

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет.

На правах рукописи

Е. П. РЫШКОВ

КРИТИКА РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО
УЧЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА

(Специальность 625 — научный атеизм)

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва — 1968

235.1
АЧ
Диссертация выполнена на кафедре истории и теории атеизма философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

Научный руководитель — доктор философских наук, доцент С. Ф. Анисимов.

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор И. Я. Шипанов; кандидат философских наук, доцент Н. И. Самохвалов.

Ведущее учреждение — Московский институт народного хозяйства имени Г. В. Плеханова, кафедра философии.

Автореферат разослан « 26 » *дек.* 1968 г.

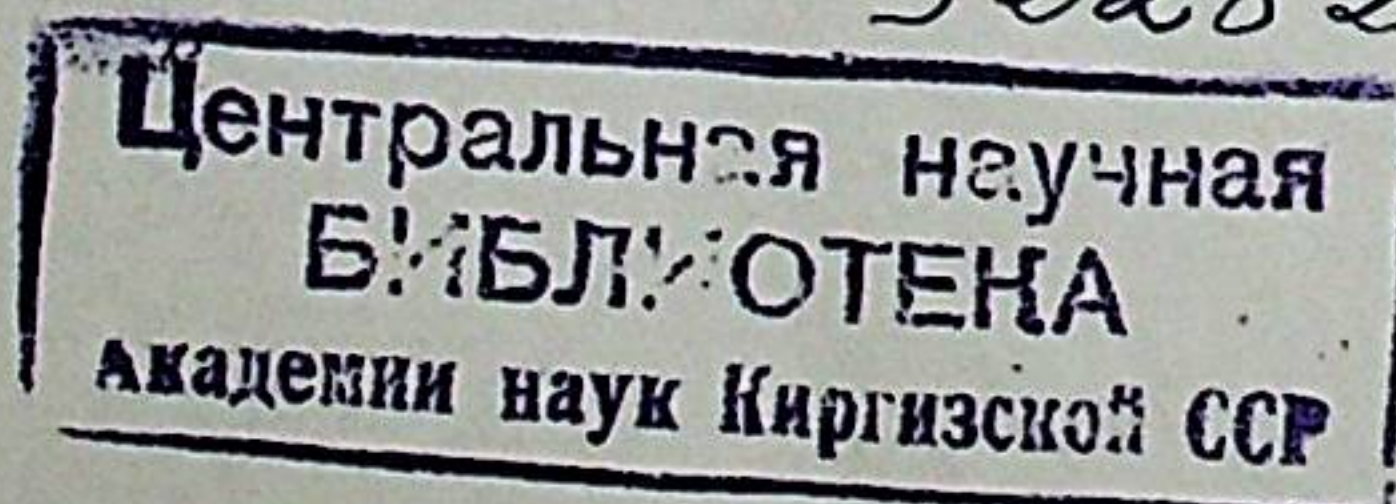
Защита диссертации состоится на заседании ученого совета философского факультета Московского государственного университета « » 1969 г.

(Москва, проспект К. Маркса, 18, корпус, 5, аудитория 42).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке университета.

Ученый секретарь

322827



Как и все христианство, современное русское православие подвергается некоторой модернизации. При этом для модернистских тенденций православия весьма характерной чертой является их социально-этическая направленность, т. к. в русле этой последней церковью предпринимаются основные попытки к тому, чтобы приспособить христианское вероучение и содержание церковной проповеди к идеологии и психологии современных верующих. Не случайно модернизация более всего затрагивает этику православия, его так называемое «нравственное богословие», а именно истолкование смысла жизни человека, проблемы добра и зла, вопросов гуманизма, некоторых социально-нравственных ценностей (труд, семья и т. д.). Такое особое внимание современных апологетов православия к социально-этической проблематике отражает их стремление приостановить рост влияния коммунистической идеологии на верующих в одной из актуальнейших, особенно в наши дни, и вместе с тем «тонких» сфер воздействия на человеческую психику.

В известной мере к этому церковь вынуждает и то, что при современном уровне научно-технического прогресса и образования традиционное религиозное истолкование вопросов мироздания уже не обеспечивает былого эффекта для поддержания религии.

Поворот к проблемам человека ставит современных богословов перед необходимостью более глубокого «теоретического» обоснования нравственных принципов христианства с целью придания им большей убедительности. Это побуждает их все чаще обращаться к философскому авторитету видных русских идеалистов, среди которых наиболее крупным апологетом христианства и одним из апостолов религиозного модернизма был мистик В. С. Соловьев (1853—1900). «Искания» этого своеобразного мыслителя наиболее близки «нравственному уклону» современного религиозного обновленчества в силу доминирующего в них отчетливого стремления придать

христианской идеологии широкое социально-этическое звучание. Этим обстоятельством в значительной степени объясняется тот факт, что несмотря на различное отношение современных христианских богословов к тем или иным воззрениям мистика, все они сходятся в общей высокой оценке его философского наследия. Видя в Соловьеве «духовного отца русской философии» и признавая «решающим» его влияние на развитие русской религиозно-философской мысли начала XX в., они черпают вдохновение в его сочинениях и в наши дни.

