

Софийная эстетика русского космизма

Софийная эстетика, софийное восприятие красоты мира как Премудрости Божией, предполагает тот теокосмический взгляд на мир, который столь характерен для философии Русского космизма. В Русском космизме понятие «космос» рассматривается, прежде всего, в древнегреческом смысле понимания Космоса как высшего порядка, гармонии и красоты, проявленной в Божественном устройстве мира. По преданию Пифагор был первым, кто «космосом», или «красотой мироустройства», назвал само мироздание, исполненное мудрой красоты. В этом смысле русский космизм, вслед за греками, всегда есть космософия, где Космос постигается через Софию, а София через Космос. Так понимает мир и В.С.Соловьев, и П.А.Флоренский, и Н.А.Бердяев, и С.Н.Булгаков, и многие другие русские философы и мыслители.

Н.А.Бердяев пишет, что для этого направления характерно то, что можно было бы назвать «космической ориентацией религиозной мысли. Софиология связана с космической ориентацией. Это восходит к идее преображения и обожения тварного мира. Можно было бы сказать, что ставилась проблема о примате Софии или Логоса, космоса или личности»¹.

Для С.Н.Булгакова основной задачей, исчерпывающей и абсолютной, по сравнению с которой все остальные программы кажутся упрощенными, является: «Поставить умную красоту в центре жизни». А это и есть Православие, которое первым долгом выражается в «богослужении, которое нужно понимать как служение умной красоте, как переживание небесной красоты, как теургически пресуществленную жизнь». И отсюда стремление видеть освященным все, до

государства включительно, которое должно быть не «кесаревым», а «царским-миропомазанным». Отсюда и русский аскетизм, всегда исходящий из мотива «явить на земле Царство Божие». Русское подвижничество «не отрицает мира, но все объекает; символом его является икона Богородицы на нивах (осевающей сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского». «В иерархии ценностей красоте принадлежит высшее место: она есть явление Духа Святого — внешнее выражение Отчего Слова». Красота есть Святой Дух, ибо вся тварь преобразится только под влиянием действия Св. Духа, преображающего ее².

Наиболее объемлющий смысл, который можно вложить в понятие «русский космизм», связан с таким расширением данного понятия, когда вся отечественная культура выступает как культура космическая. Русский космизм — это фундаментальное мировоззрение, выработанное за время тысячелетней истории становления нашего государства, под влиянием российских духовных и прежде всего православных ценностей, результат осмысления этих ценностей в русской философии и отражения их в искусстве и науке. В определении «русского космизма» необходимо исходить из двух его существенных сторон, первая из которых связана с богословской проблемой отношения Творца и творения (Бога и мира), в рамках которой проводится различие между Абсолютным началом, человеком и космосом. Вторая сторона связана с тем, что центральным ядром отечественной философии является концепция «всеединства», из которой вытекают практически все другие построения отечественных мыслителей,

Русский космизм — это тысячелетняя отработка в российской метакультуре мировоззрения живого нравственного Всеединства человека, Человечества и Вселенной в их отношении к Творцу и творению³. Под космизмом обычно понимается представление о живом взаимосвязанном мире или, по-древнегречески, космосе. Такое представление существует в любой культуре, поскольку именно с него начинается «культ» (почитание) природного, божественного или антропоморфного космоса, в ходе исторического развития создающего культуру. Русский космизм, являясь неотъемлемой частью Мирового космизма, в то же время несет на себе печать национального гения русского народа, что нашло конкретное выражение в отечественных культурных реалиях: православной религии, русской религиозной философии, отечественном искусстве, науке, всем укладе народного быта и государственного устройства.

В.В.Зеньковский в «Основах христианской философии» пишет о значении «светлого космизма», столь глубоко свойственного христианству и не угасшем лишь в Православии: не пантеизм, а именно

космизм, как утверждение подлинной, хотя и не самобытной, реальности мира в Боге, тот первичный космизм, который был изначально присущ христианству⁴.

В восьмидесятых-девяностых годах прошлого, двадцатого, века в отечественной литературе первоначально преобладала «узкая» трактовка понятия «русский космизм» как естественнонаучной школы «русских космистов» (Н.Ф.Федоров, К.Э.Циолковский, В.И.Вернадский, А.Л.Чижевский и т.д.). Однако с изменением общественных перспектив, с укреплением позиций православной культуры все большее значение начинает приобретать широкая трактовка русского космизма как социокультурного феномена, включающая указанное «узкое» понимание в качестве своего частного случая, наряду с такими направлениями отечественного космизма, как: «религиозно-философский», «поэтически-художественный», «эстетический», «музыкально-мистический», «экзистенциально-эсхатологический», «проективный, или активно-эволюционный» и, наконец, «естественнонаучный» космизм.

При «широкой» трактовке, исходящей из древнегреческого понятия космоса как живого мироздания, русский космизм отождествляют с теми аспектами отечественной культуры, в которых наряду с проблематикой «человек-космос», или антропокосмизм, отражается и теоантропокосмическое видение мира. Это существенно расширяет предметное поле понятия «русский космизм» вплоть до совмещения его со всей отечественной культурой — культурой по преимуществу «космической», воплощенной в конкретных формах ее проявления: православной религии, русской религиозной философии, отечественных науке и искусстве, задающих каждая по-своему определенный образ или картину мира.

При такой «широкой» трактовке предметным полем «русского космизма» становится представление о мире, нашедшее воплощение во всех формах отечественной культуры в качестве: веры в догматы — в религии, картины мира — в философии, модели (или концепции) мира — в науке, образа мира — в искусстве. При обращении к национальным образам мира, задаваемым отечественным искусством, мы можем обнаружить многообразие «космических тем, элементов, мотивов, гармоний, которые в своей совокупности образуют, характерный космический взгляд на мир»⁵.

