

(Калининградский государственный университет)

Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции
и дивергенции

II. Человекобожие или Богочеловечество? *

Что, если надо выбрать одно из двух: или Бог без мира, или мир без Бога?

Д. Мережковский. Антихрист

Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком,— нечестиво и богопротивно.

Н. Бердяев. Смысл творчества

Итог предыдущей статьи показывает, что в проблеме обоснования морали И. Кант и Вл. Соловьев решительно разошлись, двигаясь в противоположных направлениях: Кант избрал автономию, отвергнув как натурализм, так и метафизическую догматику; Вл. Соловьев выбрал гетерономию, синтезируя натурализм с метафизической догматикой. В результате этого для Канта религия оказалась необходимым следствием морали, мораль играет в его системе роль цели, а религия — роль средства, подчиненного, что совершенно естественно, цели; для Вл. Соловьева, напротив, религия есть цель, а мораль — средство утверждения подлинного христианского всеединства, мораль существует лишь как следствие религии.

То, что Вл. Соловьев ориентировался на Канта и учитывал его результаты, не может вызывать сомнения, поскольку сам русский философ утверждает это без обиняков: «...лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божием, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала. Полагая, таким образом, прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы становимся на точку зрения, диаметрально противоположную с точкою зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением»¹.

Из различия в понимании оснований морали, таким образом, следует и различие в подходе к проблемам моральной мотивации поведения и конечной цели морального развития — не менее существенных среди всех вопросов философии морали.

* Статья первая опубликована в предыдущем выпуске «Кантовского сборника».

Мораль и религия оказываются в самой сердцевине дискуссии двух философов.

Свое общее выражение эти проблемы и находят в поставленной в заглавии альтернативе: человек себя обожествляет или Бог вочеловечивается? Человек становится Богом или Бог становится человеком? Как предельный носитель всех без исключения совершенств и добродетелей, «Бог — важнейшее ценностное понятие в истории духовного развития человечества, приобретающее в Новое время прежде всего моральный смысл.

Если вдуматься в поставленную альтернативу, то выбор оказывается далеко не простым. В каком мире из двух возможных нам хотелось бы жить: в мире, где понятие Бога служит человеку в качестве средства, поскольку он, человек, использует идеал божественности для уподобления себя этому идеалу, или же — в мире, где Бог использует человека в качестве средства, когда он лепит в течение тысячелетий этого последнего «по своему образу и подобию» для достижения вечного царства Божия?

Либо божественный мир — дело рук самого человека, которому не на кого и не на что надеяться в борьбе с самим собой в деле творения самого себя Богом и богоподобной природы, сходной с раем, когда и за успехи, и за неудачи на этом пути человечество берет на себя всю полную ответственность. Ему неоткуда ждать помощи, никто и ничто не проявляет о нем никакой заботы, только в себе самом можно находить силы для утверждения себя в бытии. Выбор этой позиции требует мужества, взывает к героическому настрою духа. Человек должен осознавать в этом случае, что жизнь — это деяние и что блаженство — не вкушание сладостного покоя, райской благодати, а беспрестанное творческое горение, в котором можно получить закал, дающий новые созидательные возможности, но достаточно вероятно и сгореть в надежде на желанный результат.

Либо человек вместе с окружающим его миром — дело Бога: неспешно, но неуклонно поднимает он человека из праха и пыли до высот Богочеловечества. Естественно, Богу надо споспешествовать, он возлагает на человека дело его совершенствования, но и опекает, и направляет его на этом пути, так что всегда есть уверенность в правильности общего направления. Спокойно принимает человек свою судьбу, особенно если надеется и уверен во всеобщем воскресении да еще и апокатастасисе, то есть в конечном нисхождении Божьей милости на всех грешников, находящихся в аду, их конечном спасении. Все мы в этом случае — дети Бога, забота о которых возложена им на себя, в конечном счете, как па Отца мира. Предоставляя ему возможность печься о нас, мы, словно дети, можем быть и непослушными, можем согрешить, поскольку все-

благость и всепрощение все равно ожидают нас в вечности... Кант называл такую жизненную позицию личности «несовершеннолетием».