Нельзя утверждать, что советские философы не касались Соловьева. Но на фоне множества буржуазных публикаций, восхваляющих его идеи, более чем скудно выглядит в нашей литературе перечень критических исследований о нем. Причем в основном это статьи общего характера¹. До сих пор у нас нет ни одной общей монографии о Соловьеве, а также ни одной работы, специально посвященной критике религиозно-нравственной концепции философа в связи с современным религиозным модернизмом. Как это ни парадоксально, Соловьев, будучи предтечей современного религиозного модернизма, по сути дела оказался вне поля зрения советских атеистов. Критике подвергаются больше «соловьевцы», такие, как Н. Бердяев, С. Булгаков и другие представители «нового религиозного сознания», «духовным отцом» которых был Соловьев, нежели он сам. Что касается эпизодических упоминаний о Соловьеве, которые обнаруживаются в некоторых атеистических работах, то они, как правило, связаны лишь с анализом взглядов деятелей современной православной церкви, чьи философские «заслуги» в области «нравственного богословия» несравнимы с вкладом мистика. Это в известной мере объясняется тем, что в критике «нравственного богословия» больше внимания все еще уделяется разоблачению традиционных в христианстве нравственных положений, чем тех концепций философского идеализма, на которые опирается аргументация богословов и церковных проповедников. Такую критику нельзя признать полной, поскольку невозможно правильно понять этического модернизма в современном православии без соответствующего анализа сочинений его философских вдохновителей и в первую очередь — Вл. Соловьева.

¹ См., например: А. А. Коган. К критике философии Вл. Соловьева. «Вопросы философии», № 3, 1959, стр. 102—113; П. С. Новиков. Вл. Соловьев и его западногерманские почитатели. «Вопросы философии», № 4, 1959, стр. 105—114; П. С. Шкуринов. К оценке идеализма Вл. Соловьева. Сб. «Против современных фальсификаторов истории русской философии»; М., Соцэкгиз, 1960, стр. 388—403.

Необходимость критики философского наследия Соловьева обусловлена также и тем обстоятельством, что русский мистик усиленно рекламируется в настоящее время в мире капитала как «респектабельной» церковной и буржуазной печатью, так и откровенно-антикоммунистической. Этот факт нетрудно понять, если учесть, что многие воззрения Соловьева еще в начале XX века служили одним из источников идеологической реакции в России. Не случайно В. И. Ленин выражал надежду на то, что Г. В. Плеханов, занимавшийся вопросом о так называемых «религиозных исканиях» в России, напишет о Соловьеве специальную работу².

Рамки диссертации не позволяют провести исчерпывающий анализ всего мировоззрения Соловьева и преломления его взглядов в современных богословских концепциях; главное внимание в диссертации уделяется критическому анализу наиболее существенных сторон его социально-этической доктрины.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии по теме.

Первая глава диссертации — «Место и значение В. С. Соловьева в идеологической борьбе его времени». В первом параграфе главы рассматриваются общественно-исторические предпосылки и социально-классовые условия формирования мировоззрения мистика. Здесь вскрывается несостоятельность рассуждений последователей Соловьева, пытавшихся представить появление его религиозно-нравственного учения в качестве сверхъестественного акта, призванного спасти Россию от охватившего ее якобы «духовного безвременья» и деморализации. В действительности идеология Соловьева складывалась под воздействием исторических сдвигов в России второй половины минувшего столетия, в эпоху нарастания общего кризиса самодержавно-церковного строя и обострения идейной борьбы, которая велась не только между основными оппозиционными лагерями, но и внутри различных группировок духовных поверенных господствующих классов за «лучший» выход из этого кризиса, за степень «уступок» духу времени. Именно эти обстоятельства породили философию Соловьева, нашли в ней отражение и определили ее главную задачу — путем христианского истолкования человеческого сознания вывести вечный, универсальный, надклассовый моральный закон, якобы открывающий истинный смысл человеческого существования.

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 46, стр. 66.

В этой связи в диссертации отмечается, что Соловьев был первым, кто в России задался целью посредством философской интерпретации осуществить радикальную модернизацию всего христианского учения. Такая цель в принципе совпадала с помыслами наиболее дальновидной части духовенства и известных кругов либерально-буржуазной интеллигенции, связывавших надежду на скорейшее избавление России от «духовного безвременья» и «спасение» ее от грядущего «антихриста» с усовершенствованием религии. Этим объясняется, почему у Соловьева с момента вступления его на философское поприще сразу же нашлись не только противники, в первую очередь из числа церковных ортодоксов, но и поклонники. Что касается официальной церкви, то она, разумеется, не могла одобрить мистика, находившегося по отношению к ней в своего рода оппозиции. Однако эта оппозиция носила формальный характер, ибо по существу протест Соловьева против «мерзостей» жизни, порождаемых будто бы нарушениями нравственных канонов христианства, не шел дальше призывов к некоторой либерализации церковных и государственных законов, был направлен к укреплению альянса церкви и самодержавия, являя собой попытку удержать народ в узде новыми моральными средствами. Таким образом, хотя философия Соловьева и встретила противоречивое отношение к себе со стороны господствующей идеологии, тем не менее устремления мистика вполне отвечали объективному положению господствующих классов, их целям и настроениям.

