

³ Соловьёв В.С. Философская публицистика. Т. 1. М., 1989. С. 518.

⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.473.

⁵ Соколов К.Б. Особенности межкультурного взаимодействия в условиях глобализации культуры. Isiksp.ru/./sokolov-000001.html

⁶ Миненков Г.Я. Идея человечества В.С. Соловьёва в контексте глобализации// Миненков Г.Я. Россия и Вселенская Церковь: Богочеловечество в перспективе современного межконфессионального и межрелигиозного диалога. www.standrews.ru/index-ea=1&ln=1&sh

⁷ Соловьёв В.С. Философская публицистика. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 518.

⁸ Там же.

СЕСТРА ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский Университет Иоанна – Павла II, г. Краков (Польша)

МОТИВ ЭВОЛЮЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЁВА

Рассмотрены некоторые мотивы теории эволюции в творчестве В. Соловьёва. Идея эволюционного развития мира, стремящегося к совершенному соединению с Богом, красной нитью проходит через все творчество Соловьёва. Научная теория получает у него глубокую философскую интерпретацию, в которой сказывается влияние идеалистических концепций. Задолго до Тейяра де Шардена Соловьёв предвосхитил идею согласования теории эволюции с христианским учением.

In this article some aspects of the theory of evolution in Soloviev's thought will be analyzed. The idea of the evolution development of the world which tend to a perfect union with God is one of most remarkable theme of the doctrine of Soloviev. He interpreted the scientific theory in the philosophical categories, obviously under of influence of idealistic concepts. Anticipating Teilhard de Chardin, Soloviev claimed the idea of the concordance of the theory of evolution with Christianity doctrine.

Ключевые слова: В. Соловьёв, эволюция, космогонический процесс, альтруизм, наука.

Key words: V. Soloviev, evolution, cosmogonic process, altruism, science.

Русская религиозная философия, в особенности мысль ее родоначальника, Владимира Соловьёва, во многом обязана Платону, а также представителям немецкого идеализма – Шеллингу и Гегелю¹. Однако Соловьёва ни в коем случае нельзя назвать «прямым наследником» идеалистической традиции, в частности немецкого романтизма. Перенимая многие элементы этого направления, он в то же время пытается преодолеть его односторонний (согласно терминологии самого философа – «отвлеченный») характер, выражающийся в гипостазировании мысли, придаче ей характера сущего в отрыве от конкретного содержания. С другой стороны, Соловьёв, начиная с магистерской диссертации «Кризис западной философии», полемизирует с установкой позитивизма, отвергающего внеэмпирическую действительность и наделяющего статусом сущего только чувственно данные вещи. Если первая позиция характерна для рационалистической («отвлеченной») философии, то

вторая присуща положительной («отвлеченной») науке. Ни один из этих подходов (равно как чисто мистическое, т. е. «отвлеченное» богословие) не выражает истинно сущего, не раскрывает подлинной картины действительности. Как известно, в этой связи Соловьёв предлагает концепцию «цельного знания» или «свободной теософии» – органического синтеза всех трех вышеперечисленных областей, благодаря которому мистически познаваемая «истина (положительное всеединство) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»².

Итак, несмотря на свою привязанность к идеалистической линии, Соловьёв является также пламенным защитником эмпирического, научного подхода к изучению мира. Слова беспощадной критики направлены исключительно против отвлеченного характера положительной науки, но ни в коем случае не против науки как таковой, а тем более – ее конкретных опытных данных. Более того, многие научные теории оказали немалое влияние на формирование философских взглядов Соловьёва. Достаточно упомянуть различные концепции атомизма (например, И. Р. Босковича и Т. Г. Фехнера), на которые мыслитель неоднократно ссылается в своих работах, физико-механические теории У. Томсона и Р. Клазиуса, а в особенности эволюционное учение Ч. Дарвина и его последователей. Проследим некоторые мотивы теории эволюции в творчестве В. Соловьёва.