Русский космизм — это тот «новый взгляд» из глубины веков, о котором Н.А.Бердяев писал как о «православном космизме». «В русском православии есть три струи, которые то сливаются, то текут в противоположных направлениях. Есть струя аскетически-монашеская, опирающаяся на древневосточную аскетическую литературу, на

«Добротолюбие»... Есть в русском христианстве и другая струя, тоже истекающая из глубины православия. С ней связано православное освящение жизни, теофания в мире, узрение Божьей Премудрости в тварном мире, преображение твари, Воскресение. Это есть православный космизм, чуждый западному христианству. В образе св. Серафима явлена новая космическая святость. Своеобразный космизм свойствен нашему народному религиозному типу, и он восходит еще к русскому язычеству. С этим связан особый культ Божьей Матери, неприметно переходящий в культ русской земли и с ним сливающийся... Но есть еще третья струя в православии, не менее характерная и важная, это струя антропологически-эсхатологическая, связанная с проблемой о человеке, о его предназначении в мире, о судьбе и оправданности культуры, о Царстве Божьем. С этим направлением связаны историко-социальные мотивы русской религиозной мысли. И она также принадлежит русскому христианству, русской муке о человеческой судьбе, о конце вещей»⁶.

Русский космизм как мировоззрение нового видения мира, с одной стороны, претендует на роль фундаментального мировоззрения третьего тысячелетия, на роль того нового слова, которое Россия призвана сказать всему миру; с другой стороны — это завет наших предков, передаваемый из глубины веков о том, как человек должен относиться к Божьему миру, к Космосу.

Изначальной онтологической посылкой Русского космизма, русского мировоззрения, восходящего к истокам древнерусской христианской образованности, является учение Отцов Церкви об отношении Творца и Его творения, или Космоса, как живого организма, находящегося в непрестанном взаимодействии с Творцом, и о месте человека в этом отношении. Такое теоантропокосмическое учение, предполагающее «внемирность Бога», не исключает и «живое присутствие Бога в мире», ибо в этом сама суть христианства: истинное и вечное Богочеловечество Иисуса Христа, соединяет в себе две природы, Божественную и человеческую.

Философскими основаниями Русского космизма являются: в онтологии — концепции всеединства и иерархической структуры бытия, получившие основательную проработку в трудах В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Л.П.Карсавина, П.А.Флоренского, В.В.Зеньковского и других; и в гносеологии — «живознание» И.В.Киреевского и А.С.Хомякова, «цельное знание» В.С.Соловьева, «цельное мировоззрение» П.А.Флоренского. Онтологические и гносеологические основания Русского космизма совпадают, в какой-то мере, с Мировым космизмом, но этим не исчерпываются, ибо в Рус-

ском космизме мир рассматривается не только в его наличной данности, но и с точки зрения долженствующего быть, с точки зрения его теoантропокосмического развития через Человека, и отношения к высшему идеалу, Творцу и творению. К истории, считает такой русский космист, как Н.Ф.Федоров, нужно относиться не «объективно», т.е. безучастно, и не «субъективно», т.е. с внутренним лишь сочувствием, а «проективно», т.е. превращая знание в «проект лучшего мира». Это позволяет говорить о «телеологических» основаниях Русского космизма.

Задача человека состоит в том, указывал Федоров, чтобы в нем не осталось ничего животного, т.е. бессознательного; все даровое мы должны постепенно заменить трудовым, все бессознательное — сознательным, все механически—фатально совершающееся — целесообразным, волевым, добровольным. Необходимо, наконец, найти потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней.

Заслуга в разработке телеологических оснований Русского космизма в значительной мере принадлежит Н.Ф.Федорову с его проектом «Общего дела», С.Н.Булгакову с его учением о «Богочеловечестве» и И.А.Ильину с его принципом «Воли к духовности». Телеологические основания предполагают субъекта целеполагания, человека, который своим действием в мире определяет ход исторического процесса. Так история космоса переходит в историю человеческого сообщества, целенаправленное движение которого возможно только в христианской культуре. Сердцевину христианской культуры образует христианская антропология, как культура раскрытия Богочеловеческого достоинства христианской личности.

Вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека, является для С.Н.Булгакова «центральной проблемой софиологии». Другими словами, софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром — в человеке и через человека»⁷. Согласно учению о Богочеловечестве «тварный мир соединен с миром божественным». В божественной Премудрости небо преклонилось (спустилось) на землю. Мир существует не только в себе, но и в Боге, и Бог пребывает не только на Небе, но и на земле — в мире и в человеке. Богочеловечество есть догматический призыв как к духовной аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира.

В первом, на отечественной почве, систематическом изложении философских оснований русской философии, предпринятом В.С.Соловьевым, человек рассматривается в общей связи всего сущего как центр мироздания, как «связующее звено» между миром божественным и природным. В глубине человеческого бытия Соловьев усматривает «Вечного субъекта», «Вечного человека», «Идеального человека», который в отличие от «человека как явление», являющегося временным и преходящим фактором, предстает как сущность — вечная и всеобъемлющая.

В.С.Соловьев, конкретизируя значение человека в общей связи истинно сущего, как связующего звена между божественным и природным, различает в божественном существе Христа двуединство: производящее, собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и произведенное — София, которая в этом контексте относится уже к началу человечества, идеальному или нормальному человеку. Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть Человек, или второй Адам. Тогда «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе». Произведенное единство этого мира — «центр мира и вместе с тем окружность Божества», есть таким образом для Соловьева Человечество, Человек как вечный Субъект, воспринимающий вечное действие Божие. «Вечный человек», в отличие от человека как явления, являющегося временным и преходящим фактором, «Идеальный человек» как сущность — необходимо вечен и всеобъемлющ. «Универсальный или абсолютный Человек» — это не только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а и универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно.

