

*КАЗАЧЕНКО Константин Юрьевич, соискатель кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва). Автор двух научных публикаций**

О ПРОБЛЕМАТИЧНОСТИ РЕШЕНИЯ ВОПРОСОВ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ЗЛЕ И СМЫСЛЕ МИРОВОЙ ИСТОРИИ В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Статья посвящена рассмотрению вопросов о метафизическом зле и смысле мировой истории. Понятие «метафизическое зло» впервые введено Г.В. Лейбницем в сочинении «Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и природе зла». Данная разновидность зла заключается в несовершенстве твари. При этом метафизическое зло, с точки зрения Лейбница, необходимо, поскольку между Творцом и его творением всегда сохраняется непреодолимая онтологическая пропасть. Показано, что и метафизическое зло, и смысл мировой истории являются проблемами эсхатологической метафизики. Необходимость эсхатологического преодоления метафизического зла возникает уже потому, что без этого невозможна окончательная победа над всеми остальными разновидностями мирового зла как следствием зла метафизического. Согласно учению В.С. Соловьева, мировое зло как следствие разобщенного, «небратского» состояния мира, при котором воля всех мировых сущностей перестает быть единой, возникло из-за того, что мировая душа (София) возжелала обладать всей полнотой бытия не от Бога, а от себя. Вследствие этого София утратила свою власть над творением, после чего все сущности начали вести разрозненное эгоистическое существование. При этом каждая сущность утверждает свою волю, отличную от воли другой сущности. Мировая же история есть не что иное, как свободный путь обретения мировой душой исходного всеединства. Поскольку мировая душа не обладает идеей всеединства, а оказывается лишь материалом для воплощения данной идеи, в качестве формообразующего начала выступает Божество в виде ипостаси Бога-Логоса. Исходя из этого, а также из некоторых других положений философии по Соловьеву, можно говорить об отсутствии духовной прибыльности в мировой истории, вследствие чего указанные в заглавии статьи вопросы в рамках метафизики Соловьева оказываются неразрешимыми.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, метафизическое зло, миротворение, смысл мировой истории, эсхатологическая метафизика, мировая душа, всеединство.

*Адрес: 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: infirmus100@yahoo.com

Для цитирования: Казаченко К.Ю. О проблематичности решения вопросов о метафизическом зле и смысле мировой истории в рамках философии В.С. Соловьева // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2019. № 5. С. 125–135. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.5.125

Понятие метафизического зла впервые появляется в известном сочинении Г.В. Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и природе зла». Лейбниц различает три разновидности зла: метафизическое, заключающееся в несовершенстве и являющееся, по его мнению, необходимым; моральное, состоящее в грехе, и физическое, т. е. страдания. При этом метафизическое зло оказывается причиной как морального, так и физического зла. Вот как Лейбниц рассуждает о причине необходимого зла: «Прежде всего спрашивают: откуда происходит зло? Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? (Если Бог есть, откуда зло? Если же его нет, откуда добро?) Древние приписывали причину зла материи, которую они признавали несотворенной и независимой от Бога; но где должны мы, выводящие всякое бытие от Бога, искать источник зла? Ответ состоит в том, что его следует искать в идеальной природе творения, поскольку эта природа содержится в вечных истинах, присущих разуму Бога независимо от его воли... Именно область вечных истин надо поставить на место материи, когда речь идет об отыскании источника всех вещей. Эта область есть, так сказать, идеальная причина зла, равно как и добра; но, собственно говоря, формула зла в этой области не есть действующая причина, потому что она состоит, как мы это увидим, в лишении, т. е. в том, чего действующая причина никогда не производит. Вот почему схоластики обыкновенно называли причину зла недостаточной» [1, с. 144].

Итак, метафизическое зло, согласно Лейбницу, совершенно необходимо, ведь невозможно помыслить, каким образом, сотворив мир из ничего, Бог в то же время мог бы наделить свое творение богоравным совершенством. Ведь для этого нужно было бы как минимум сотворить мир, бытие которого было бы так же первично по отношению к его небытию, как и бытие самого Бога, что уже несовместимо с актом творения как таковым. Итак, сам акт миротворения уже порочен в своей основе и для уничтожения метафизического зла необходимо

