только объясняет нам успешные действия в овладении природным сущим и дает надежду на возможности разума выйти победителем из ситуации любой сложности, сколь бы могущественной и превосходящей наши силы ни казалась природа, существует в виде рационального философско-научного принципа, дающего разуму возможность гипотетико-дедуктивно продвигаться к овладению все более сущностными глубинами природы; во втором случае эта же идея принимает мистический облик Софии, помогающей нам в акте мистической интуиции ее увидеть, узреть хотя бы края одежды и успешно реализовать увиденное, ибо истинный образ — это сама онтологическая суть. Обе философские позиции по-своему объясняют реальное стремление человечества к построению универсальной законченной картины мира, к его (мира) абсолютному очеловечению, полной антропоморфизации. Время от времени появляется в сознании общества надежда на завершение его усилий в этом отношении. Так было в конце XIX века, когда заканчивалось построение классической научной картины мира, занявшее примерно три столетия и могущее быть условно ограничено именами Исаака Ньютона и Германа Гельмгольца. Так обстоит дело и сейчас, в конце XX века, когда оказались достигнутыми существенные успехи в деле «великого объединения» универсальных физических сил на базе квантовой хромодинамики. Видимо, разговоры о конце физики будут периодически возникать и впредь — стремление понять все, обладать абсолютной истиной, сравняться с Богом из человеческой природы не устранить. Но столь же вечным должно быть и предостережение — «...тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать» (4(1), 501).

Кстати, и Кант, и Вл. Соловьев, размышляя над закономерной организованностью мира, стремились к ее субстантивированию. О соловьевском представлении особой нематериальной телесности, невещественной вещественности Софии мы уже имели возможность сказать. Но и Кант на протяжении всей жизни стремился построить *динамическую* теорию физической материи, объяснить ее свойства особыми силами, лишь бы они обнаруживали себя в эксперименте, найти переход от абсолютно простого к абсолютно сложному, от дальнего действия к близкодей-

ствию и наоборот... Поисков субстантивного начала требовала последовательность мысли, характеризующая великих мыслителей. И здесь в очередной раз нельзя не подивиться таинственности, с законами природы, стремящегося к последовательности, с законами природы, нисходящими (в кантовском понимании нисходящего ряда, то есть движения от следствий к причинам), но нескончаемо нисходящими, к единству.

Я мог бы отметить здесь тот факт, что Кант понимал склонность человеческого существа к мистификации всего непонятно таинственного и выходящего к границам умозрения, которая помогает дать «якобы» окончательный ответ. Принцип систематического единства мира должен оставаться регулятивным. «Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем себе этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазируя его» (3, 536). Гипостазирование же в такой ситуации естественно заканчивается антропоморфизацией и персонификацией — в конце концов, мы можем постигать мир только через себя. Свидетель всему этому — «София». Борьба с такой «необходимо неизбежной» иллюзией трудно, но не бороться нельзя, нельзя тешить себя пустыми надеждами: ведь рано или поздно придется очнуться, стряхнуть иллюзию и оказаться с миром один на один...

Для Вл. Соловьева такой финал в рассуждениях Канта объясняется тем, что кенигсбергский мудрец не сумел до конца выбрать из объятий рационализма и не поднялся до подлинной «цельности» сознания, которая не ограничивается единством эмпирии и теории, но требует синтеза с религиозной верой. Вл. Соловьев выделяет Канта из общего ряда мыслителей, но не может принять выводов трансцендентальной диалектики.

* * *

Итак, стоит ли искать Софию у Канта? Ответ ясен: стоит, если эту идею удастся демистифицировать, и нет, если попытки демистификации бессмысленны. Для операции демистификации я привлек сильно действующее средство — систему Канта. Такое встречное просвечивание далеких друг от друга систем создает на пересечении пучков света интерферирующий экран, на котором яснее проступают черты не только Софии. Становятся более ясными идеи трансцендентальной диалектики Канта.

Поиски соответствия идее Софии в системе Канта могли бы быть и более легкими, если бы Кант, построивший «Критику практического разума» на «антиномии практического разума», а «Критику способности суждения» — на антиномии вкуса, и «Критику чистого разума» построил бы на эксплицированной антиномии познания, не затемнив ее антиномиями космологической идеи чистого разума. Но это уже особый вопрос.

- ¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда 1990. Т. 1(1). С. 384.
- ² Там же.
- ³ Там же. С. 375.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 391.
- ⁶ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 427.
- ⁷ Там же. С. 256.
- ⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 22.
- ⁹ Там же. С. 17.
- ¹⁰ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 144. Чуть дальше, завершая общую оценку концепции «метафизики всеединства», он еще раз повторяет: «Для русской философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема есть... тема *решающая...*» (С. 147).
- ¹¹ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 18.
- ¹² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 471.
- ¹³ Соловьев В. С. София. Начала вселенского учения//Логос, 1991. № 2. С. 186.
- ¹⁴ См.: Франк С. Л. Непостижимое//Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 372.
- ¹⁵ Зеньковский В. В. Цит. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 151.
- ¹⁶ Там же. С. 184.
- ¹⁷ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 120.
- ¹⁸ Там же. С. 131. Соловьев сам производит это обращение.
- ¹⁹ Там же. С. 160.
- ²⁰ Там же. С. 108.
- ²¹ Там же. С. 140.
- ²² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 166.
- ²³ Там же. С. 225.
- ²⁴ Там же. С. 224.
- ²⁵ Там же. Три речи в память Достоевского. Третья речь. С. 313.
- ²⁶ Там же. Философские начала цельного знания. С. 207.
- ²⁷ Там же. С. 282.
- ²⁸ Из последней литературы на эту тему я могу назвать монографии: 1) Kreimendahl Lothar. Kant — Der Durchbruch von 1769. Jürgen Dinter. Verlag für Philosophie, Köln, 1990; 2) Laywine Alison. Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy. Ridgeview Publishing Company. Atascadero, California, 1993. Лотар Краймендаль теоретический «прорыв» Канта к критицизму тесно связывает с влиянием на него Д. Юма, с изучением «Трактата о человеческой природе...», и прежде всего глав 1, 4, 7 из кн. 1 части 1 «О познании», начало которого относится к 1769 году; а Алисон Лейвайн отмечает существенную роль Лейбница в этом процессе. Но оба исследователя исходят из того, что диссертация 1770 г. — это уже, по существу, вполне «критическое» произведение.
- ²⁹ См. также с. 397, где Кант пишет, что «форма *умопостигаемого мира* допускает принцип объективный, т. е. некую причину, благодаря которой существует связь между вещами» (2, 397).