Человекобожие — это позиция самого Канта, Богочеловечество — позиция Вл. Соловьева. И здесь продолжается расхождение между русским мыслителем и кёнигсбергским мудрецом. В этой антитезе поставлен вопрос о направленности эволюции морали и пределе этого эволюционного процесса, том конечном идеальном состоянии, ради которого человеческое существо живет по моральным законам, поступает сиюминутными удовольствиями и желаниями, обращаясь к неуследимому будущему.

Мораль как способность сознательного выбора максимы поступка не может существовать без этого идеала, без представления пути и средств к его достижению. В «Критике чистого разума» Кант по этому поводу сформулировал знаменитый свой вопрос: «Was darf ich hoffen?» («На что я могу надеяться?»). Без этого обращения к грядущему не существует человечества. Оно живет в настоящем, но... будущим временем. Особенно это ясно в эпохи тяжелейших потрясений и испытаний, необычайно обостряющих интерес не только к отдаленному, но и самому ближайшему будущему. Это эпохи, которые могут быть названы «эпохами надежд». Надежда поселяется и живет в душе человеческой вопреки очевидному; душа все видит и все слышит, но и видит, и слышит как бы сквозь «вещую весть», что доходит до нее через детей, через внуков и правнуков... от праправнуков этих правнуков. Без надежды не может быть и самого грядущего.

Оба философа в равной мере понимали это свойство морального сознания, здесь мысль их двигалась навстречу друг другу. Кант посвятил этой проблеме «Религию в пределах только разума» (1793), а Вл. Соловьев — «Чтения о Богочеловечестве» (в окончательном виде увидевшие свет в 1881 году). Но, помимо названных работ, она обсуждалась ими еще множество раз и до, и после. Сто лет разделяет наших героев, и сопоставление их показывает, как часто в истории духовных исканий кружит мысль вокруг одного и того же пункта. Достигнутая высота подчас оказывается выше видимого горизонта, и даже самые дальнзоркие нескоро умеют разглядеть такую высоту.

«...создание такой общности, как ЦАРСТВО БОЖЬЕ, предпринимается людьми...» (И. Кант)

В системе «трансцендентального идеализма» философия религии — составная часть философии морали, поскольку религия имеет смысл и значение только на почве практического употребления нашего разума. Из автономии морали следует, что проблема моральной мотивации, включая проблему конечной и высшей моральной цели, полностью относится к сфере самой

морали. И поскольку реально существующие формы и виды религии — «статутарной», «богослужебной» («gottesdienstlichen») ² имеют ряд внеморальных функций, в том числе и функцию познания особых «метафизических сущностей», кёнигсбергский философ вводит понятие «чистой моральной религии», «чистой религиозной веры», «веры чистого разума» ³ и т. п. Именно такого рода веру имел в виду И. Кант, когда в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» писал широко известные теперь слова: «...мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» ⁴. Догматическая же метафизика, которая знание не ограничивает, по сути дела, вытесняет «чистое (практическое) применение разума» ⁵, не проводя различия между теоретическим и практическим его применением. Основной аргумент Канта заключается в том, что в таком случае происходит отождествление, не различаются явления и сущности умопостигаемые. Последние начинают восприниматься в качестве явлений, и все теперь зависит от понимания явлений. Это может быть даже «истинным источником всякого противоречащего моральности неверия» ⁶, если явления будут пониматься в строгом соответствии с принципом детерминизма механистического типа; если же между явлением и чудом нельзя провести разделительной черты, утрачивается всякая определенность мышления. В таком случае все возможно, а мы лишаемся какой-либо способности влиять на ход явлений. Для Канта явно не приемлемы ни первое, ни второе. Он сторонник медленной трансформации «богослужебной» религии в «религию в пределах только разума», будучи противником неверия как такового, *всякого* неверия. Н. Бердяев называл Л. Фейербаха «страстным религиозным атеистом и глашатаем религии человечества» ⁷. Но Л. Фейербах имел в лице Канта своего прдшественника на этом пути и, по сути дела, учителя.