было бы устранить сам акт сотворения мира, сделать его никогда не бывшим, а вместо него установить плюральность богоравных существ, чтобы каждая сущность была такой же совершенной и существующей от века, как и сам Бог. Очевидно, что такое устройство идеального мира (который скорее можно назвать Царством Божьим) автоматически устранило бы все остальные разновидности зла, ибо богоравное существо не способно совершить грехопадение, как не может Бог отпасть от самого себя. Также понятно, что данная проблема тесно связана с проблемой смысла мировой истории, поскольку, если качество вечной жизни, которое должно быть реализовано эсхатологически, будет подобным таковому до грехопадения, то смысл мировой истории оказывается крайне сомнительным, ибо в таком Царстве Божьем, где сохраняется онтологическая пропасть между Творцом и тварью, всегда присутствует возможность нового грехопадения. Очевидно также, что указанные проблемы разрешимы исключительно эсхатологически, потому что для их устранения необходимо вмешательство в сферы, трансцендентные как миротворению, так и мировой истории. Поэтому проблемы метафизического зла и смысла мировой истории можно охарактеризовать как проблемы эсхатологической метафизики.

Так как эсхатологическая метафизика является одним из важнейших разделов религиозной философии, актуальным становится и исследование связанных с ней важнейших вопросов – проблем метафизического зла и смысла мировой истории.

В современной научной литературе отсутствуют исследования, связанные с вопросами, вынесенными в название данной статьи. Настоящая работа представляет собой первую попытку такого изучения.

Следует отметить, что проблема эсхатологического преодоления метафизического зла в современной исследовательской литературе совершенно не рассматривается. Так, в кандидатской диссертации Е.Н. Долгих проблема метафизического зла вообще не ставится.

Данная диссертация представляет собой историко-философское исследование эволюции взглядов Соловьева и Франка на проблему зла, при этом даже метафизические причины зла (вопреки названию работы) обсуждаются весьма кратко. Так, автор пишет, что «зло и страдание представляются Соловьевым не как что-либо в себе укорененное, а как отношение существ друг к другу» [2, с. 26]. Избавление же от мирового зла лежит на пути всеединства. Подчеркнем, что восстановление всеединства в его домирном состоянии отрицает проблему метафизического зла как таковую, что мы увидим позже.

В кандидатской диссертации А.М. Краснова проблема метафизического зла также не затрагивается. Автор лишь ограничивается рассуждением о том, что для Соловьева «несовершенство мира не имеет иной причины, кроме разделенности бытия на отдельные самостоятельные и изолированные элементы, на отдельные существа, которые в своем субъективном психологическом восприятии преобразуют метафизические зло и страдание в психологические, знакомые нам по нашему внутреннему опыту понятия зла и страдания... Являясь причиной страдания, разделенность элементов мира и их стремление к самостоятельности выступает как коренное зло; и подобно тому, как универсально страдание, универсально и зло» [3, с. 134]. И здесь мы встречаемся с тем же мнением: зло вошло в мир вместе с разделенностью в результате процесса объективации, всеединство же все должно изменить. Разумеется, вопрос о качестве всеединства в данной работе даже не возникает.

В кандидатской диссертации Н.В. Цепелевой (раздел «Происхождение зла и его преодоление») рассматриваются всевозможные разновидности зла в соответствии с учением Лосского [4]. Поскольку Лосский, как известно, отрицает метафизическое зло, говорить о его преодолении в рамках учения этого философа бессмысленно.

С проблемой смысла мировой истории, к сожалению, та же ситуация. Например, Ю.В. Петреева в своей диссертации пишет, что история

и ее конец могут быть поняты лишь символически, поскольку символ «отсылает к метафизическому, проявления которого в истории многообразны – это сакральное, объективное, непредсказуемое и бессознательное» [5, с. 31]. Разумеется, при подобном подходе смысл конца истории остается для автора пустым знаком, даже не предполагающим рассмотрения вопроса о смысле мировой истории с позиций эсхатологии.

В диссертации Е.И. Алехиной один из разделов посвящен связи смысла человеческой жизни со смыслом конца истории. Говоря о том, что как смысл жизни человека, так и смысл истории находится в вечности, в сверхэмпирическом бытии, автор справедливо отмечает, что «грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются с таким жаром потому, что в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бытия» [6, с. 318]. К сожалению, автор ограничивается кратким изложением концепций смысла конца истории некоторых русских философов, делая из этого лишь такой вывод: смысл мировой истории для русских религиозных философов связан с трансцендентными ценностями и духовной организацией человечества. Никаких рассуждений о качестве вечной жизни в конце истории в указанной диссертации нет.

С.Г. Пилецкий просто излагает позицию Соловьева, касающуюся природы зла, а также говорит о том, что метафизика зла в конце концов (т. е. эсхатологически) должна трансформироваться в метафизику добра [7]. При этом никаких рассуждений о качестве эсхатологической метафизики добра не содержится. Нет в работе и рассуждений о метафизическом зле и эсхатологической возможности его преодоления.