Во втором параграфе первой главы разбираются наиболее важные черты и идейные источники философии Соловьева.

Мысль о единстве мира является в ней одной из центральных. Последовательно развиваемая философом, она выступает то в виде представления о всеедином абсолютном духе в его онтологии, то в форме понятия богочеловечества и вселенской теократии — в социологии, то в образе безусловного добра — в этике.

Полагая, что только единство истинно, ибо лишь оно означает совершенство, а не многообразие, означающее хаос, Соловьев утверждал, что путь к совершенству впервые указал Христос, и потому христология должна стать основанием для практического воплощения идеи единства в жизни всего человечества. С этой позиции он обвинял западную философию за увлечение крайностями рационализма, за ее умозрительный характер, отвлеченность и практическое бессилие, вследствие чего она зашла в тупик. При этом сам Соловьев постоянно апеллирует к разуму. Однако в тех случаях, когда философ

это делает, он все время стремится указать границы разумного познания, утвердить примат мистического «опыта» перед разумом. Это свидетельствует о том, что философия служила Соловьеву не методологической основой познания, а лишь формой религиозной аргументации, используемой им в качестве логического инструмента защиты веры от притязаний того же разума. Этим обстоятельством объясняется отчасти противоречивость его воззрений как с логической стороны, так и по существу. Монолитность взглядов Соловьева проявляется только в связи его этики с религией и учением о церкви. Что касается собственно философских его мыслей, то последние представляют собой эклектическое смешение различных, подчас даже противоположных учений: от мистики гностицизма и каббалы до теософии Сведенборга, от идеализма Платона до абсолютизма Гегеля, от пантеизма Н. Кузанского до материализма Б. Спинозы. Учитывая, что наиболее значительное воздействие на нравственную доктрину Соловьева оказали этика И. Канта и волюнтаризм А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, в диссертации особое внимание уделяется анализу связи некоторых характерных идей этих мыслителей со взглядами мистика. Что касается Гегеля, то в диссертации подчеркивается, что хотя Соловьев и признавал методологическую значимость его диалектики для своей философии, однако фактически он уничтожал гегелевскую диалектику, выхолащивая ее душу — закон единства и борьбы противоположностей. В конечном счете универсальный синтез знания, который пытался осуществить Соловьев в целях преодоления заблуждений разума, на деле оборачивался лишь религиозной реформой рационализма. В сущности этот синтез был направлен на соединение философии объективного идеализма и превратно истолкованного позитивизма с религией ради укрепления последней. Поэтому в целом мировоззрение Соловьева является теософским. Его в равной степени можно охарактеризовать и как философствующего богослова и как богословствующего философа.

Третий параграф той же главы посвящен рассмотрению деятельности Соловьева по воссоединению православной и католической церквей, а также его социальным взглядам. В связи с этим разъясняются, с одной стороны, взаимоотношения философа и синодального руководства, а с другой стороны — исследуются взаимоотношения Соловьева и представителей тех или иных направлений в русском философском идеализме. При этом обнаруживается, что стремление теософа подняться над партийностью на самом деле было лишь

попыткой прикрыть партийный, классовый характер своего учения. В этой связи подвергаются критике мнения апологетов Соловьева о его будто бы индифферентности и его миротворческой якобы деятельности.

Соловьев действительно указывал на некоторые теневые стороны общественной жизни России: осуждал крепостничество, полицейские меры насилия над иноверцами и т. д., и это не могло не вызвать раздражения против него со стороны некоторых высокопоставленных лиц. Однако, обвиняя в грехах русское православие, он видел путь к их искуплению в воссоединении последнего с католичеством и образовании посредством этого всемирной христианской теократии во главе с римским папой и русским монархом.

Наконец, в четвертом параграфе первой главы исследуется значение В. Соловьева для буржуазной идеологии в России в период революционного движения русского пролетариата.