Кант считает понятие «бога» — и вместе с ним такие теологические понятия, как «бессмертная душа», «свободная воля» — важнейшим и необходимым для философии понятием. В нем находят выражение *сущностные черты человечества в их предельном состоянии*. Понятие это, подобно любым другим понятиям, ищущим для своего существования трансцендентальную схему и через нее свой чувственный базис, стремится к гипостазированию на основе антропоморфизма. Некритическое сознание пользуется этим понятием не как своего рода идеализацией, а как обычным эмпирическим понятием. Именно такое употребление свойственно догматической метафизике и традиционной теологии. Однако поскольку денотат такого понятия специфичен и носит «умопостигаемый» характер, не критическое сознание не может не ощущать его особенность, непохожесть на обычные эмпирические понятия, из чего следует принятие идеи чудесного, чуда, мистичности божественной природы, ко-

торая, с одной стороны, как бы оцувствована и овеществлена, а значит и обычна, естественна, с другой же стороны, сверхъестественна и таинственна, поскольку ускользает от эмпирии и, в лучшем случае, дается только в «видениях» особо святых людей.

«Критическая» философия не может не использовать понятие «бога», но она требует именно «критического», разумного пользования им, а такое применение понятия заключается не только в знании его значения, но и в понимании его образования и рождения в нашем сознании. Надо непременно видеть еще и структуру такого рода понятий, пропускать их через призму критической трансцендентальной рефлексии. В этом случае понятие включается в систему таких актов сознания, где оно не выходит за пределы рационального его применения. Только это предохраняет нас от амфиболий, от невольного проникновения иррационализма в самые, казалось бы, рационально организованные системы философии. Кант демонстрировал это и на примере Лейбница, и на примере Декарта, и Беркли...

Итак, религия чистого разума — составная часть морали. Я еще раз остановлюсь на проблеме моральной мотивации как на важнейшей, тесно связанной с пониманием природы морали проблемой. Для гетерономного понимания морали все достаточно ясно: мотивы лежат вне самой морали, а природа мотивов может быть самой различной: примитивный утилитарный расчет, страх перед божьей карой на том свете, желание быть как все, если быть соответствующим морали — легально себя вести, по Кантовой терминологии, — достаточно престижно... Автономное же понимание сути морали, избегающее «натуралистической ошибки», выдвигает перед метафизикой морали один из сложнейших вопросов, а именно: вопрос о соотношении нормы и ценности вообще, и в морали особенно.

Как известно, кёнигсбергский мудрец первым в европейской философии наметил строгое разделение функций сознания, критически преодолев гипертрофированный гносеологизм европейской философской традиции, берущий свое начало, по крайней мере, у Сократа. Теоретическая способность души отделена им от практической и противопоставлена ей, а обе эти способности противостоят рефлексивной способности суждения. В этих «способностях души» современная философия видит гносеологическую функцию сознания (и соответственно ее продукт — знание), праксеологическую его функцию (и соответственно ее продукт — нормы) и аксиологическую функцию сознания (и соответственно ценности как ее продукт).

Кант потратил много усилий в «Критике чистого разума» для доказательства того положения, что «бог» как понятие спекулятивно-теоретического разума — пустое понятие, ноумен с негативным смыслом — в действительном, реальном мире ему ничто не соответствует; но он развивает здесь идею содержатель-

ности этого понятия на практической почве, и ноумен здесь приобретает содержательное наполнение, смысл которого не только может быть рационально развернут и прояснен, но даже имеет и эмпирически достоверную фактуальную основу, каковой оказывается факт нашей свободы по отношению к внешней детерминации. Мир знаний и мир норм — разные области «природы в самом общем смысле слова», и то, что не имеет смысла применительно к одному миру, глубоко содержательно в другом.

Столь же самостоятелен по отношению к этим двум мирам и мир ценностей как область способностей нашей души. Это верно, однако, везде, кроме «чистой практической способности разума» — морали. Нормы как средства и ценности, как цели отделены друг от друга применительно к любой гетерономной сфере, но мораль — область автономных норм, единственная строго автономная область. Здесь нормы одновременно оказываются ценностными, нормы-средства в то же самое время выступают в качестве норм-целей — мораль самомотивирована.