Интерес к науке, а в особенности к биологии, пробудился у Соловьёва уже в юности. В 1869 г. Владимир поступил на историко-филологический факультет Московского университета, но вскоре, следуя совету своего гимназического учителя, В. П. Басова, перешел на физико-математический факультет³. Правда, проучился он там недолго, чуть менее четырех лет, а разочарование учебной работой пришло еще раньше. Тем не менее впоследствии философ отмечал, что в студенческие годы увлекался морфологией растений и сравнительной анатомией, полностью разделяя взгляды о единстве всего органического мира⁴. Находясь первоначально под влиянием Ф. Бюхнера и К. Фохта, молодой Соловьёв толковал теорию эволюции в духе материализма. В результате изучения сочинений Спинозы – «первой любви в области философии»⁵, – а также Шеллинга и Шопенгауэра и других немецких идеалистов наступил перелом в мирозерцании будущего мыслителя. В 1873 г. он окончательно отказывается от карьеры естественника и возвращается на историко-филологический факультет, одновременно посещая лекции в Духовной академии, где и созревают его философские взгляды. Тем не менее идея эволюционного развития мира, стремящегося к совершенному соединению с Богом, красной нитью проходит через все творчество Соловьёва. Как вскоре увидим, научная теория получает у него глубокую философскую интерпретацию, в которой сказывается влияние упомянутых идеалистических концепций.

Послушаем самого философа. В «Оправдании добра» Соловьёв пишет, что эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, – значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а, во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое – от Бога»⁶.

Процитированный фрагмент вышел из-под пера Соловьёва в 1897 г., за три года до его смерти. В том же тоне звучат более ранние тексты мыслителя. Так, например, в незавершенной работе «София» читаем: «мы допускаем теорию Дарвина в ее законных пределах»⁷. Не соглашаясь с тем, что естественный отбор является единственным фактором развития мира, Соловьёв, тем не менее, не отказывается от эволюционного учения как такового. Подобное признание мы встречаем также в черновых рукописях философа, опубликованных в 1997 г. А. П. Козыревым под общим заглавием «Об истинной науке»: «в зоологии наряду с фанатиками дарвинизма можно найти множество ученых, не признающих совсем этой теории и довольствующихся простой систематикой и описанием видов без всякой попытки объяснить их происхождение»⁸. Спустя несколько лет после написания этих слов, в 1885 г. философствующий естествоиспытатель Н. Я. Данилевский, которому Соловьёв посвятил одну из статей в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона», опубликует труд «Дарвинизм», в нем он будет отрицать теорию эволюции как «неосновательную и нелепую»⁹. И хотя в указанной статье философ непосредственно не полемизирует с самим Данилевским, несомненно, последнего следует причислить к тем ученым, которые являлись предметом критики Соловьёва в более ранних текстах.

Как мы видели, Соловьёв настаивает на том, что живые существа не возникают ex nihilo; они только лишь в определенном моменте вступают в сферу эмпирии. Нельзя не заметить сходства этой концепции с Платоновой доктриной творения мира демиургом по образу вечных идей. Особенно в вышеупомянутом энигматическом диалоге «София» мы находим описание сотворения мира, которое можно назвать «Тимеем» XIX века¹⁰. Мотив «выведения» сущностей созвучен также доктрине эманации в ее различных вариантах. Эти общие замечания подводят нас к попытке рассмот-

рения концепции эволюции Соловьёва в свете его собственной, во многом, как уже отмечалось вначале, заимствованной, а во многом оригинальной системы, какой является философия всеединства.