Каждое человеческое существо, пишет Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», существенно и действительно коренится и участвует в универсальном и абсолютном человеке; все человеческие элементы образуют цельный, вместе с тем универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище безусловно универсального и безусловно индивидуального организма живого Логоса — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Признавая, что каждый действительный человек своей глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, Соловьев придает Человеку онтологический статус «конкретного единства всех начал», «вечного и особенного существа», необходимого и незаменимого звена в абсолютном целом, существованием свойством которого является «человеческая свобода и челове-

ческое бессмертие»⁸. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (хотя бы в сознании) в область бытия абсолютного. Человек, воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по физическому происхождению и существованию неразрывно связанный с природой внешнего мира, является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором Вселенной.

Здесь онтология у Соловьева окончательно переходит в антропологию, ибо человек вводится в самую сердцевину бытия мира. Как «образ Божий» человек имеет в себе наряду со стихиями материального бытия, связывающими его с миром природным, и идеальное сознание всеединства, связывающего его с Богом. Как «подобие Божие» он «свободен восхотеть» иметь ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, — которую имеет и Бог, то есть «может от себя восхотеть быть как Бог». Первоначально человек и имеет эту сущность от Бога, однако в силу своей беспредельности он не довольствуется этим пассивным единством — «он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее». Для того, чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога.

Соловьев, описывая последствия отпадения человека от Бога как мировую бытийную драму, выводящую человека из Софийного мира и погружающую в мир Хаоса, как бы развертывает перед нами картину демиургического восстания против божественного начала всеединства. В результате человек подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от него, лишь поскольку имел противовес в Божественном начале, — вместо господствующего центра в природном мире человек становится одним из множества природных существ, вместо средоточия «всего» становится только «фактом». Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своей душой всю природу и жил с ней одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чуждом и враждебном мире. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи, и этой связью, или идеей всеединства, определялось все содержание его сознания, то теперь человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира — софийность мира сознания превращается в хаос.

Таким образом, связав онтологию с антропологией, Соловьев указывает и «окончательный смысл мирового порядка» как «полноту бытия в форме всеединства», достижение которой есть процесс Бо-

гочеловеческий. Космический процесс в природе материальной, пишет Соловьев, оканчивается рождением натурального человека, а следующий за ним исторический процесс подготавливает рождение человека духовного. Процесс этого рождения медленен и труден потому, что он осуществляется не иначе как на основе «свободного акта любви к Богу», точнее, длинным рядом свободных актов «восставшее множество должно примириться с собой и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма». Для содействия этому процессу Божественный Логос «нисходит в поток явлений и, воплощаясь в лице Иисуса Христа, из центра вечности делается центром истории». Этот акт любви, дающий совершенное соединение Бога и человека, — начало нового единства, которое должно быть достигнуто как результат свободного дела и двойного подвига — «самоотвержение божеского и человеческого». Божественное начало здесь «нисходит, унижает себя, принимает зрак раба», воспринимает границы человеческого сознания — ощущает их актуально как свои в этот момент, — и это «самоограничение Божества во Христе освобождает Его человечество», позволяя его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала как внутреннего блага. Так богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями, «как Бог свободно отрекается от славы Божией, и тем самым как человек получает возможность достичь этой славы Божией». Плодом духовного подвига является «воскресение во плоти», освобожденной от вещественной непроницаемости и тяжести, — «преображенной», способной служить «прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом воскресшего богочеловека».

Богочеловек, как существо индивидуальное и вместе с тем универсальное, обнимает собой «все возрожденное, духовное человечество» и наличествует во всех областях мира в той мере, в какой в них осуществляется единство блага, истины и красоты, или воплощается софиокосмизм. Это тесное единение Бога с миром и установление в мире совершенной гармонии, пишет Соловьев, возможно не иначе как на основе взаимной любви между Богом и существами, способными к «добровольному соединению с Богом» — свободными, разумными и стремящимися к совершенству. Поскольку человек вступает на этот путь, он приобщается к делу воскресшего Христа Богочеловека, так как сочетание трех начал — божеского, человеческого и природного, — совершившееся в лице духовного человека Иисуса Христа единично, должно совершиться «собираательно в одухотворенном через Него человечестве», образующим единый богочеловеческий организм, или Софию.

Действующей силой исторического процесса в философии всеединства Соловьева и всей последовавшей за ним русской философии является София как одновременно и душа мира, и идеальное человечество — богочеловечество. Интуиция целостного видения мира, центром которого является человек, приводит философов всеединства к попыткам построения религиозного, а затем и христианского мировоззрения. Это мировоззрение, опирающееся на учение о богочеловечестве, нашло конкретную разработку в первую очередь у прямых последователей Соловьева князей С.Н.Трубецкого («Соборное сознание») и Е.Н.Трубецкого («Безусловное сознание»), затем у С.Н.Булгакова («Учение о Богочеловечестве») и у таких философов, как П.А.Флоренский («Конкретная метафизика»), Л.П.Карсавин («Разумная вера»), Н.О.Лосский («Интуиция мира как органического целого») и др.

Развитие целостного подхода к человечеству как единому общечеловеческому организму приводит Соловьева к социальной проблематике, которая оказывается неразрывно связанной как с онтологией, так и антропологией. В этой связи о русской философской софийной антропологии необходимо говорить как об антропологии социально-философской.