С.В. Резник и Н.А. Резник утверждают, что один из самых дискуссионных моментов в метафизике Лейбница – положение о необходимости зла. Причиной существования зла выступает ограниченность, присущая бытию всего сущего [8]. Монада является ограниченной, поскольку сотворена, ограниченность же оказывается причиной несовершенства, а оно,

в свою очередь, – причиной зла. Далее следует пересказ основных положений теодицеи Лейбница. Авторы делают совершенно справедливый вывод о том, что ввиду несовершенства монады абсолютное благо для нее невозможно, но никаких выводов относительно возможности преодоления данного положения нет. Исследователи ограничиваются констатацией факта: метафизическое зло неизбежно, поскольку является гранью, отделяющей Творца от его творения. У авторов, по-видимому, даже не возникает мысли о том, что уже само слово «творчество» имеет негативную коннотацию, поскольку, сотворив нечто «из ничего», вы творите то, небытие чего несравненно первичнее его бытия, а значит, зло вошло в мир вместе с его сотворением.

Г.В. Валеева приходит к выводу о неизбежности метафизического зла, поскольку «мир есть мир существ ограниченных, следовательно, несовершенных» [9, с. 244]. Поскольку автор, по-видимому, согласен с теодицеей Лейбница, говорить в этом случае о преодолении метафизического зла не представляется возможным.

Г.В. Валеева и А.В. Слобожанин ограничиваются кратким пересказом работы Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» и рассуждением о том, что зло может быть упразднено посредством этики творчества. Вместе с тем размышления о качестве предполагаемой вечной жизни и эсхатологическом преодолении метафизического зла в их статье отсутствуют [10].

Рассмотрение того, каким образом решаются вышеуказанные эсхатологические проблемы в русской религиозной философии, выходит за рамки формата настоящей статьи. Мы лишь рассмотрим, возможно ли решение этих проблем в пределах метафизики В.С. Соловьева.

Подобно любому настоящему философу, Соловьев характеризует причину мирового зла как метафизическую: «Зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной

вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа <...> Первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира» [11, с. 157]. Какова же причина этого недолжного, разделенного, «небратского», как сказал бы Н. Федоров, состояния мира? В доприродном, домирном бытии Соловьев выделяет всеединое Божество как положительное единство всего во всем, притом «все», содержащееся в божественном единстве, представлено лишь как потенциальное бытие, или меон (небытие, стремящееся к бытию).

В ноуменальном мире существуют три сферы единства множественного. Первая сфера характеризуется преобладанием самого внутреннего и глубокого начала бытия – воли. Единство всех духовных сущностей с Божеством проявляется в единстве их воли, тождественной единой воле Бога. Таким образом, все сущности в этой сфере оказываются чистыми духами, а их бытие – чистейшей любовью, проистекающей из единства их воли. Во второй сфере духовного мира сущности представлены как идеальные образы, созерцаемые божественным умом, а сами сущности могут быть названы умами. В этой сфере, сфере божественного Логоса, уже обнаруживается отдельность духовных сущностей, но выражена она лишь идеально, в качестве объектов божественного ума. Подлинная отдельность сущностей может проявиться только в третьей сфере, сфере чувственного или реального. Действительно, даже во второй сфере отдельные сущности не обладают собственным бытием, они существуют лишь в качестве идеальных образов, объектов ума Бога, благодаря чему и достигается их единство между собой и с самим Божеством. Но такого идеального всеединства недостаточно для проявления всей полноты божественной любви. Поэтому всеединое Божество, не довольствуясь вечным созерцанием духовных образов, являющихся его же произведением и, в сущности, от него неотделимых, наделяет каждый такой образ собственным бытием, отличным от бытия самого Бога. Этим актом