Кончину Соловьева (1900 г.) оплакивал весь лагерь идеологической реакции. Этот факт явился подтверждением того, что воззрения мистика, несмотря на всю их противоречивость, не расходились с общими целями контрреволюции, а споры вокруг них не носили принципиального характера. Примечательно, что «мода» на Соловьева в буржуазных кругах росла по мере приближения революции. Буржуазные идеологи представляли дело так, будто интерес к его наследию свидетельствовал о «живучести идеализма в русской среде» и «инстинкте самосохранения» русского народа, базирующихся на «нравственно-культурных» и религиозных потребностях русского общества. В соответствии с такой точкой зрения Соловьев усиленно рекламировался в качестве носителя русского самосознания, культуры и прогресса. Это делалось ради того, чтобы использовать его авторитет для подкрепления контрреволюционных лозунгов. При этом утверждалось, что важно установить не столько то, что в философе утрачено, сколько то, что русское общество обрело в нем «на веки», а именно — его учение о смысле жизни, о поисках бога. В этой связи в параграфе уделяется внимание влиянию идеологии Соловьева на «религиозные искания» в России начала XX века и дается марксистский анализ последних. При этом подчеркивается обстоятельство, что как и Соловьев, богоискатели спекулировали на этической проблематике.

В годы первой мировой войны, Октябрьской революции и становления Советской власти наиболее консервативная часть духовенства продолжала видеть в философе своего конку-

рента. Тем не менее в целом отношение к нему со стороны церкви менялось. Многие ее представители, не говоря уже о монархически настроенной интеллигенции, усердно использовали мистический элемент философии Соловьева и раздували ее контрреволюционные выводы, такие, как положения о союзе народа и царя, «креста и меча», о войне за отечество до победного конца во имя Христа и т. д.

Положение в корне изменилось, когда в 20-х годах церковь вынуждена была изменить свою политическую ориентацию, признав Советскую власть и став на путь лояльного отношения к ней. Этот акт повлек за собой ряд предложений модернистского толка, соприкасавшихся со взглядами Соловьева преимущественно в вопросах церковной политики и догматики, что особенно заметно прежде всего в «обновленчестве». В диссертации указываются наиболее существенные моменты, свидетельствующие о связи «обновленчества» с идеями Соловьева. В те годы, однако, наметившаяся внутри церкви модернистская тенденция не получила развития и была осуждена церковным руководством. В последнее время церковь прилагает усилия к тому, чтобы наверстать упущенное.

При этом сейчас богословы более, чем когда бы то ни было, солидаризируются с Соловьевым по вопросам, круг которых постепенно расширяется. Сюда можно отнести проблемы нравственного богословия; отказ от проповеди страданий и неумеренного аскетизма; стремление «сблизить» небо и землю и т. д. Особо следует подчеркнуть, что лозунг христианского экуменизма, провозглашенный Соловьевым еще в прошлом веке, находит теперь живой отклик в среде духовенства. Не вызывает сомнения и то обстоятельство, что сдвиг в сторону вопросов морали, наблюдаемый в современном православии, и поиски в той же области Соловьева вызваны общей причиной — кризисом религии в частности, и буржуазной идеологии — в целом. Именно поэтому, несмотря на разницу в эпохах, современный религиозный модернизм близок к Соловьеву. Мораль же, как всегда, оказывается для богословия той сферой, где оно ищет убежище для религии перед лицом наступающего научного знания и прогресса. При этом характерно, что если до революции, когда марксизм не являлся господствующей идеологией в нашей стране, неустойчивость религиозной идеологии находила отражение главным образом во внецерковных «исканиях», то теперь, в период господства в стране научной мысли, в эпоху банкротства буржуазной идеологии, религиозный кризис выражается в модернистских

исканиях уже со стороны официальных представителей церкви, внутри нее. Это обстоятельство имеет немаловажное значение при установлении преемственной связи современного богословия с нравственно-богословскими взглядами Соловьева.

В конце первой главы диссертации делается вывод, что Соловьев был одним из тех, кто пытался теологизировать философию, используя ее достижения для упрочения христианства. А поскольку теософский «синтез знания» осуществлялся им в этих целях гораздо интенсивнее, чем в подобных попытках до него, не будет преувеличением охарактеризовать Соловьева как основоположника современного религиозного модернизма. С общественно-политической же точки зрения он был одним из вдохновителей русской контрреволюции, выразителем интересов либеральной буржуазии. Этим определяется место и значение Соловьева в идеологической борьбе его времени, а также роль, которую играет его философско-религиозное наследие в современной идейной борьбе.

Вторая, основная глава диссертации, — «Нравственное учение Вл. Соловьева в свете марксистской этики», — посвящена критике основных положений «нравственной философии» Соловьева.

В первом параграфе главы излагается концепция мистика о природе морали. Соловьев исходил из того, что в окружающем нас мире будто бы действует высший нравственный закон, в основании которого лежит некая объективная и безусловная моральная сущность, обнаруживающая себя на всех ступенях эволюции природы. Согласно такому взгляду вся действительность предстает в качестве «действительности нравственного порядка». Поскольку человеческий разум еще не дошел до понимания этой «истины», то Соловьев считал своим долгом открыть ее людям. При этом он полагал, что, так как причиной «естественной» моральности может быть только бог, то эта моральность в известном смысле тождественна «естественной» религиозности, и, следовательно, ею определяется степень истинности «положительных» религий. В соответствии с такой точкой зрения этическая система, построенная на «естественно-религиозной» моральности, не только не может быть зависима от гносеологии, метафизики или от «положительных» религий, но, напротив, обуславливает последние.