Мотив в морали тождествен результату, а результат — мотиву, что Кант выразил в знаменитой формуле «долг ради долга». Вместе с тем это тождество обнаруживает себя и как бы очевидно, если на мораль смотреть извне, со стороны. Изнутри же, из самой морали, сразу становится ясно, что в формуле «долг ради долга» первый долг — средство, а второй долг — цель, что они неравнозначны, что моральная норма неким моральным же образом мотивирована, «Чистая религиозная вера» как раз и выполняет роль мотивирующей составляющей в моральном мире личности. Это внутриморальная ценность, ориентир и идеал морали.

Данное утверждение может показаться достаточно неожиданным для отечественного кантоведения. Традиционно развивалось в наших работах представление, что этикотеология, рассматриваемая Кантом в «Критике практического разума», — это внутреннее противоречие в системе и одна из существеннейших ее слабостей. Безоговорочно принималась точка зрения Г. Гейне, что своими постулатами практического разума Кант оживляет умерщвленного было «Критикой чистого разума» бога. Даже и в последних по времени работах, посвященных этим вопросам, данная точка зрения все еще не преодолена. Так, Э. Ю. Соловьев во многих отношениях в новаторской книге относится к этикотеологии Канта как к «достаточно искусственной надстройке над основным этическим зданием»⁸. По-прежнему считается, что проблематика религиозного плана для философии морали Канта, по существу, чужда и привнесена на основании каких-то внешних для нее причин.

В противовес этому мнению я сделал попытку показать, что за постулатами практического разума скрываются понятия, в которых разрабатывается в плане философии истории идеал

морали как внутриморальный мотив, влекущий человека по пути утверждения все более морального мира, если не для себя, то для потомков. Постулаты имеют поэтому две ипостаси: они представляют проблематику «чистой моральной религии» как условия достижимости «царства целей», которое в качестве идеи «всемирно-гражданского *морального* общества»⁹ переходит в план философии истории как идеальное предельное состояние истории человечества.

Постулат «свободы воли» обычно никаких возражений не вызывал, чего не скажешь о двух других. Главными постулатами этикотеологического плана считались постулат бытия Бога и постулат бессмертия души.

Согласно «вере чистого разума» под Богом следует понимать человечество, мыслимое нами на всем протяжении его истории, то есть от реально имевшего место начала до бесконечного устремляющегося в будущую вечность «конца», который не наступит как актуальный момент времени, если человечество будет следовать своей человеческой сути-разуму, и особенно практическому разуму. Это понятие бога — трансцендентное ноуменальное понятие, ибо такое человечество никогда и никому не может быть дано как нечто целое, которое лишь мыслится в качестве такового умолостигаемым образом, трансформируясь в теологическую идею. (Вновь нелишне здесь повторить, что такой ноумен пуст как спекулятивно-теоретическое понятие и имеет объект только на практической почве нашего разума, а это есть почва философии морали, философии истории и философии религии).

Все атрибуты, которые традиционная теология и метафизика относят к Богу, приложимы к человечеству, понятому таким именно образом. *Всеведение* — один из таких атрибутов, если вечно продлится благоденствие науки. Уже сейчас иные библейские чудеса меркнут перед свершениями человечества, вооруженного научными знаниями, а мир стоит перед новой и еще более необычайной научной революцией, нежели уже пережитая и обжитая в XX веке. *Всемогущество*, тесно связанное со всеведением, уже сейчас затрудняет иной раз фантастов и футурологов: весьма часто феномен, предсказываемый ими в отдаленном будущем, в какой-то из лабораторий уже сконструирован, уже осуществлен в экспериментальных условиях. *Всеблагодать* мыслится прежде всего, поскольку без этого атрибута и сам его носитель. При тех возможностях, которыми богоподобное человечество обладает, из памяти его изглаживается понятие «преступления», а люди соревнуются в благородстве, благодать изливается не только на разумных существ, но и природу, превращенную в райские кущи. Даже *вселокальность* и *вневременность* можно отнести к таким образом понимаемому богу, поскольку, по крайней мере в сторону будущего, человечество бесконечно и безгранично, а как случай

«разумных существ вообще» оно в принципе не имеет ограничений ни в пространстве, ни во времени.