Напомним, что, согласно Соловьёву, в основании мира природы лежит его идеальное абсолютное начало. Каждому эмпирически данному явлению соответствует его идея, называемая также метафизическим атомом или монадой (в этом месте нет необходимости останавливаться на детальном анализе этих понятий). Следовательно, всякое явление, всякое предметное бытие состоит из двух взаимно обусловленных элементов – материального и идеального. И хотя *in ordine cognoscendi* постигаем в первую очередь материальный аспект бытия, то *in essendi ordine* он является вторичным по отношению к его идеальному аспекту. Не случайно Н. О. Лосский в ряде своих работ характеризует учение В. С. Соловьёва как идеал-реализм.

Совокупность идей составляет так называемый «второй абсолют» (*resp.* «второй полюс абсолюта»), т. е. всеединство. В свою очередь, всеединство возникло в результате отпадения от «первого абсолюта» («первого полюса абсолюта»), называемого всеединным и тождественного с Богом. Обосновывая свою позицию, Соловьёв пишет: «Божественное существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает, запечатлевает ее самостоятельной бытие..., что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе, как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо при этом теряет непосредственное единство с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу»¹¹.

Итак, мир природы возник вследствие таинственного нарушения порядка в божественной сфере. По этой причине природа есть «только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»¹². «Содержание мира божественного и природного одно и то же; то же все, та же у них сила бытия, сила самоутверждения, способность говорить “я есмь”». Различие в положении: один – перестановка другого»¹³. С одной стороны, процесс транспозиции является необходимым условием полного выражения божественной природы абсолюта, его активного, динамического, творческого характера. С другой стороны, креативность ведет к деструктивным последствиям; наступивший разлад влечет за собой эгоистическое, разрозненное существование природных сущностей. Вслед за Шеллингом¹⁴ Соловьёв пытается ответить на вопрос, каким образом абсолютная свобода Бога совместима с фактом существования зла в мире и указать пути преодоления возникшей дисгармонии. Как отмечает философ, весь мир стремится к обретению утраченного единства с Богом, превращения *хаоса* в *космос*, в античном значении этого термина как порядка, гармонии¹⁵.

Для реализации этой цели мир проходит в своем развитии три этапа. Первый из них, называемый космогоническим процессом, состоит в свою очередь из трех фаз. Вначале осуществляется так называемое механическое единство природы вследствие закона тяготения – первой формы преодоления всеобщего эгоизма. Во второй фазе возникает эфир, благодаря которому достигается динамическое единство мира, выражающееся в световых, электрических, магнетических и химических явлениях. Третья фаза космогонического процесса характеризуется достижением единства в мире растений, животных и человека. Если вышеперечисленные явления характерны для астрофизической стадии мирового процесса, объясняемой теорией Канта – Лапласа, то начиная с третьей фазы мировой процесс вступает в ступень биологической эволюции, которую описывает теория Дарвина. Напомним, что Соловьёв также характеризует процесс эволюции как постепенную реализацию пяти царств: (1) царства минералов (неорганическое царство), (2) царства растений, (3) царства животных, (4) царства человеческого и (5) Царства Божьего – окончательного соединения человека и всей природы с Богом.

Вторым этапом реализации мировой гармонии является так называемый исторический процесс, который начинается с момента появления человека. Также здесь можно отметить сходство рассуждений Соловьёва с позицией Шеллинга, согласно которому абсолют в своем саморазвитии проходит через несколько этапов, потенциалов, которые охватывают явления магнетизма, электричества, химизма, органические исторические процессы.

Наконец, третий, заключительный этап – богочеловеческий процесс – непосредственно ведет к соединению всего творения с Богом, которое в традиции Восточной Церкви определяется как обожение мира. Отсюда «теодицея Соловьёва, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественно-научным эволюционизмом»¹⁶.

Мы не будем останавливаться на рассмотрении двух последних этапов. Нашей задачей является выявить некоторые общие закономерности концепции эволюционного развития в интерпретации Соловьёва.