Потребность обоснования такой, как полагал Соловьев, независимой и вместе с тем основополагающей для любой сферы человеческой деятельности и сознания этической си-

стемы принуждала его извращать эмпирические факты науки, придавать им теистическое звучание. Так, например, считая, что основания человеческой нравственности коренятся уже в психике животных, он в то же время утверждал, что поскольку становление всей природы происходит благодаря «закону» творческой эволюции, то человек обладает, кроме того, еще свойственным только ему богоданным первичным основанием морали, отличающим его от животных и возвышающим над остальной природой. Таким отличительным признаком человека, по мнению Соловьева, является стыд, который вместе с «животными» чувствами жалости и благоговения составляет «психологический корень» нравственности. Этим последним, согласно Соловьеву, исчерпываются в сущности все проявления нравственного сознания, ибо из него благодаря разуму, данному человеку также в акте творения, вырастают и понятие справедливости, и чувство долга, совесть, честь и т. д., словом, все моральные добродетели. Таким образом, если в фундаменте этики Соловьева лежит мысль о «естественной» природе морали, то вершиной ее служит идея о божественном происхождении нравственности.

Выведение морали из свойств психики совершенно неправомерно. По сути дела оно является для мистика способом обойти вопрос о ее социальной природе. В этой связи в параграфе выявляется несостоятельность аргументации Соловьева как с естественнонаучной, так и с логической стороны. Так, например, если следовать рассуждениям философа, то надо допустить мысль о том, что все человеческие признаки, свойства и особенности лежат в фундаменте материи в том же самом качестве, но лишь в меньшей степени. Такое допущение ведет к неправомерно расширенному пониманию той или иной качественной определенности, к релятивизму, к отрыву в конечном счете свойств или качеств от соответствующих им объектов. Вследствие этого, имея в виду, в частности, мораль, следует признать, что она способна к самостоятельному существованию вне человека, вне его мозга. Положение Соловьева о природной моральности, собственно говоря, и направлено на доказательство этой мысли. По своему характеру, по целям оно весьма близко к махистским идеям о «потенциальном» центральном члене «принципиальной координации» и о «подстановке» психического под физическое. Поэтому критика В. И. Лениным махизма приложима и к идеалистическим спекуляциям Соловьева. В диссертации показано, что мораль ни естественным, ни, тем более, сверхъестественным путем не выводима из природы. Вопрос о ее сущности есть вопрос

прежде всего социальный. В этой связи выясняется классовая подоплека этического идеализма Соловьева.

Во втором параграфе главы подвергается критике решение Соловьевым главных проблем его «нравственной философии» — проблемы добра и зла и проблемы смысла жизни. Согласно Соловьеву, противоположность добра и зла обусловлена их совершенно различной природой. Так, если добро, по его убеждению, в своем первоисточнике имеет безусловное значение и в этом смысле оно выступает в качестве абсолютной объективной идеи, тождественной богу, то причиной зла является материя, вещественность мира. В соответствии с таким толкованием сущность мирового зла состоит в раздоре и разъединении всех, в то время как абсолютное добро, а по сути дела — морализованный бог, ведет к всеобщему объединению. Таким образом, борьба добра со злом выступает у Соловьева как столкновение духовного, абсолютного, безусловного, вечного и творящего начала с материальным, телесным, относительным, условным, преходящим и разрушающим началом. Окончательное торжество первого над вторым, по мнению мистика, неизбежно в силу его внутреннего превосходства. В сущности вся философия Соловьева направлена на доказательство этой религиозной мысли.

В диссертации, помимо имманентной критики отдельных положений философии мистика, дается марксистская оценка ее сущности, раскрывается смысл социально-классовых выводов, вытекающих из нее. При этом подчеркивается то обстоятельство, что объективация Соловьевым идеи добра осуществлялась им с целью этического доказательства бытия бога. Этот явно спекулятивный прием он применил в расчете на то, чтобы посредством облачения бога в форму добра сделать проповедь религии более привлекательной. В ходе критики Соловьева в параграфе позитивно, с позиций марксистской философии освещаются некоторые вопросы научной этики: о социальном значении добра и зла и их диалектическом взаимоотношении в жизни общества.