Согласно Соловьеву единый общечеловеческий организм должен пройти три стадии своего развития⁹. На первой стадии все сферы и степени бытия этого организма находятся в безразличии или смешении, не имея отдельного бытия как самостоятельные, существуют лишь потенциально, связанные, подавленные элементом единства, подчинены этому внешнему, механическому для них единству. На второй стадии все элементы, низшие по отношению к высшему элементу единства, стремясь к безусловной свободе развития, безразлично восстают как против высшего начала, отрицают его, так и пытаются утвердить себя по отношению ко всем элементам, отрицают и их, так что за общей борьбой низших элементов против высшего следует необходимо междоусобная борьба в среде самых низших — война всех против всех. Связующее единство всех частей на второй стадии проявляется лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целью на третьей стадии. В третьей, совершенной фазе развития все элементы образуют внутреннее органическое единство, связаны между собой по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности.

Если первая стадия характеризуется единством по принуждению, а третья — тем же единством, но по согласию, то мы находимся в переходной стадии всеобщей борьбы, выход из которой состоит в том, чтобы прийти к согласию с высшими началами.

Накладывая этот метафорический образ на историю развития человечества, Соловьев считает, что западная цивилизация, характерной особенностью которой является «экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества», представляет только второй, переходный этап, за которым должен последовать третий — этап синтеза. Синтез — это не простое безусловное равенство всех сфер и степеней, так как они не равны, но равноценны, т.е. каждая из них одинаково необходима для всецелой полноты организма, хотя в функциональном, а следовательно, и целеполагающем значении они различны: цель, как таковая, определяется только высшей степенью, средства же — вместе с низшими. Синтез, или внутреннее свободное соединение, есть жизнь цельная, т.е. такая, в которой каждый и все вместе, вступая в общение с вечно и истинно сущим, с живым мирозданием Космоса в его высших проявлениях, через свободное волеизлияние подчиняются всеединому началу и средоточию. Все сферы (творчество, знание и практическая деятельность) и степени (абсолютная, формальная и материальная) общечеловеческого существования в этом окончательном фазисе исторического развития должны будут организовать «органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах». Истинная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу — цельной жизни, соединяющей в единстве цельное творчество, цельное знание, цельное общество.

Только такая жизнь, считает Соловьев, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелостности совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем человеческим потребностям чувства, мышления и воли, включая и высшие их проявления, и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской культурой высшего блага. В рамках этой схемы вопрос о цели человеческого существования решается Соловьевым как о всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с ней свою личную волю.

Идея целостного восприятия человеческого существа как общечеловеческого организма, укорененного в бесконечной божественной сущности, как бы дальнейшее развитие получила в софийной философии «Общего Дела» Н.Ф.Федорова. Для Федорова стало характерным рассматривать мир не только в его наличной данности и возможности его познания, но и с точки зрения «долженствующего быть», с точки зрения его развития и отношения к творческому идеалу красоты.

После знакомства с работами Федорова Соловьев задается этим вопросом и пытается найти решение в «смысле любви» как силе, созидающей бессмертие. Настоящей задачей любви, «истинно перерождающей и обожествляющей», является действительное увековечивание любимого существа, действительное избавление его от смерти и тления и окончательное перерождение в красоте. «Смысл» любви связан не только с индивидуальным «преображением», «подвигом духовно—физическим и богочеловеческим», но и с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем. Для обозначения принципа любви, на котором должны строиться отношения индивидуальных членов общества друг с другом, с ближайшей социальной средой, с народом, человечеством и, наконец, со всем Космосом, Соловьев вводит термин *сизигия* (сочетание — мы предпочитаем говорить в подобном случае о синархии), под которой он понимает любовное отношение к «социальной и всемирной среде как к действительному живому существу», не сливаясь с ним до безразличия, а находясь в тесном и полном взаимодействии¹⁰. По Соловьеву, исторический процесс, несомненно, совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне—индивидуалистические), все более и более приближаясь к объединению всего человечества как солидарного целого.

Сизигия, по мысли Соловьева, — это соединение активного личного начала со всеединой идеей, воплощение которой в обществе составляет смысл исторического процесса и в природе — смысл космического процесса. По мере того, как всеединая идея действительно осуществляется через становление индивидов, сглаживаются формы ложного разделения и непроницаемости существ в пространстве и времени.

Сознательная человеческая деятельность, определяемая идеей всемирной сизигии и имеющая цель воплотить всеединый идеал, производит и освобождает реальные «духовно—телесные токи», которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воп-

лощают в ней «образы всеединства — живые и вечные подобия абсолютной человечности». Так задача и смысл индивидуальной любви перерастает проблему «двоих», человека и его дополнительного «другого», и превращается в проблему человека и вселенной. Ибо спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, «единичный человек может только сообща или со всеми вместе». Тезис о том, что перерождение человека (которое и есть задача половой любви) неразрывно связано с перерождением Вселенной, с развитием всемирной жизни в полнейшем единстве всех, — отстаивает и Б.П.Вышеславцев в своем известном труде «Этика преображенного эроса».

Согласно В.С.Соловьеву, космический процесс переходит в исторический. История, по существу, имеет в основе своей то же начало, что и жизнь космоса, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия. Это есть по своей сути богочеловеческий процесс, который в человеке получает новое развитие как «сверхчеловека», «богочеловека»; «космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного».

Действующей силой исторического процесса является для Соловьева София как «идеальное человечество», «богочеловечество». Этот процесс неуклонно и необходимо ведет к торжеству добра, нравственности, т.е. к воплощению идеи всеединства в мире, а конец всемирной истории — это Царство Божие, всецелое соединение становящегося Абсолюта с Первоначалом.