Человечество по самой своей сути не может быть удовлетворено настоящим, не может в принципе удовлетвориться наличным действительным опытом, безостановочно расширяя его за счет опыта возможного, не встречая на этом пути каких-либо непроходимых преград, поскольку мир вещей в себе — это «совокупность всего возможного опыта».

И. В. Гёте, вживаясь в эту идею кёнигсбергского мудреца, осуществил ее исследование средствами поэзии. В «Прологе на Небе» гётевского «Фауста» Мефистофель отмечает это вечное недовольство данным, привычным у Фауста как характернейшую черту человека:

И век ему с душой не будет сладу,
К чему бы поиски ни привели.

На что Господь самодовольно-покровительственно замечает:

Когда садовник сажит дерево,
Плод наперед известен садоводу¹⁰.

Человек так им и задуман при создании, чтобы не успокаивался он ни на одном своем достижении, а стремился все к новым, ко все более совершенным, ставя и достигая все более сложных, кажется подчас, невероятных и непосильных вершин. Создается у человека и иллюзия свободы и самостоятельности:

Кто ищет — вынужден блуждать,—

замечает Господь, снисходительно относясь к этим «блужданиям».

Но в том-то и дело, что если человек — это существо без преград в бытии, если абсолютно ничто не в состоянии удерживать его в любых мыслимых, и даже немислимых, границах, традиционное понятие Бога рушится: в таком мире ему не находится места. И единственное спасение для Бога — предстать самим человечеством, принять *Человекобожие* как спасительную форму.

Великая трагедия Гёте обнажает это противоречие между идеей всесильного, всемогущественного человечества и идеей Бога в традиционном теологическом смысле. И нечистая сила — Мефистофель — не может быть чем-то самостоятельным: это то, что есть в самом человеке, с чем вынужден он вести в самом себе беспощадную и нескончаемую войну, очищаясь от конечного брэнного довольства, от самоуспокоения. Желание остановиться и есть величайший грех. Не брэнное тело и ему соответствующая «животная» душа (па аристотелевское понятие опирается здесь Гёте, которому у Канта можно найти соответствие в понятии «инстинктивной» души) — главное в человеке. Суть человека — это его нетленная душа как опора и непрерывная ось бытия мира. Она не может быть поглощена «Адовой

пастью» небытия, не расточается, а возрастает во все новых и новых душах. Своей нетленной сущностью человек поселяется и живет в других людях, рождая в конечном счете единое человечество, приобретающее на этой основе атрибут бессмертия.

Я полагаю, что без «Религии в пределах только разума» не получила бы трагедия своего современного облика. Неслучайно «Пролог на Небе» появляется лишь в 1797—1800 годах. Комментаторы ссылаются на «Книгу Иова» из «Священного писания», но это лишь источник непосредственного сюжетного материала. «Пролог на Небе» свидетельствует об окончательном замысле всей великой философской трагедии, ключ к которому Гёте получил из рук Канта.