Объективно-идеалистические представления Соловьева о добре лежат в основе решения им вопроса о смысле жизни. В этом решении сходятся воедино нити всего мировоззрения философа, и, что особенно важно, с ним связаны его социально-экономические и политические взгляды. Всестороннее раскрытие данного вопроса получил у Соловьева в так называемом учении о богочеловечестве, лейтмотивом которого служит та мысль, что человек, будучи одновременно и ничтожеством и божеством, выступает в этой своей двусмысленной роли как

центр собирания и одухотворения вселенной. Согласно этому учению, человек по своему предназначению есть совершенная форма воплощения абсолютного добра в действительность. Другими словами, человек предопределен к тому, чтобы с помощью бога стать нравственно совершенным существом. Из этого следует, что истинный смысл человеческого существования заключается в служении чистому добру — богу, ибо только при этом условии, по мнению мистика, возможны окончательная победа над смертью — мировым злом в его высшем проявлении, верхом бессмысленности, абсолютном разъединения и достижение предела человеческой истории — богочеловечества или царства божьего на земле. Полагая, что всеобщее воскресение наступит только вследствие единения всех в абсолютном добре, Соловьев, однако, считал, что такое единение может произойти лишь на христианской основе, ибо Христос был первым богочеловеком, указавшим путь к бессмертию. Поэтому время наступления царства божьего на земле определяется моментом, когда все человечество будет проникнуто верой в Христа. С этого момента, согласно Соловьеву, на земле прекратится всякая вражда и установится вечный мир. Что касается других путей преобразования общества, то они бесполезны, так как не могут устранить смерть. Нетрудно понять, что провозглашая идею надклассового, сверхъестественного смысла жизни, Соловьев призывал к пассивности, покорности, утверждал мысль о бесполезности революционных преобразований.

Растворяя все разнообразие человеческих отношений в нравственности, а эту последнюю — в категории добра, он, однако, не был последовательным в своих утверждениях о всеобщности безусловного добра. Так, если для классов он признавал равенство перед таким добром и призывал их к примирению на этой почве, то это признание и призыв отнюдь не касались нехристианских религий. Считая их ложными, препятствующими скорейшему приходу царства божьего на земле, философ по сути дела оправдывал христианские насилия в «деле обращения» инаковерующих, порицая лишь наиболее грубые формы принуждения. Таким образом, в то время, как в классовой борьбе Соловьев видел зло, религиозная борьба провозглашалась им добром.

В целом решение мистиком вопроса о смысле жизни глубоко реакционно и антигуманно. С помощью рассуждений о смысле человеческого существования он пытался подновить христианство, придав ему вид нравственного учения о добре. Между тем на деле его идеи служили оправданию социального

зла, ибо мир на земле, который он проповедовал, оказывался «христианским» миром, а богочеловечество оборачивалось у него государством вселенской христианской теократии.

В связи с тем, что Соловьев связывал свое учение о смысле жизни с вопросом о «спасении» и воскресении из мертвых, в диссертации наряду с критикой этого учения вскрываются социальные и психологические причины веры в потустороннее бессмертие и дается материалистическая трактовка понимания бессмертия как в отношении к личности, так и в отношении к человеческому обществу.

В третьем параграфе главы показывается несостоятельность представлений Соловьева о свободе воли. Соловьев считал, что этот вопрос не подлежит этическому анализу, поскольку свобода воли означает безусловную свободу выбора или произвол, а такового в нравственных действиях быть не может. Свободой воли, с его точки зрения, может обладать лишь некая трансцендентная сущность, т. е. свободная воля как таковая, вопрос о которой является предметом чисто метафизического рассуждения. Что касается человека, то он имеет волю, но такую, которая обусловлена волей творца; он обладает и свободой, но только «разумной», определяемой идеей добра. Если учесть, что абсолютное добро и бог у Соловьева тождественны, то оказывается, что эта «разумная» свобода оборачивается у него ни чем иным, как слепым подчинением воле бога, а в действительности — церковным и, освященным религией, — государственным законам и правилам.

Обоснование своих взглядов мистик связывал с проблемами необходимости и детерминизма, полагая, что последние не имеют никакого отношения к свободе воли, а совместимы лишь со свободой разумно-нравственной, которая есть «этический факт», или со свободой гражданской, которая есть «этический постулат». При этом он считал, что необходимость и детерминизм существуют в формах: механической, психической и нравственной. Последняя, будучи высшей, включает в себя предыдущие в качестве частных и предельных, ограниченных форм. Такая точка зрения служила Соловьеву, как он полагал, «естественнонаучной» базой для подкрепления выдвинутой им идеи об обусловленности любых действий высшим нравственным законом. В сущности же такого рода наукообразность являлась прикрытием теологизации кантовского нравственного закона, поскольку его определяющим элементом у Соловьева выступает абсолют добра. В целом данная концепция теософа не имеет ничего общего с действительным пониманием вопроса о свободе воли.