Самобытная русская философия, укорененная в тысячелетней христианской культуре, во всех своих основаниях восходит к архетипу всеединства, который В.С.Соловьевым мыслится в онтологии как «положительное Всеединство» и в гносеологии как «цельное знание» — «познанию через веру». Архетип всеединства не только мыслится Соловьевым, но и экстатически переживается в образе Софии, Божественной Премудрости, Вечной Женственности, — как субъективной основе всеединства. София — это не только «Великое, царственное и женственное Существо», но и «истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной». В учении о Софии архетип всеединства нашел свое наиболее полное выражение, ибо Соловьев, связав метафизику антропологией, указал «окончательный смысл мирового порядка и завершение всеобщей истории» через осуществление «целостности человечества», обнимающей сверх наличной части человечества и его отошедшую и грядущую части, в действительном его исцеле-

нии и освобождении от законов тления и смерти. Для Соловьева «цель человеческого существования» определилась как образование «всецелой общечеловеческой организации», в форме цельного творчества, знания и общества, а объективная нравственность — в сознательном и свободном следовании этой общей цели, отождествляя с ней свою личную волю.

Носителем цельной жизни в человечестве может быть, по мнению В.С.Соловьева, и здесь он полностью согласен и со славянофилами, и с Ф.М.Достоевским, сначала только народ русский (первоначально через более узкий союз, братство, общество в среде русского народа). Ибо от такого народа требуется свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется всецелая вера в положительную действительность высшего мира. А эти свойства, по мнению Соловьева, несомненно принадлежат характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа, призванного «сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству» через соединение его с всецелым космическим началом. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает «высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности» (получившего в русском космизме название принципа соборности), только она, считает Соловьев, может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли, включая и высшие их проявления, и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой высшего блага.

Но что данному конкретному человеку до «высшего блага» всех, когда он со всей своей неповторимой индивидуальностью, со всем своим внутренним космосом души — смертен; о каком благе может идти речь, если микрокосм — человек, равнозначный макрокосму, подвержен разрушению в силу самих законов большого Космоса? — Так ставит вопрос Н.Ф.Федоров и все многочисленные его последователи.

Жизнь наша, пишет Федоров в «Философии Общего дела», вовсе не наша: она отъемлема, отчуждаема, смертна; мы ее получили от своих отцов, которые в таком же долгу у своих родителей; рождение — только передача долга, а не его уплата. Поэтому исход из мертвой петли один: регуляция природы, овладение ею, но не ради корыстолюбия, властолюбия или ученого тщеславия, а ради всеобщего, включающего в себя человека и природу, спасения. Род человеческий, ос-

таваясь в розни, не объединяясь в труде познания слепой силы и подчиняясь ей, естественным путем придет к вырождению и вымиранию. Если же объединение в Общем деле состоится, в таком случае, считает Федоров, и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращением слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех поколений. Общее дело Федорова — это соединение всех сил всех людей планеты в сознательном и нравственном деле управления слепыми силами природы, в деле преодоления разрушения и самой смерти. Преодоление смерти путем регуляции природы впервые ставится в истории философии как единственная достойная сознательного существа цель, ради которой только и может произойти объединение человечества.

Необходимо, согласно Н.Ф.Федорову, воспрепятствовать процессу разрушения и смерти путем регуляции природы, ибо недостойно нравственных существ быть орудием, подвластным слепой силе природы, и тем самым сделаться «сознательным орудием взаимного истребления (борьбы) и вытеснения (смерти)». Но дело человеческое не исчерпывается завоеванием бессмертия только для живущих; сыны Человеческие, «Божией помощью и силой универсального Знания и объединенной Воли», ставшие бессмертными сами, не в праве оставить в плену у смерти тех, кто дал им жизнь, — своих отцов, предков. Восстановление жизни, воскрешение — вот высший нравственный долг сынов Человеческих. «Христос есть Воскреситель», первый «Победитель смерти», и неперемненное условие спасения, уподобление Спасителю, должно выражаться, по глубокому убеждению Федорова, не только в вере в возможность преодоления смерти, хотя бы в данном конкретном случае, но и в самом Деле Спасения.

Регуляция природы, считает Федоров, должна обеспечить всему человечеству удовлетворение его «насуточных» потребностей. В этом ее отличие от мануфактурно-промышленного строя современного общества, к которому Федоров в равной степени относит и капитализм, и социализм, идеал которых состоит в непрерывном расширении материальных потребностей и их ненасытного удовлетворения путем накопления «невообразимых богатств», в которых безжалостное и необдуманное расхищение природы вызвано погоней за ненужным и излишним. Регуляция, считает Федоров, отбрасывая все излишнее, обеспечивает лишь необходимым, но не только для всех (о чем мечтает и социализм), но и без ущерба для природы (о чем забывает социализм и капитализм в погоне за несущественным). Только одна регуляция природы способна решить радикально социальный

вопрос с его материальной стороны, стороны в нем не единственной и даже не главной, считает Федоров, и тем самым оказывается «впереди» многих современных программ «спасения отечества» от хаоса распада (распада, происходящего буквально во всех сферах государственного организма). Федоров убежден, что никакими «общественными и экономическими перестройками» судьбу человека улучшить нельзя (т.е. во всем существенном): зло лежит гораздо глубже, зло — в самой природе, в ее бессознательности; зло — в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти. Необеспеченность правильной организации у рождаемых, необеспеченность физических и духовных сил и способностей, а отсюда — здоровья; с другой стороны — зависимость даже насущного питания, хлеба, урожая, от стихийных бедствий; наконец, наличие всевозможных болезненных, тлетворных сил, приводящих сразу или постепенно к смерти, — все это есть естественная, природная бедность, которую не в силах прекратить человечество ни юридическими, ни политическими, ни экономическими мероприятиями и переворотами.