Как мы видели, после отпадения идеальных сущностей от Бога их содержание получает максимальную полноту, с одной стороны и минимальную форму единства, с другой. Происходит актуализация потенциала содержания, и в то же время – утрата актуального единства идей, хотя оно потенциально сохраняется. Следовательно, с момента разделения, перестановки элементов в сфере абсолюта протекают два взаимно обусловленные явления. Первое из них касается реализации, т. е. материального воплощения идей – перехода из состояния потенциала в состояние акта. Второе явление связано с процессом утраты единства (дифференциации) и повторного воссоединения существ друг с другом и с Богом (точнее говоря, в Боге). Здесь имеет место следующая закономерность: вначале актуа-

лизация идей влечет за собой утрату актуального единства при сохранении потенциального единства второго абсолюта. Актуализация этого единства (достигаемая в процессе эволюции в широком значении этого слова) не вызывает при этом введения содержания идей в состояние потенции; напротив, делает возможным достижение ими полного совершенства («обожения»). Говоря математическим языком, взаимозависимость (функцию) между актуализацией идей и актуализацией единства можно выразить в виде параболы (ветви которой направлены вверх), представленной на оси координат, где x означает постепенно растущее (в смысле совершенствования) содержание абсолюта, а y – степень единства. Вначале имеет место обратная зависимость, а во второй фазе кривая, выражающая оба процесса, неуклонно растет. Критической точкой является дифференциация абсолюта, после чего наступает процесс восстановления единства с Богом. Именно вторая ветвь параболы выражает процесс эволюции, развития. Положительное содержание идей изначально присутствует в Боге и как таковое не подлежит изменению. Однако достижение единства на более высоком уровне (уже после реализации содержания конкретных идеальных сущностей) возможно только после достижения критической, переломной точки – вершины параболы.

В диалоге «София» Соловьёв отмечает, что в эмпирическом мире существует родственность, даже непрерывность различных существ¹⁷. Несомненно, русский философ имеет в виду *lex continui* Лейбница – закон, восходящий еще к идее «лестницы существ» (*scala naturae*) Аристотеля. В научных кругах Нового времени на закон непрерывности ссылался Ламарк, приводя в качестве примера данные палеонтологии. Подобную позицию занимает Соловьёв. В статье «Мировой процесс», написанной для «Энциклопедического словаря», он развивает мысль о том, что палеонтология «показывает, посредством каких последовательных приспособлений, опытов и поправок вырабатывались законченные и устойчивые формы растительных и животных организмов»¹⁸. Как отмечает Соловьёв в другом месте, низшие формы, такие как «*мегатериумы, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили* и т. д.»¹⁹, сменяются более совершенными существами, обладающими большей способностью альтруизма, благодаря чему возможно достижение утраченного единства с Богом. Важно помнить о том, что, согласно Соловьёву, каждое явление, каждое событие имеет общественное значение, совершается не только *hic et nunc*, а в перспективе целого универсума природы. По этой причине мировой процесс имеет телеологический характер. Здесь уместно привести слова С. Булгакова, который охарактеризовал позицию своего предшественника следующим образом: «идея эволюции, последовательного развития во времени, составляет необходимую часть системы Соловьёва, однако эту эволюцию он понимает не как дело абсолютного случая или творчество из ниче-

го, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологический»²⁰.

Что составляет основной фактор эволюции? В раннем диалоге «София» Соловьёв упоминает также о борьбе за существование и естественном отборе²¹, однако он сразу же добавляет, что эти механизмы не являются единственными движущими силами развития организмов. Кроме того, в более поздней работе (1884 г.) «На пути к истинной философии», которая представляет собой введение к русскому переводу книги Л. Гелленбаха «Индивидуализм в свете биологии и современной науки» («*Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart*»), Соловьёв указывает на факт, что современные ученые оспаривают роль естественного отбора в процессе эволюции. Главным фактором развития, начиная от первичной биологической среды – протоплазмы, является особая органическая сила – «душа живая», благодаря которой совершается объединение таких, самих по себе индифферентных веществ, как белки, жиры, углеводы и т. п.²². Наконец, в «России и Вселенской Церкви» Соловьёв настаивает на том, что ведущее значение имеет принцип «космического альтруизма», постепенно осуществляющий единство в неживленной и оживленной природе.