Полагая, что его решение не уместно в этике, он, однако, именно его и не может обойти в ней, ибо, выясняя связь необходимости со свободой, он поневоле обращается к этому вопросу, правда, запутывая его до крайности. Вследствие этого все рассуждения Соловьева о «разумной» свободе или свободе гражданской оказываются пустыми. Ибо под «нравственным детерминизмом» у него выступает фатализм, а под «нравственной необходимостью» — божественное предопределение. Не удивительно, что он упорно подчеркивал мысль о том, что мораль и этика не только совместимы с детерминизмом и необходимостью, но даже обуславливают собой высшее обнаружение последних. Между тем детерминизм, например, отнюдь не предполагает фатализма. Смешение этих понятий, по замечанию В. И. Ленина, приводит неизбежно к беспочвенной морали, игнорирующей классовую борьбу.

Пытаясь отмежеваться от волюнтаризма, Соловьев не мог выйти из его рамок, ибо предопределенность и фатализм в религиозном смысле означают не что иное, как скрытые формы волюнтаризма. Кроме того, сам подход мистика к вопросу о свободе воли, как, впрочем, и ко всем другим рассматриваемым им вопросам, базировался на субъективном методе оценки общественных явлений.

Четвертый параграф касается критики христианского гуманизма Соловьева.

Рассуждения о христианском милосердии и христианской любви, в изобилии наполняющие этику Соловьева, всецело подчинены у него идее добра. В диссертации раскрываются различные аспекты этой идеи и связанных с ней принципов аскетизма и альтруизма, которые, по мнению Соловьева, представляют собой основные правила поведения в осуществлении нравственного закона. Задавшись целью исправить кантовский нравственный закон, избавив его от абстрактности посредством «введения» в него бога, Соловьев, однако, достиг лишь того, что бог занял в этом законе место гуманизма. Таким способом он совершенно опустошил реальное гуманистическое содержание понятий свободы, равенства, братства, справедливости и т. д., наполнив их взамен иллюзорным требованием религиозной добродетельности в соответствии с интерпретированными в религиозном духе принципами аскетизма и альтруизма.

Стараясь доказать, что «оправдание» безусловного добра приводит к истинному счастью, Соловьев полагал, что такое счастье заключается не в материальном, а в духовном самодовольствии человека, подразумевая под этим уподобление

божеству. С этой точки зрения он порицал социализм, считая, что выдвигаемое социалистами требование материального благосостояния для каждого будто бы ведет к эгоизму и борьбе всех против всех. При этом философ явно смешивал мелкобуржуазную доктрину Прудона и лассальянство с марксизмом, которого он не понимал, усматривая в нем лишь «чистый экономизм», якобы унижающий человеческое достоинство, превращающий человека в безнравственное существо, видящий в нем бездушный придаток машины.

Степень наивности и реакционности подобных воззрений Соловьева равнозначны. Проповедь материальной нищеты для трудящихся, в какой бы форме она ни преподносилась, всегда свидетельствовала о духовной нищете ее проповедников. Вместо того, чтобы провозгласить необходимость изменения мира, с тем чтобы изменить самого человека, сделав его достойным этого мира, а мир достойным его, Соловьев призывал к уподоблению божеству посредством пассивности и материального убожества. Тем самым он, говоря словами Г. В. Плеханова, поддерживал «бессознательное самосознание человека»³, искажающее его реальное человеческое отношение к окружающей действительности и тормозящее развитие его действительного самосознания.

В этой связи в диссертации рассматриваются некоторые аспекты взаимоотношений личности и общества.

Полагая, что экономические бедствия обусловлены аморальностью, Соловьев доказывал, что только в случае осознания всеми членами общества необходимости подчинения высшему нравственному закону человечество навсегда избавится от раздирающих его противоречий. Это его положение отнюдь не означало отрицания капиталистической системы. Философ призывал лишь к некоторому прикрытию ее откровенных жестокостей, а также к расширению форм благотворительности. Его основной принцип сводился к тому, чтобы бедняки с достоинством принимали подношение от богатых Христа ради, а богачи — с меньшим достоинством подавали бедным ради того же Христа. В связи с этим Соловьев предлагал ряд частных рекомендаций, которые, на его взгляд, должны избавить общество от классовой и экономической вражды. На деле же все они были направлены к тому, чтобы сохранить неизменным классово-экономическое неравенство. Более того, по мнению мистика, мировая вражда в известной степени уже изжила се-

³ Г. В. Плеханов. Избр. филос. произведения, т. I, Госполитиздат, М., 1956, стр. 470.