божественной воли создается третья сфера ноуменального мира. Сущности данной сферы могут быть названы душами, поскольку в отличие от сущностей второй сферы (идеальных образов или мыслей божественного ума) это живые существа, обладающие бытием, отличным от бытия Бога, иными словами, они из объектов становятся субъектами. Такое единство живых душ третьей и наиболее полной сферы божественного бытия Соловьев называет Софией или телом Христовым. Формально София – это аналог мировой души неоплатонизма, да и сам Соловьев иногда называет ее мировой душой, но содержание данного образа в философии Соловьева совершенно иное, глубоко отличное от неоплатонического. Действительно, мировая душа в философии Плотина – всего лишь низшая эманация Первоединого, или Блага, в котором, согласно Плотину, заключена вся полнота божественного бытия. У Соловьева же именно в Софии проявляется вся полнота божественного бытия, которая в первой сфере, недифференцированной воле Божества, существует лишь потенциально. Но в этой полноте уже заключена угроза всеединству божественного мира. Ведь мировая душа имеет собственную волю, а это означает, что она способна по собственному волеизъявлению избирать предмет своего стремления. Несмотря на то, что мировая душа обладает всей полнотой бытия, содержание своего бытия она получает от Бога. Поэтому, располагая собственной волей, София способна желать обладать всем не от божественного первоначала, а от себя, подобно Богу. Утверждая себя вне Бога, мировая душа теряет свою власть над творением, поскольку этой властью она владеет не сама по себе, а лишь как посредница между Божеством и творением. Отделяя свою волю от воли Бога-Творца, мировая душа теряет способность объединять все сущности, и они становятся разрозненными элементами, каждый из которых утверждает свою волю, отличную от воли другого. Ведь все души находятся в непосредственном единстве воли отнюдь не благодаря своей сущности, но обретают это единство с помощью мировой

души. Когда же мировая душа ввиду своеволия теряет свойство объединять принадлежащие ей души, все части мирового организма начинают вести разрозненное эгоистическое существование, что и является причиной мирового зла.

Эсхатологическую концепцию Соловьева обычно связывают с его знаменитым сочинением «Три разговора», однако для рассмотрения наших задач это произведение не подходит, несмотря на то, что сам Соловьев считал его гениальным. В нем полностью отсутствует метафизика эсхатологии, нет описания теогонического и космогонического процессов, а сам механизм реализации Царства Божьего вполне каноничен для христианского философа. Мир сей лежит во зле, ведь зло несравненно сильнее добра, поскольку смерть несоизмеримо сильнее жизни, поэтому царство мира сего можно назвать «царством смерти»: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия» [12]. Есть зло индивидуальное, общественное и крайнее физическое, называемое смертью. Надежда же на окончательную победу добра основывается исключительно на вере в воскресение Христа, без признания этой победы над смертью всякое добро обречено на поражение. «Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведется не в душе только и в обществе, а глубже, в мире физическом. И здесь мы уже знаем в прошедшем одну победу доброго начала жизни – в личном воскресении Одного – и ждем будущих побед в собирательном воскресении всех <...> Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божиим, а на деле выходит одно царство смерти» [12].

Слова Соловьева о торжестве добра как о победе над смертью, будучи изолированными от общего контекста творчества философа, могут ввести в заблуждение, как если бы Соловьев, называя смерть крайним злом, сводил все (или основные) проявления зла к смерти. Ведь смерть,

выступая безусловным злом, – всего лишь свидетельством недолжного состояния мира, его падшести, т. е. разъединенности и несвободы. Да, если моя жизнь окончательно завершается смертью, то она категорически и безо всяких оправданий бессмысленна. Но точно такой же бессмысленной была бы моя жизнь, будь она бесконечной в этом объективированном мире, она не была бы вечной жизнью. Вопрос о победе над злом, таким образом, сводится не просто к победе над смертью, а к проблеме качества вечной жизни.

Безусловно, Соловьев, будучи христианским философом, прекрасно понимал различие между воскрешением по Федорову и воскресением христианским. Но каким, по мнению Соловьева, должно быть качество этого воскресения? Мы помним, что, согласно Соловьеву, природный мир как недолжное состояние взаимоотношения его элементов, возник в результате того, что мировая душа, обладая единством всего сущего, возжелала обладать им не от Бога, от которого она его получила, а от самой себя, подобно Богу. Совершив благодаря своеволию (которое, в свою очередь, явилось результатом того, что впервые в вечности множественность сущностей была сотворена Богом буквально, а не фиктивно, т. е. идеи божественного Логоса перестали быть его частью и обрели собственную жизнь, превратившись из мыслей божественного ума в живые души) акт отпадения от Бога-Творца, мировая душа, условно говоря, ослепла и теперь на ощупь пытается обрести в мировом процессе первоначальное всеединство, которое было изначально дано ей от Бога, а не от себя; другими словами, падшая душа мира вновь должна стать Софией. Вместе с тем мировая душа в историческом процессе является лишь пассивным, воспринимающим началом, в качестве же активной, «оплодотворяющей» силы выступает все то же Божество в ипостаси Бога-Логоса. Поскольку изначально мировая душа не знает, к чему стремиться, т. к. не обладает идеей всеединства, божественный Логос как начало формообразующее дает ей идею всеединства как совершенную форму. Вслед-

ствие этого «стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой, как обладающей *материалом* для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу как содержащему абсолютную *форму* для этого единства» [11, с. 168].