Постулат *бессмертия души*, важнейший из постулатов практического разума второй «Критики...», как раз и подразумевает, что человечество как целое бессмертно. Без принципа «*прогресса*, идущего в бесконечность» (4 (1), 455), где окажется возможным для каждой личности полное соответствие воли моральным законам, не может быть и *бессмертия души*. Но прогресс такой достигается лишь целым родом, а не отдельным человеком, который не в состоянии когда-либо и в будущем, а не только в настоящем достичь *святости*, представляющей собой «совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования» (4 (1), 455). Личность в душе своей ставит себя в такое положение, при котором «условие времени ничто», где открывается картина нескончаемого ряда поколений, взрастившего в себе ту святость, какую эта личность хотела бы видеть как в себе, так и в окружающих ее людях. Давая жизнь новому поколению, поколение отцов верит в это бесконечное будущее потомков. Веру эту может дать нам только разум, сам в себе находящий опору для своей вечности. Кант верит в то, что человечество никогда не утратит разума, неразумие не сможет его победить и вытеснить из сознания. Но если так, если разум вечен и бессмертен, нас ждет «царство целей», то идеальное состояние мира, которое предстает в «Критике чистого разума» как «трансцендентальный идеал» и которое Кант называет в трактате «О конце всех вещей» «естественным концом», то есть, пользуясь излюбленным у философа приемом оксюморона, нескончаемым концом мира. Конечно, угрожает ему «противоестественный» конец — исчезновение в небытии, растворение в неопределенности мира вещей в себе; но он угрожает лишь в том случае, если откажет человечеству разум. Только в случае такого затмения разума, которое очень маловероятно, ибо должно быть затмением всех и сразу, человечество оказалось бы перед концом до сих пор неуклонно идущего, в общем и целом, прогресса. Время человечества равно вечности.

Так через постулат *бессмертия души* мы снова приходим к идее божественного *всеединства*, к понятию об *этической общности*, относящемуся к «идеалу сообщества всех людей», к понятию «абсолютного этического целого, по отношению к которому всякое частное общество есть не более как представление или схема...»¹¹.

Возвращаясь к названию этого параграфа, можно сказать, что «создание такой общности как *царство божье*, предпринимается людьми», ибо «желание всех благомыслящих людей таково», пишет Кант: «Да придет царство божье, да будет воля его на земле»¹². Слово, правда, еще, кажется, не произнесено, и термина *Человекобожие* Кант не употребил. Но оно просится на уста, и такие читатели кёнигсбергского философа, как Вл. Соловьев или Н. Бердяев, его произносят за Канта.

«...от зверочеловечества к богочеловечеству...»

(Вл. Соловьев).

Если Кант в своем мировидении идет от морали, то Вл. Соловьев — от религии: «Религия... есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность только безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит»¹³.

Видя в Канте одну из вершин духовного развития Запада, Вл. Соловьев так определяет «общий великий смысл западной цивилизации»: «Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»¹⁴. В «Оправдании добра» он сформулировал и определил одним словом глубинный смысл философско-религиозных идей великого кёнигсбержца: «Человекобожие», «человекобог»¹⁵. Весь пафос полемики направил он против этой *невозможной*, с его точки зрения, идеи, находя аргументы в собственной теории эволюции, отличной от Кантовой. Прочтение Вл. Соловьевым «Религии в пределах только разума» было столь пронизательно точным, что заставляет восхищаться современным читателя. Несмотря на завуалированный, затуманенный смысл Кантовых рассуждений, зачастую отлитый в специфическую кантовскую форму иронии, русский философ делает совершенно определенным, формулируя его с предельной ясностью.

Истоки идеи «человекобожия» Вл. Соловьев усматривает еще в античности: «В Греции и Риме (природное или языческое) человечество дошло до своего предела — до утверждения своего безусловного божественного значения: в прекрасной чувственной форме и умозрительной идее — у эллинов, в прак-

тическом разуме, воле или власти — у римлян. Явилась идея абсолютного человека, или *человекобога*»¹⁶. Однако теоретическую разработку она получила только у Канта, и именно с Кантом ведет он свою дискуссию.

Если последний усматривает в природе человека, для которой характерен прежде всего практический разум, суть которого представляет мораль (=социальности), божественное начало и, следовательно, возможность исторического развития этого начала до идеального состояния, то первый решительно против какого-либо отождествления природы человека и божественной природы. Он протестует против Кантовой интерпретации новозаветного образа Христа, для которого сын божий есть только «олицетворенная идея доброго принципа» и «идеал морального совершенства»¹⁷. Ведь Кант, отвергая какие бы то ни было чудеса, утверждает, что «первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда нужно искать в нас самих (хотя мы и обычные люди)»¹⁸, с чем русский идеалист решительно не может согласиться. Он пишет: «Богочеловек отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал осуществленный.» — И продолжает: «Если историческое лицо, известное нам из книг Нового завета, не было явление богочеловека, или осуществленного «идеала», по Кантовой терминологии, то оно могло быть только естественным произведением исторической эволюции...»¹⁹. Но именно это-то и не может быть им принято. Вл. Соловьев утверждает по этому поводу следующее: «...свойства духовного человека — человека не совершенствующегося только, а *совершенного*, или богочеловека, — не могут быть выведены из свойств и состояний природно-человеческих, и, следовательно, Царство Божье не может быть понято как следствие непрерывного развития мира чисто-человеческого, — *богочеловек не может быть понято как человекобог...*»²⁰. Слово найдено, и расхождение сформулировано беспощадно точно и кратко.