В чем именно заключается принцип альтруизма? В ряде своих работ Соловьёв, во многом следуя Лейбницу, отмечает, что монады-идеи обладают способностью к стремлению и представлению (ср. *appetitio* и *representatio* Лейбница)²³. Трудно определить, можно ли тенденцию живых существ к альтруизму, проявляющуюся на эмпирическом уровне, расценить как «стремление», выражающееся в метафизической перспективе. Соловьёв нигде не отождествляет этих понятий, хотя нельзя отрицать, что они родственны по смыслу. Учитывая тот факт, что нравственные принципы, к которым философ относит также альтруизм, имеют метафизическую основу, представляется возможным провести некую параллель между принципом альтруизма и *appetitio*.

Стремление к воссоединению, совершенствованию выражает всего лишь деятельную причину эволюции: «действительная причина изменения есть изменяющийся», в то время как формальной и целевой причиной является сам Бог²⁴. Однако следует помнить о том, что, согласно Соловьёву, природа есть «перестановленное Божество». Различие первого и второго полюса Абсолюта имеет не онтический, а, так сказать, «топологический» характер. Поэтому позволительно утверждать, что божественная причина эволюции не выходит за пределы природы, а находится в ней самой. В результате концепция русского философа получает яркую панентеистическую окраску.

Эволюционизм возник в противовес теории преформизма, согласно которой все свойства организма целиком определены уже в его зародыше и исключают возможность появления в будущем каких-либо непредвиденных изменений. В рассуждениях Соловьёва на эту тему можно заме-

тить некоторую непоследовательность. С одной стороны, философ отстаивает взгляд о развитии природы. В то же время его метафизическая концепция предполагает извечное существование идеи каждого конкретного существа. В божественной сфере все формы организмов уже наделены определенным содержанием, которое постепенно проявляется на эмпирическом уровне. Такую позицию можно расценить как своего рода преформизм. Примечательно, что София в одноименной работе поучает философа: «потенциальность, которая вообще есть противоположность действительного состояния, может быть двух родов; ибо существо может не иметь какого-либо действительного состояния по двум причинам: или потому, что оно уже имело и исчерпало его, или потому, что оно еще не имело его; то есть это состояние может быть в потенции или как пассивный остаток, или как зародыш. Очевидно, что низшее состояние содержится в высшем существе как пассивный остаток, а высшее состояние – как зародыш»²⁵.

Каким образом можно согласовать взгляд об извечном существовании идей с концепцией развития соответствующих им организмов? На эту трудность неоднократно указывали комментаторы философа. Вот что пишет по этому поводу Е. Трубецкой в своем монументальном труде «Мирозозерцание Вл. С. Соловьёва»: «Вечные божественные идеи, как таковые, очевидно, не могут развиваться и изменяться: разумеется, они могут постепенно раскрываться в потоке движения; но в таком случае – не они являются субъектами движения и развития, а другое – то, в чем они раскрываются. К развитию во времени они могут и должны относиться так, как ум Аристотеля относится к мировому движению: *божественные идеи все двигают, сами оставаясь недвижимы*: иначе они не были бы идеями, т. е. реальным смыслом всего; но именно это и лишает нас возможности отождествлять их с развивающимися, движущимися атомами. По отношению к развивающемуся миру идея вообще может быть первообразом, идеалом и конечной целью – но отнюдь не *сущностью*: ибо сама она субъектом развития быть ни в коем случае не может. – Иначе пришлось бы допустить, что развивается во времени само Всеединое и Абсолютное, что явно нелепо»²⁶. В самом деле, на первый взгляд кажется, что мотивы эволюционизма и преформизма, звучащие в творчестве Соловьёва, являются взаимно противоречивыми и вызывают неприемлемый диссонанс. Однако в том же диалоге «София» мы находим некую попытку разрешения указанной трудности. «Разнообразные и сложные условия хаотических и космических сил на земле, – пишет Соловьёв, – сделали ее способной стать местом органического развития. Как только представляется возможность, мировая Душа, локализованная на Земле, завладевает ею и производит живую душу, то есть организм в собственном смысле. Но условия могут стать еще более благоприятными, и тогда Душа покидает старый тип и творит новый: отсюда – различные палеонтологические создания. Но пока старый тип может развиваться, не будучи уничтоженным, душа пользует-