Особенно актуально звучат в наше время слова Федорова о том, что все эти «новые курсы, новые строи и новые общества» — мертворожденные, потому что у всех них одна и та же основа — старая: подвластность людей слепой силе природы. Все эти равноправия, полноправия и свободы призрачны и эфемерны: все они не устраняют коренного, всеобщего, всемирного, непрерывного рабства всех у фатально действующей природной (космической) силы, не знающей ни нашего права, ни воли. Пока она царит над нами, а не мы правим ею, считает Федоров, переводя вопрос в эту космическую плоскость, — все мы нищие, все рабы во всем существенном и естественно—ценном, и в силу именно этого все враги друг другу в безобразной борьбе за обладание либо тем действительно нужным, которого не хватает для всех, либо тем ненужным, тленный соблазн коего затмевает нужду в насущном. Исход из мертвой петли один: «Власть над природой!» Но она дается лишь тогда человечеству, когда оно овладеет природой ради «всеобщего», включающего в себя людей и природу, «спасения».

Философия всеединства В.С.Соловьева, составляющая по справедливому замечанию С.Н.Булгакова «самый полновзвучный аккорд, какой когда-либо раздавался в истории философии», в ходе нашего исследования оказалась центральным звеном как онтологических, так и гносеологических, и телеологических оснований Русского космизма. Этим определилось то место, которое мы уделили изложению всеединства софиокосмизма Соловьева как фундаментальной основе

Русского космизма. Сам С.Н.Булгаков, развивая софиологию Соловьева, видит в человеке «тварно–софийную ипостась». «Софийность человека означает вселенскую полноту его существования, тогда как его тварность означает ее лишь в состоянии потенциальности». В истории, в историческом творчестве осуществляется «богоподобие человека», который в Божием мире творит собственный исторический мир. «Эта явленная человечность есть исторический аспект тварной Софии, софийность истории, пролагающая путь к очеловечению и через то ософиению мира. Она есть тварный субстрат для соединения Софии Божественной и тварной», которое есть завершение истории в Преображении мира.

Преобразование мира как задача исторического процесса у Федорова приобретает характер практического воплощения архетипа всеединства, которое он мыслит как проект Общего дела — единство сознания и действия. Общее дело Федорова — это соединение всех сил всех людей планеты в сознательном и нравственном деле управления слепыми силами природы, в деле преодоления разрушения и самой смерти. Род человеческий, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познания слепой силы и подчиняясь ей, естественным путем придет к вырождению и вымиранию. Если же объединение в Общем деле состоится, в таком случае, считает Федоров, и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращением слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех поколений.

Воспрепятствовать процессу разрушения и смерти путем регуляции природы, ибо недостойно нравственных существ быть орудием, подвластным слепой силе природы, и тем самым сделаться «сознательным орудием взаимного истребления (борьбы) и вытеснения (смерти)» — так ставит проблему Н.Ф.Федоров. Восстановление жизни, воскрешение — вот высший нравственный долг сынов Человеческих. «Христос есть Воскреситель», первый «Победитель смерти», и неперемное условие спасения, уподобление Спасителю, должно выражаться, по глубокому убеждению Федорова, не только в вере в возможность преодоления смерти, хотя бы в данном конкретном случае, но и в самом Деле Спасения.

Соловьев в небольшой статье «Христос Воскрес!», написанной под влиянием идей Федорова, задается вопросом: «Разве природа не бессмертна?», и со всей решительностью отвечает — «всегдашний обман». Ибо из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в коем случае не выйдет одна бессмертная. Жизнь приро-

ды есть «делка между смертью и бессмертием». Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни.

Вместо жизни и бессмертия нескончаемый ряд «мостов» для следующего поколения, вместо расширения, упрочения и увековечивания своей жизни — лишь смертные останки, по которым идут последующие поколения, которым грозит та же участь. Эта «кажущаяся жизнь» есть только «символ и зачаток истинной Жизни». Организация видимой природы не есть решительная победа Живого духа над смертью, а только приготовление для настоящих действий, хотя и обусловленных появлением разумного существа над царством животным. С появлением сознающего себя существа жизнь перестает быть только целесообразным процессом родовых сил, а становится сверх того целесообразной деятельностью сил индивидуальных. С этого момента война между Жизнью и Смертью вступает в новую фазу, так как ведется существами не только живущими и умирающими, но и способными сознательно препятствовать процессу разрушения через «регуляцию», по Федорову, природы.

Регуляция природы — долг нравственный, исполнять который мы должны как существа нравственные. Если бедность естественная есть неиссякаемый источник зависти и вражды, если телесные и духовные несовершенства человеческой организации, отданной во власть слепой силы рождения и смерти, причина нашей слабости физической, нашего несовершенства умственного и нашей преступности нравственной, то устранение всего этого — долг нравственный. Содержание долга всегда — только Жизнь, а потому и погашение долга может быть только восстановление жизни, «воскрешение». Юридическое возмездие не возвращает жизни; экономическая плата за вещи и за услуги, тем более за чувства, силы и жертву самой жизни, также недействительна. Сознание, что этот долг не оплачен, и есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом — небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством и смертью. Оплаченный долг есть «возвращение жизни своим родителям и через это — свободы себе». Достижимо же все это не иначе, как всемирным освобождением от всемирного рабства человечества у стихийных сил природы. Регуляция слепой смертной силы «должна стать Общим Делом» человеческого рода. Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. Завершающее полноту знания и полноту нравственной и разумной власти человека над природой, «бессмертие и воскресение есть труд», обращающий даровое в собственное, труд, искупающий долг.