Он решительно не принимает принципа, согласно которому высшие формы происходят из низших: это напоминает творение из ничего, что абсолютно нелепо. «Какой-нибудь каннибал сам по себе немногим выше обезьяны, — пишет Соловьев, — но все дело в том, что он не представляет законченного человеческого типа и что непрерывные ряды *совершенствующихся* поколений ведут от этого каннибала к Платону и Гёте, тогда как обезьяна, пока она обезьяна, существенно *не совершенствуется*»²¹. Согласно Вл. Соловьеву, тут нужно отличать порядок явления от порядка сущего. Высшие, более совершенные состояния бытия существуют (в метафизическом смысле) ранее низших, но проявиться для нас они могут, напротив, позднее последних: *post hoc non est propter hoc*.

Кант в этом плане, мне кажется, ближе к современным и метафизическим, и научным принципам и концепциям. Согласно

телеологическому методу, развитому кёнигсбергским мудрецом и положившему начало идеям диалектики в философии Нового времени, в системах с целью дело, конечно же, обстоит так, что целое в значительно большей мере детерминирует части, нежели части детерминируют целое, система детерминирует элементы, высшее — низшее... Однако в природном мире эти системы должны были однажды появиться. Предполагать их изначальное и вечное существование — именно это есть антинаучная нелепость. Как же возможно их появление?

Ответ Канта, на мой взгляд, неожиданно современен: они, эти системы с целью, есть плод случая, результат случайного состояния природных процессов. Видимо (это, правда, особая и трудная проблема в области интерпретации системы критического трансцендентализма, нуждающаяся в специальном обстоятельном анализе и обсуждении), в лице этого великого философа мы имеем предшественника тех идей, которые развиваются в наше время Нобелевским лауреатом Ильей Пригожиным²². У Канта нет понятий «диссипативная система», «точка бифуркации», но есть близкое понятие «телеологического акта», имеющего место в ситуации сложного, подчас противоречивого, стечения разнообразных сил, заключающегося в самоорганизации. Принципиальная открытость мира явлений в сторону мира вещей в себе дает возможность созидать «телеологические» ситуации.

Такой способ рассуждения решительно претит душе русского философа, он настаивает, что «человеческая жизнь должна быть внутренне собрана, объединена и освящена действием Божиим и превращена таким образом в жизнь богочеловеческую. И сущность дела, и принцип благочестия требуют при этом, чтобы процесс перерождения начинался сверху, от Бога, чтобы его основание было действием благодати, а не естественной воли человеческой, отдельно взятой, — требуется, чтобы процесс был *богочеловеческим*, а не *человекобожеским*»²³.

Однако же для дела воплощения «богочеловечества» нам не обойтись без того, что для этого делает западная цивилизация. Нельзя все дело возложить на Бога, а самим сложить руки и ждать снисхождения благодати с небес. Вл. Соловьев убедительно доказывает эту мысль в «Чтениях о Богочеловечестве», возвращается к ней не раз и в других местах. По сути дела, получается так, что путь богочеловеческий распадается на два этапа и предполагает этап человекобожеский в качестве подготовительного. «Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит», — говорит он в «Третьей речи в память Достоевского»²⁴. От качества делателя зависит самый «предмет дела», и если делатель замахнулся на богочеловечество как на свой предмет, который он должен сотворить из себя самого, то сам

он, этот делатель, должен вначале подготовить необходимые для дела качества. Без этого «невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления»²⁵.