Итак, мировая душа бессознательно пытается обрести идею всеединства, но соединение с душой божественного Логоса и рождение единого вселенского организма как воплощения божественной идеи всеединства (Софии) не могут осуществиться в одном акте божественного творчества, поскольку такое соединение должно быть свободным, а не насильственным. Именно поэтому мировая история со всеми ее ужасами и несовершенствами необходима для достижения абсолютного совершенства и воплощения идеи всеединства, иначе говоря, абсолютное добро достижимо лишь посредством изживания мирового зла. К сожалению, это заблуждение столь же древнее, сколь и сама умозрительная теология. Соловьев почему-то считает космогонию следствием свободы воссоединения падшей мировой души с оплодотворяющим ее божественным первоначалом, хотя в действительности этот ужасающий процесс есть проявление крайней несвободы соловьевского Бога, поскольку оказывается, что для Бога Соловьева существует очень много невозможного. Временами создается впечатление, что и сам Бог-Творец, описанный Соловьевым, представляет собой бессознательное духовное первоначало, подобное мировой воле Шопенгауэра или Первоединому Плотина, тем более что Соловьев периодически именуется его Божеством (но почти никогда – Богом).

Описание в «Чтениях о богочеловечестве» первой сферы божественной жизни, сферы единства чистых духов, проистекающего из единства их воли, дает большие основания для подобного подозрения. Собственно, единство сущностей в первой сфере божественной жизни

является наиболее фиктивным, ведь есть только одна сущность – единое Божество, вне которого нет ничего сущего, сами же сущности пребывают в нем лишь потенциально, как жажда проявленного бытия; таким образом, само бытие Божества есть не что иное, как меон, небытие, стремящееся к бытию. «Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, то есть как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, – и это “все”, которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μή ὄν)» [11, с. 157].

Во второй сфере божественного мира единство духовных сущностей также является неподлинным, поскольку все сущности, отличные от Бога-Логоса и называемые Соловьевым умами, в действительности выступают всего лишь мыслями Божественного Ума (совсем как в философии неоплатонизма), отпадение же от совершенного ума идей, выступающих его составной частью, невозможно, потому говорить о единстве духовных сущностей в этой сфере божественной жизни просто некорректно с философской точки зрения. Подлинное единство духовных сущностей возникает лишь в третьей сфере божественной жизни, поскольку волею Божества идеальные сущности, являющиеся его частью, обретают жизнь для себя, из объектов созерцания Божественного Ума превращаясь в субъекты, из чистых мыслей превращаясь в живые души. Поэтому лишь здесь возможно отпадение всеединой сущности (мировой души) от всеединого Божества («из лона Бога-Отца»). Е. Трубецкой пишет, что «мятеж и анархия возникает с необходимостью самым фактом творения, как только Бог допускает отдельное от Себя существование» [13], т. е. грехопадение мировой души возникает одновременно с актом божественной воли, посредством которого Бог творит живые души, отличные от себя самого. В действительности Соловьев, конечно же, не впадает в такую крайность; моменты творения бытия, отличного

от Бога, и грехопадение у него четко разделены. Мировая душа способна быть Софией как совершенной мировой душой. Но само это совершенство ей от самой себя не присуще, поэтому свободный путь к совершенству для мировой души лежит через грехопадение.

Итак, история мира со всем переполняющим ее злом абсолютно необходима для обретения мировой душой свободного единства с Богом. При этом качество предполагаемого свободного единства Соловьевым никак не уточняется, в заключительных главах «Чтений о богочеловечестве» повествование тонет в славословии по поводу грядущей победы добра и воссоединения человечества с Богом, но, исходя из того, что «ослепшая» в результате грехопадения мировая душа придет всего лишь к той же идеальной Софии, что и до грехопадения, только «свободно», логично предположить, что качество божественной жизни останется прежним.

Возникает закономерный вопрос: в чем будет заключаться смысл мировой истории, если мировой процесс оказывается абсолютно бесприбыльным в отношении качества божественной жизни всех сотворенных Богом сущностей? И зачем вообще нужна свобода сотворенных сущностей, если в результате ее реализации они всего лишь возвращаются к состоянию до грехопадения без какого-либо изменения? Философия Соловьева не отвечает на эти и другие подобные вопросы, не говоря уже о том, что вся выстроенная Соловьевым гностическая система не решает ни одной из заявленных проблем эсхатологической метафизики. Помимо крайне неудовлетворительной теодицеи (Бог Соловьева, как и Бог Лейбница, оказывается ответственным за все мировое зло) мировая история оказывается неоправданной, сам процесс миротворения не затрагивается, т. е. тварь остается тварью, а не становится другим Богом, столь же прекрасным и всемогущим, как и Бог-Творец, но все же отличным от него, а о собственной духовной сущности каждого из существ тварного мира и говорить не приходится, поскольку действующим началом в деле воссоединения Божества с мировой

душой является воплощенный Бог-Логос, индивидуальные же души выступают всего лишь в роли сосудов, наполняемых божественным светом. Итак, нет никакой другой самостоятельной духовной сущности, кроме сущности Бога, все начинается и заканчивается Им.