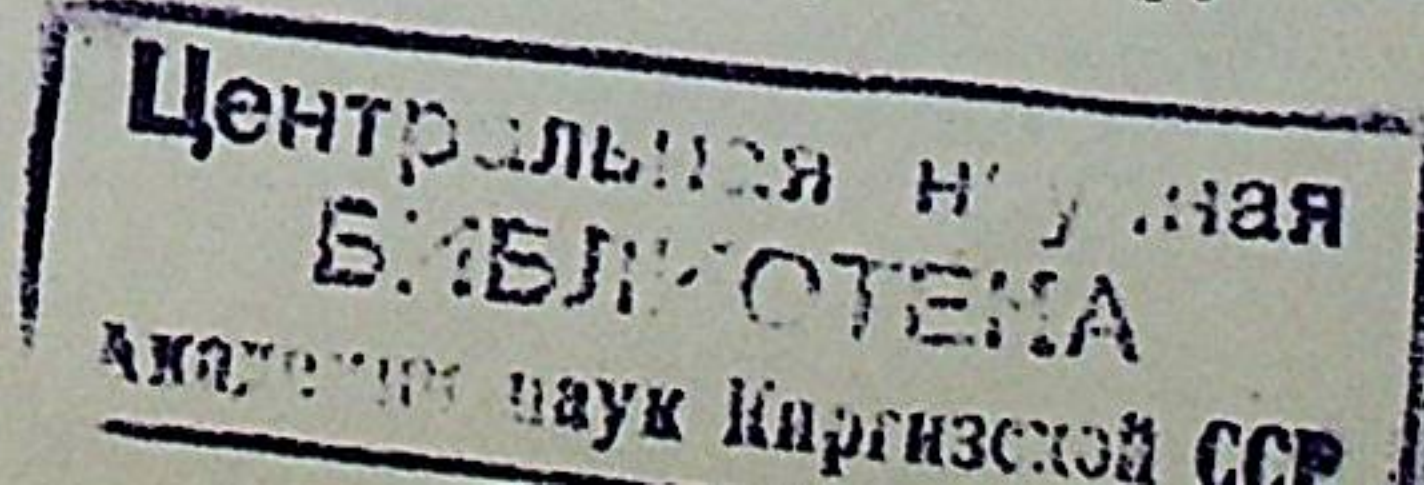
бя с тех пор, как был казнен Христос. Так, например, войны, с его точки зрения, становятся все более редкими и менее жестокими.

Убеждение Соловьева в том, что проповедь Христа смягчила нравы достаточно наивна. Что касается войн, то в вопросе о них позиция философа непоследовательна и противоречива. Так, призывая к всеобщему миру и осуждая насилие в отдельных случаях, он вместе с тем считал, что до тех пор, пока христианство не стало главной движущей силой в обществе, войны необходимы и полезны, ибо они помогают преодолевать людское нравственное расстройство.

В диссертации подчеркивается то обстоятельство, что гуманизм Соловьева, основываясь на так называемых христианских заповедях любви, не выходит из границ значения этих заповедей для господствующих классов и церкви. Сострадание, провозглашенное мистиком в качестве неперемennого атрибута нравственности, по существу узаконивает религиозную идею неизбежности страданий и утешительную функцию церкви, для которой проповедь милосердия именем бога сделалась специальностью. Порочность гуманизма Соловьева состоит еще и в том, что, провозгласив право материи на одухотворение, он отверг право человека на реальную свободу, равенство, братство, действительный мир и счастье. Вследствие этого свобода оказалась лишь свободой от материального мира, равенство — равенством единоверия, братство — братством во Христе, мир — миром вселенской теократии, счастье — благом пожеланием. Полагая, что воспитание гуманности в людях достигается через «подготовливание» ими природы к божественному обновлению, Соловьев отдал природу во владение частной собственности.

Между тем, только в отрицании частной собственности, равно как и веры в бога, освящающей ее, обнаруживаются действительные человеческие отношения, реальный гуманизм. Все это свидетельствует о том, что революционный гуманизм марксизма и филантропический гуманизм Соловьева в сущности так же противоположны друг другу, как атеизм — религии.

В заключении делаются краткие выводы из исследования. В нем отмечается, что Соловьев был ярким представителем одной из разновидностей объективного идеализма — идеализма спиритуалистического толка, мистифицирующего явления нравственного сознания человека, апостолом современного религиозного модернизма и своего рода зеркалом русской контрреволюции.



То обстоятельство, что философское наследие Соловьева в наши дни привлекает к себе внимание не только христианских богословов и проповедников, но и используется клерикалами на Западе, например, «христианскими демократами» в ФРГ, свидетельствует о том, что современные идеологи антикоммунизма видят в нем средство упрочения своей антимарксистской позиции. Вследствие этого идеология Соловьева не может рассматриваться в наши дни в качестве предмета только историко-философского исследования, а должна стать актуальным объектом марксистской критики.

Содержание диссертации отражено в следующих работах:

1. Критика христианского гуманизма Вл. Соловьева (0,7 п. л.). Журнал «Философские науки», 1968, № 5.
2. Смысл человеческого существования по Вл. Соловьеву (0,5 п. л.). Журнал «Наука и религия», 1968, № 11.
3. Атеистическое и религиозное понимание смысла жизни (1,1 п. л.). Сб. «Коммунизм и религия». Изд. МГУ (в печати).
4. Проблема свободы воли в истолковании Вл. Соловьева (0,8 п. л.). Сб. «Проблема человека в атеизме и религии». Изд. МГУ (в печати).