Вот это «исцеление» как дело рук человека и провозглашено было Кантом, восставшим против «несовершеннолетия» человека, в котором тот находится «по своей собственной вине», потому что на деле не человек зависит от чего- и кого-либо, в том числе и от природы, а, в конечном счете,— природа от человека. Поэтому, исцеляя себя, человек обязан исцелить и природу. И. Кант исходит из того, что природа — это антропоморфизированная часть мира вещей в себе. В этом пункте, оказывается, Вл. Соловьев и И. Кант стоят заедино. Ведь «...истина человека,— заявляет Вл. Соловьев,— состоит в том, чтобы не отделять себя ото всего, а чтобы быть вместе со всем»²⁶. Оказывается, в том, что действительно практически важно для человечества, оба мыслителя полностью согласны.

Различие между ними здесь чисто формально: оно в перестановке корней сложного слова: человек-о-бог или бог-о-человек? Вл. Соловьев ставит на первое место бога: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и *богоматериальный*»²⁷. Кант сформулировал бы эту мысль противоположно: процесс всемирного совершенствования, будучи человекобожеским, необходимо есть и *человекоматериальный*.

Но как же велико это различие с философской точки зрения!

* * *

И тут встает совершенно естественный вопрос: для существования Богочеловечества нужно Человекобожие, но нужно ли в таком случае само Богочеловечество? Не оказывается ли этот второй акт излишним? Ведь еще до акта вочеловечения Бога, до боговоплощения должно человечество достичь такого состояния, чтобы быть достойным божественности, должен быть пройден процесс уподобления человека Богу. Неужели этот процесс служит лишь как бы подготовкой для главного действия, ради которого все в мире и затеяно: для вселения Бога в достойное его божественных ипостасей жилище? Но именно этот акт вселения Бога из своих трансцендентных высей в обожествленное человечество и оказывается, по существу, ненужным, вторичным. Ведь дело уже сделано: Человек стал безграничным в своих способностях, сам в состоянии справиться с любой своей нуждой и в этом отношении сравнялся с самим Бо-

гом. А пользоваться плодами чужого труда, да еще лишившись возможности отплатить благодарностью, ибо чем же сможет отплатить Бог всемогущему Человечеству, недостойно Бога.

Все-таки действительно прав Дмитрий Мережковский, и приходится блуждать между двумя полюсами: или Бог без мира, или мир без Бога.

¹ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал//В. С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1. Мысль, 1988. С. 594—595.

² Кант И. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Aufl. Königsberg: Fr. Nicolovius, 1794. S. 146.

³ См.: Кант. И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 172, 173.

⁴ (3, 95; В XXX).

⁵ (3, 92; В XXV).

⁶ (3, 96; В XXXI).

⁷ Бердяев Н. Философия свободы//Н. Бердяев. Соч. М.: Правда, 1989. С. 39.

⁸ Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 42.

⁹ Кант И. Трактаты и письма... С. 276.

¹⁰ Гёте И. В. Фауст. Пер. Б. Пастернака//И. В. Гёте. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1976. С. 17.

¹¹ Кант И. Трактаты и письма... С. 165.

¹² Там же. С. 222, 170.

¹³ Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5.

¹⁴ Там же. С. 15.

¹⁵ Соловьев Вл. Оправдание добра//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 273, 277, 279, 513...

¹⁶ Там же. С. 271.

¹⁷ Кант И. Трактаты... С. 128, 129.

¹⁸ Там же. С. 132.

¹⁹ Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 277.

²⁰ Там же. С. 273.

²¹ Там же.

²² См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

²³ Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 513.

²⁴ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. Третья речь//Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 309.

²⁵ Там же. С. 311.

²⁶ Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 259.

²⁷ Там же. С. 267.

В. Д. ШМЕЛЕВ

(Уральская лесотехническая академия)

И. Кант и Л. Н. Толстой об истинах религии

Древние мудрецы когда-то утверждали, что нельзя входить дважды в одну и ту же реку. Мы же, как бы наперекор им, постоянно припадаем к одному и тому же живительному источнику — к предшествующей философской мысли, черпая в ней силы для преодоления трудностей нашей сложной жизни. При-