И в этом смысле можно охарактеризовать гностическую систему Соловьева как пантеистическую, как отражение того, что Бог Соловьева есть все подлинное бытие (как проявленное, так и непроявленное, меоническое) и никакого самостоятельного бытия, кроме божественного, не существует. Иначе говоря, система Соловьева есть очередной вариант монизма – из Божества исходит все и все к нему же возвращается, да еще и посредством ужасающих и невероятно длительных страданий всего им сотворенного. При этом пресловутая соловьевская свобода, которой обусловлено грехопадение мировой души, оказывается бессмысленной, ведь в результате всех вселенских мытарств мировая душа, подобно блудному сыну, свободно приходит к тому, с чего все и начиналось, – к тотальной духовной зависимости от Бога, а вовсе не к чему-то несравненно более прекрасному и высокому, нежели изначальное райское состояние, как следовало бы ожидать. Не спасает положение даже замечательное сочинение Соловьева «Смысл любви», где автор намечает путь ко вселенской сизигии. Напомним, что, согласно Соловьеву, переломным этапом космогонического процесса является сотворение человека, поскольку в человеке «мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства». Человек – первое существо в мировой истории, обладающее той же внутренней сущностью жизни (всеединством), что и Бог. Вместе с тем человек, как и мировая душа в самом начале космической трагедии, не находит ничего лучшего, как возжелать иметь эту сущность от себя, подобно Богу, в результате чего вновь происходит грехопадение и начинается новый виток всемирных страданий. Кошмарам нет конца. Какой же выход из сложившейся ситуации предлагает Соловьев?

В «Смысле любви» такой возможностью оказывается истинное (а не формальное), андрогиническое соединение в половой любви, благодаря которому устранится непроницаемость людей (а за ними – и всего сущего в мире) в пространстве и времени и настанет всеобщее царство любви, где воля всех сущностей едина, где каждая сущность является всем и в то же время остается только собой. Соловьев убежден в том, что исторический процесс совершается именно в этом направлении «сизигического единства» природы, несмотря на то, что никаких доказательств этому (кроме желания самого Соловьева) нет; напротив, все в окружающем мире свидетельствует о том, что никакого увеличения любви и добра в мире в целом не происходит, взаимная ненависть и разъединенность элементов мира принципиально не изменились за последние несколько миллиардов лет, возникновение же человека скорее способствовало увеличению мировых страданий, ведь страдания живого существа усиливаются вместе с усложнением его внутренней организации. Но какова же теоретическая основа, позволяющая предположить наличие такой силы в половой любви человека? Оказывается, это возможность обращения внутрь той силы, которая в природе, будучи обращенной наружу, производит лишь «дурную бесконечность физического размножения организмов» [14, с. 356], возможность же эта основана на разумном стремлении человека воплотить в жизнь идею всемирной сизигии, которое будто бы освобождает некую духовную энергию, постепенно овладевающую материальной средой. Таким образом, и здесь мы не находим ничего, кроме страстного желания Соловьева, лишённого какой-либо теоретической предпосылки. Но главное – даже при допущении возможности осуществления соловьевского идеала оказывается, что его реализация происходит не посредством собственной духовной сущности человека, отличной от божественной, что предполагало бы прибыльность в духовной жизни мира, а с помощью все того же божественного Логоса, подобие которого присутствует в человеке как

изначальная данность от Божества. Таким образом, весь пафос и вся романтика половой любви приводят всего лишь к исходному утраченному раю без какой бы то ни было прибыли в божественной жизни. Мировой процесс снова оказывается бессмысленным.