Для Федорова, исповедывающего как и все русские космисты идеал цельного знания, сама цельность заключается в его активном претворении, исходя из критериев нравственности: наличие зла должно иметь необходимым следствием «проект блага». Мир, как факт, есть природа, но как проект, считает Федоров, он уже искусство, каким оно должно быть, т.е. в котором нет ничего чуждого друг другу, а все — родственное, объединенное человеком; нет и ничего темного, непонятного, а все ясно, просветлено совершенным знанием, нет, наконец, и безобразного, нравственно претящего, а все прекрасно и величаво. Такое искусство мы бы назвали космическим, соответственно и активное знание становится знанием космическим. Активное знание или философия действия, по Федорову, не только познает существующее, но и создает проект для изменения в должествующее быть, исполняя этим нравственное требование разумных существ: «Превратить фатализм слепой природы в порядок сознательный, волевой и нравственно целесообразный». Истинное знание должно быть не созерцательным и отвлеченным, а активным и продуктивным; воплощаясь в действительности самой жизни, истинное знание не только не отчуждается от нужд жизни, но, наоборот, в спасении жизни видит свою задачу.

Федоров отмежевывается от представителей пассивного знания, служащих науке ради нее самой, оставляющих мир во зле лежать; для них, как искателей только истины, безразлично, зло или благо заключается в открываемой ими истине. Наука, какой она была до сих пор, хочет жить только для себя; но какое право имеет она отказываться от человеческого дела, освобождать себя от службы общему долгу, будучи сама делом людей? — ставит вопрос Федоров в этой космической перспективе Общего дела. Наука не должна быть чистым знанием; она вместе со знанием есть «действие», вызываемое любовью; только когда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум, и чувство, и воля; тогда только становится она выражением полноты объединенных сил и способностей, то есть всемогущей.

Знание само по себе не может быть целью (жизни), считает Федоров, это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира. Несомизмеримость субъективного знания (представления) с объективной действительностью (реальностью) вешей существует в настоящем, но преждевременно и малодушно отчаиваться за будущее. Мысль и бытие не тождественны, это факт теперешней действительности, но не потому, что одно с другим вообще никогда не может совпадать, а по

тому, что мысль еще не осуществлена, не вся еще осуществлена и не так осуществляется, как бы следовало, но все же она должна быть осуществлена. Не в «философе», изменившему человеческому чувству, забывшему, что «человек есть существо действующее», а не мыслящее только, а в душе Человека, вернее Сына Человеческого, в Существо не только сознающем, но и чувствующем, представление станет «проектом обращения слепой силы природы в сознательную». Более того, человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты, поучает Федоров, ибо для Сынов Человеческих небесные миры — это будущие обитатели отцов, исследование небесных пространств есть приготовление этих обитателей. Само сознание, что космическая сила, при всем своем колоссальном могуществе, — бес- сильна помимо нас в деле самоулучшения, потому что вне нас она не имеет ни сознания, ни чувства, и та же космическая сила в нас, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать, — это двойное сознание, по мнению Федорова, обязывает человека стать силой, регулирующей природу, ведущей ее от слепоты к сознанию, и в ней все существа к должествующему быть, т.е. уже не просто физическому, но и нравственному миропорядку.

Придавая такое завершающее значение в космическом миропорядке человеку, Н.Ф.Федоров по сути лишь конкретизирует то, что понимают под историей как «богочеловеческим процессом» социологи (или социосмисты) В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, Б.П.Вышеславцем и др. Но и для таких теокосмистов, как В.Н.Лосский и В.И.Несмелов теоантропоцентричность мирового процесса не вызывает сомнения, поскольку составляет основу православного вероучения.

В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании заключается для В.И.Несмелова, как и для всего Русского космизма, основная загадка всего бытия. «Что такое человек?» — это, несомненно, великая загадка, «какую всеми фактами своей жизни непрерывно задает себе человек о самом же себе», так ставит вопрос В.И.Несмелов в двухтомном труде «Наука о человеке», пытаясь создать философию как «специальную науку о человеке». Человек стремится прежде всего определить и объяснить «не мир, а свое собственное положение в мире»; поэтому действительные корни философии лежат не в данных «положительного знания о мире», а в познании человека о самом себе, и действительная задача философии выражается не построением общей системы *научного мирозерцания*, а научным построением *живого мировоззрения* в обстоятельном изучении самого живого человека». Несмелов указывает на существенное различие между ми-

росозерцанием — представлением цельной картины мира, каким он существует для человека по данным естественной науки, и мировоззрением — определением человеком своего *назначения в мире* и своих должных отношений к нему. «Истина» о человеке поэтому не только в том, чтобы «познать» человека в мире, но и в том, чтобы соответственно этому осмыслить и направить свою жизнь.

«Человек — вот величайшая загадка, узел мироздания, — вторит Несмелову Н.Н.Страхов, — ...когда и где было найдено в природе существо или явление более загадочное, более высокое, более таинственное, более сложное, чем человек?» Мир, согласно Страхову, есть «гармоническое и органическое целое», имеющее центр; «он есть сфера, средоточие которой составляет человек. Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в единое целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира». И если «натуралисты, материалисты, позитивисты полагают центр в другом месте, в необходимых силах вещества, в других мирах, в других областях природы», то и для философа—естествоиспытателя Н.Н.Страхова (1828—1896), и для профессора Казанской Духовной Академии В.И.Несмелова (1863—1920), и для всего Русского космизма, человек занимает центральное положение в живом мироздании Космоса.

Человеку, призывает Федоров, должны быть доступны все небесные миры, но это будет возможно только тогда, когда Человек будет способен воссоздавать себя из первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы. Сущность того организма, который мы должны выработать для выполнения нашего предназначения, есть единство знания и действия; питание его есть сознательно—творческий процесс обращения Человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани. Органами этого организма будут такие орудия, посредством которых Человек сможет воздействовать на условия растительной и животной жизни, а сами растения и животные формы станут продолжением Человека, образуя единое существо управляемое Вышшим Разумом.