В «Трех разговорах» намечается отход от прежней концепции, в этом сочинении Соловьев впервые высказывает мысль о том, что никакой прогресс в мировой истории сам по себе не может привести к Царству Божьему, для реализации последнего необходим трансцендентный акт божественной воли в виде боговоплощения и воскресения Христа. Но и здесь Соловьев не отвечает на вопрос о качестве грядущей вечной жизни. Ведь если оно окажется прежним, подоб-

ным райскому бытию до грехопадения, то возникает крамольный для правоверного христианина вопрос о том, кто удержит Софию от нового грехопадения, ведь вопрос о качестве свободы твари во вновь обретенном раю Соловьевым совершенно не рассматривается. Кроме того, в случае безусловной трансценденции остается открытым вопрос о смысле мировой истории, которая превращается в одну огромную нелепую ошибку. Итак, с прискорбием необходимо отметить, что философия Соловьева, как и любая монистическая система, предполагающая наличие единственной духовной сущности (в данном случае – божественной), не решает ни проблемы метафизического зла, ни проблемы смысла мировой истории.

Список литературы

1. *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
2. *Долгих Е.Н.* Метафизика зла в русской религиозной философии: (В.С. Соловьев и С.Л. Франк): дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1994. 150 с.
3. *Краснов А.М.* Проблема абсолютного добра в этике В.С. Соловьева и Н.О. Лосского: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. 187 с.
4. *Цепелева Н.В.* Проблема добра и зла в учении Н.О. Лосского: дис. ... канд. филос. наук. Саранск, 2005. 182 с.
5. *Петреева Ю.В.* Символический смысл конца истории в философско-исторических концепциях: онтологический и гносеологический аспекты: дис. ... канд. филос. наук. Барнаул, 2012. 150 с.
6. *Алехина Е.В.* Концепция смысла жизни в русской религиозной философии (конец XIX – первая половина XX века): дис. ... д-ра филос. наук. М., 2012. 356 с.
7. *Пилецкий С.Г.* Метафизика зла В.С. Соловьева // *Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия.* 2011. № 1. С. 104–113.
8. *Резник С.В., Резник Н.А.* Диалектика насилия и ненасиления в метафизике Г.В. Лейбница // *Наука. Искусство. Культура.* 2016. Вып. 4(12). С. 89–96.
9. *Валева Г.В.* Категории добро и зло: проблема теодицеи // *Изв. Тул. гос. ун-та. Сер.: Гуманит. науки.* 2012. № 1-1. С. 239–247.
10. *Валева Г.В., Слобожанин А.В.* Добро и зло в работе Н.А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» // *Ист., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение. Вопр. теории и практики.* 2017. № 9(83). С. 48–50.
11. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе. СПб.: Худ. лит., 1994. С. 32–202.
12. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. URL: http://vehi.net/soloviev/trirazgov/razgovor3.html#_ftnref7 (дата обращения: 16.09.2017).
13. *Трубецкой Е.Н.* Гл. 10. Бог и мир // *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. URL: http://www.odinblago.ru/mirosnoz_solovieva_t1/10#5 (дата обращения: 16.09.2017).
14. *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе. СПб.: Худ. лит., 1994. С. 298–356.

References

1. Leibniz G.W. Opyty teoditsei o blagosti Bozhiey, svobode cheloveka i nachale zla [Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil]. Leibniz G.W. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1989. Vol. 4. 554 p.
2. Dolgikh E.N. *Metafizika zla v russkoy religioznoy filosofii: (V.S. Solov'ev i S.L. Frank)* [The Metaphysics of Evil in Russian Religious Philosophy: (V.S. Solovyov and S.L. Frank): Diss.]. St. Petersburg, 1994. 150 p.
3. Krasnov A.M. *Problema absolyutnogo dobra v etike V.S. Solov'eva i N.O. Losskogo* [The Problem of Absolute Good in V.S. Solovyov's and N.O. Lossky's Ethics: Diss.]. Tula, 2008. 187 p.
4. Tsepeleva N.V. *Problema dobra i zla v uchenii N.O. Losskogo* [The Problem of Good and Evil in N.O. Lossky's Teachings: Diss.]. Saransk, 2005. 182 p.
5. Petreeva Yu.V. *Simvolicheskiy smysl kontsa istorii v filosofsko-istoricheskikh kontseptsiyakh: ontologicheskii i gnoseologicheskii aspekty* [The Symbolic Meaning of the End of History in Philosophical and Historical Concepts: Ontological and Epistemological Aspects: Diss.]. Barnaul, 2012. 150 p.
6. Alekhina E.V. *Kontseptsiya smysla zhizni v russkoy religioznoy filosofii (konets XIX – pervaya polovina XX veka)* [The Concept of the Meaning of Life in Russian Religious Philosophy (Late 19th – First Half of the 20th Century): Diss.]. Moscow, 2012. 356 p.
7. Piletskiy S.G. *Metafizika zla V.S. Solov'eva* [The Metaphysics of Evil by V.S. Solovyov]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Filosofiya*, 2011, no. 1, pp. 104–113.
8. Reznik S.V., Reznik N.A. *Dialektika nasiliya i nenasiliya v metafizike G.V. Leybnitsa* [The Dialectics of Violence and Nonviolence in G.W. Leibniz' Metaphysics]. *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura*, 2016, no. 4, pp. 89–96.
9. Valeeva G.V. *Kategorii dobro i zlo: problema teoditsei* [The Categories of Good and Evil: The Problem of Theodicy]. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye nauki*, 2012, no. 1-1, pp. 239–247.
10. Valeeva G.V., Slobozhanin A.V. *Dobro i zlo v rabote N.A. Berdyayeva "O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noy etiki"* [Good and Evil in N.A. Berdyaev's *The Destiny of Man. Experience of Paradoxical Ethics*]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2017, no. 9, pp. 48–50.
11. Solovyov V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood]. Solovyov V.S. *Chteniya o bogochelovechestve: stat'i; Stikhotvoreniya i poema; Iz "Treh razgovorov": kratkaya povest' ob Antikhriste* [Lectures on Godmanhood; Poems and an Epic; From Three Conversations: A Story of the Anti-Christ]. St. Petersburg, 1994, pp. 32–202.
12. Solovyov V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii, so vklucheniem kratkoy povesti ob antikhriste i s prilozheniyami* [War, Progress, and the End of History: Three Conversations, Including a Short Story of the Anti-Christ]. Available at: http://vehi.net/soloviev/trirazgov/razgovor3.html#_ftnref7 (accessed: 16 September 2017).
13. Trubetskoi E.N. Gl. 10. Bog i mir [Ch. 10. God and the World]. Trubetskoi E.N. *Mirosozertsanie V.I.S. Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Worldview]. Vol. 1. Available at: http://www.odinblago.ru/mirosoz_solovieva_t1/10#5 (accessed: 16 September 2017).
14. Solovyov V.S. *Smysl lyubvi* [The Meaning of Love]. Solovyov V.S. *Chteniya o bogochelovechestve: stat'i; Stikhotvoreniya i poema; Iz "Treh razgovorov": kratkaya povest' ob Antikhriste* [Lectures on Godmanhood; Poems and an Epic; From Three Conversations: A Story of the Anti-Christ]. St. Petersburg, 1994, pp. 298–356.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.5.125

Konstantin Yu. Kazachenko

Russian State University for the Humanities;
Miuskaya pl. 6, Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: infirmus100@yahoo.com

**ON THE DIFFICULTY OF SOLVING THE QUESTIONS
ABOUT THE METAPHYSICAL EVIL AND THE MEANING OF WORLD HISTORY
WITHIN VLADIMIR SOLOVYOV'S PHILOSOPHY**

This article considers the questions about the metaphysical evil and the meaning of world history. The concept of metaphysical evil was first introduced by Leibniz in his work *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. This kind of evil lies in the imperfection of the creature. At the same time, metaphysical evil, according to Leibniz, is necessary, since there is always an insurmountable ontological abyss between the Creator and his creation. It is shown that both the metaphysical evil and the meaning of world history are the problems of eschatological metaphysics. The need for an eschatological overcoming of metaphysical evil arises not least because without this there can be no final victory over all other varieties of world evil, which are a consequence of metaphysical evil. According to Vladimir Solovyov's doctrine, world evil as a result of the disunited, "non-brotherly" state of the world, in which the will of all world essences ceases to be united, arose from the fact that the world soul (Sophia) desired to have the fullness of being not from the God, but from herself. As a result, Sophia lost her power over the creation, after which all the essences began to lead a scattered egoistic existence. At the same time, each essence asserts its will, which is different from the will of other essences. World history is nothing but a free path for the world soul to achieve the original all-unity. Since the world soul does not possess the idea of all-unity, but is only a material for the realization of this idea, the Deity in the role of God-Logos appears as the formative principle. Proceeding from this, as well as from some other propositions of Solovyov's philosophy, it can be concluded that there is no spiritual profitability in world history. Thus, the questions indicated in the title of the article are insoluble within Solovyov's metaphysics.

Keywords: Vladimir Solovyov, metaphysical evil, meaning of world history, eschatological metaphysics, the world soul, all-unity.

Поступила: 25.12.2018

Принята: 10.07.2019

Received: 25 December 2018

Accepted: 10 July 2019

For citation: Kazachenko K.Yu. On the Difficulty of Solving the Questions About the Metaphysical Evil and the Meaning of World History Within Vladimir Solovyov's Philosophy. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2019, no. 5, pp. 125–135. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.5.125