«Человечество бессмертно!» — вторит Федорову его ученик и последователь К.Э.Циолковский. Мысль о вечности человечества не должна обрываться на цветке, выросшем на могилке: это поэтично, но не научно. Такой кругооборот неоспорим, он уже осуществляется теперь, но он не космичен, а значит, ограничен только миллионами лет. Допуская эволюцию человечества, Циолковский не оставляет его

в таком внешнем виде, в каком человек пребывает теперь: с двумя руками, двумя ногами и т.п. Человечество как единый объект эволюции тоже должно изменяться и, наконец, через миллиарды лет превратиться в единый вид лучистой энергии, т.е. единая Идея заполняет все космическое пространство. Возможно, что это — Вечное блаженство и Жизнь бесконечная, о которой писали еще древние мудрецы. Космическое бытие человека, как и все в космосе, Циолковский разделяет на четыре основные эры: рождения, в которую человечество уже вступило; становления — расселения человечества по всему Космосу; расцвета человечества; терминальную эру, во время которой человечество полностью ответит на вопрос «зачем?» и сочтет за благо из корпускулярного вещества превратиться в лучевое.

Если жизнь, даже в ее белковой форме, не единичное явление в бесконечной Вселенной, то, раз возникнув, она за бесконечное время уже давно могла пройти все эры космического бытия человечества и в бесконечном пространстве обрести бесконечное разнообразие, выходящее и за известные, в обыденном смысле, формы жизни. Это означает, что живое Всеединство космоса Русских космистов, многослойная структура разноматериальной (соответственно по разному одухотворенной) Вселенной Д.Л.Андреева отнюдь не метафора или поэтический вымысел. Это означает, что человечество всех ступеней развития из различных космических эр Циолковского вполне может соседствовать с нами и на нашей собственной планете и даже проявляться в тех или иных формах. Более того, при соответствующих психологических и физиологических предпосылках, подобных, например, врожденному чувству музыкальности, сознание отдельных индивидов может на протяжении одной жизни быть подвергнуто чрезвычайно ускоренному развитию, выводящему человека на новый уровень бытия, и будущая научно—воспитательная система должна ориентироваться на подобное развитие.

Развитие идей Федорова на основе организационного подхода (в его соборном аспекте) предпринимает В.Н.Муравьев в написанной с большим пафосом работе «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924). Муравьев пишет: «Люди должны привыкнуть видеть в общей борьбе против смертоносных сил природы наивысшее человеческое дело». Действие и служение в самом священном смысле должны совершаться в виде внехрамового служения — «Общественной литургии», увлекающей человеческие массы в действительно подвиге. Постепенно расширяясь, это движение должно охватить все человечество, стать организованным общим делом, движущим мир в сторону совершенства и могущества и преоб-

ражающим окружающее силой человеческого сознания и разума. Такое освящение человеческих действий высшим их синтезом встает как задача организации культуры, единая цель — целостное преобразование и обновление мира. Организация объединения и «соборования» культуры требует соответственной организации и направления общего дела всех людей путем придания ему коллективно космической цели — преобразования мира.

Муравьев проводит различие между понятиями «организация» и «органичность», считая, что понятие организма есть высшее вообще, что можно себе представить в смысле синтеза целого и его элементов, но делает при этом одну существенную оговорку. Организация в этом органическом смысле понимается как построение системы, органов, из которых каждый особым образом служит целому и в этой функции специализируется. Однако на этом пути существенно ограничивается индивидуализация элементов, ибо им приписывается служебная роль в определенном функциональном аспекте. Недостаточность такого подхода преодолевается пониманием организации как соборности, т.е. «в замене органа как части целого, органом в роли частичного аспекта или лика всего целого», всем целым в известном его проявлении. Здесь каждый орган есть вместе с тем все другие, выраженные в данный момент через него, завтра через другого, третьего и т.п. Только при таком устройстве наступает в организации полная согласованность и, следовательно, побеждается время в его разрушительном действии. Если истинной целью морали должно быть создание человека с расширенным сознанием, то целью политики и права должно быть создание такого строя, такой организации, который имел бы задачей объединять людей в работе над изменением мира в смысле преодоления хаотического разброда разъедающих его времен. Этот строй, по его конечной цели — власти над миром, можно назвать в последнем итоге «космократией».

Человек, пишет Н.А.Бердяев, был создан для того, чтобы стать в свою очередь творцом. Он призван к творческой работе в мире, он продолжает творение мира. Мир не перестал твориться, он не завершен: творение продолжается. В этом творческом порыве человеку принадлежит центральное место в софийном преображении космоса.

Примечания

- ¹ **Бердяев Н.А.** Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Н.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 228.
- ² **Булгаков С.Н.** Россия, эмиграция, православие // Русские философы (конец XIX — середина XX века). Антология. Вып. 1. М., 1993. С. 115—116.
- ³ **Куракина О.Д.** Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1994.
- ⁴ **Зеньковский В.В.** Основы христианской философии. М., 1992.
- ⁵ **Куракина О.Д.** Поэсис русского космизма: космическая драма отвлеченных начал // Человек и искусство. Вып. 1. Антропос и поэсис. М., 1998.
- ⁶ **Бердяев Н.А.** О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 18—19.
- ⁷ **Булгаков С.Н.** Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX — середина XX века). Вып. 1. С. 104.
- ⁸ **Соловьев В.С.** Чтения о Богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 119.
- ⁹ **Соловьев В.С.** Философские начала цельного знания // Там же. С. 154.
- ¹⁰ **Соловьев В.С.** Смысл любви // Там же. С. 545.