ся этим и его развивает, пользуясь всеми природными средствами... Следовательно, погибшие палеонтологические создания не имели особых душ (ибо чем бы они тогда стали?), но были одушевлены теми же душами, которые одушевляют и современные создания; только когда земные условия стали благоприятными для более совершенных организмов, они покинули старые типы и перешли в новые»²⁷. Из приведенного текста следует, что в процессе эволюции имеет место не метаморфоз идей (который противоречил бы взгляду об извечном существовании), а своеобразный метемпсихоз – смена локализации душ (форм) организмов. Отсюда никакое изменение, происходящее в природном, материальном мире, не влечет за собой изменения соответствующего идеального элемента, напротив, делает возможной его более совершенное развитие, более полную реализацию его содержания согласно целям эволюции.

Возникает вопрос: почему природа должна проходить столь долгий процесс развития? Почему ее воссоединение с Богом не произошло сразу после падения мировой души? В своем разрешении этой проблемы Соловьёв подчеркивает роль свободы. Душа мира отделилась от Первосущего вследствие свободного выбора, поэтому она может возродиться только после совершения целого ряда свободных актов²⁸. После отделения от первого Абсолюта природа обнаруживает себя как хаос. Каждое отдельное бытие стремится к тому, чтобы владычествовать над другими существами – именно здесь проявляется всеобщий закон борьбы за существование, который косвенно способствует совершенствованию организмов. Тем не менее мировая душа сохраняет способность к альтруизму. Цель эволюции – воссоединение с Богом – уже задана, но в процессе развития присутствуют также силы зла, поэтому не все возникающие формы соответствуют требованиям физического и нравственного совершенства, уступая место более гармоничным формам.

Соловьёв подчеркивал, что окончательная оценка тех или иных биологических и всех остальных научных теорий принадлежит самим ученым²⁹. Как мы могли убедиться, все идеи, касающиеся эволюционного учения, получают у Соловьёва не естественнонаучную, а философскую интерпретацию и обоснование. Концепция свободной теософии должна засыпать пропасть между отдельными областями знания, преодолеть раскол между философией, богословием и наукой. Проанализированная здесь попытка согласования теории эволюции с философским учением о всеединстве, с одной стороны, и богословскими истинами о Боговоплощении и обожении мира – с другой, представляет конкретный пример попытки реализации проекта цельного знания. Соловьёв осознавал трудности этого предприятия. Предвидя возможные возражения со стороны оппонентов, мыслитель писал: «Против нас будут традиционные теологи, по слабости веры боящиеся разума, которые веруют в скудного и немощного Бога, не умеющего привлечь к себе человека и природу и не находящего ничего лучшего, как предоставить их тьме кромешной и огню вечному.

Против нас будут рационалисты, философски верующие в разум человека, но столь слабые в своей вере, столь боящиеся за разум, что готовы вечно держать его на изнурительной диете отвлеченных понятий и логических формул, думающие, что разум (этот их Бог) не в силах вместить в себя полноту божественной жизни и не в силах одолеть материальную природу, а должен всегда [оставаться] висеть в воздухе между мистической областью религии и эмпирической областью внешних наук.

Против нас будут, наконец, натуралисты, верующие в материальную природу, но столь нетвердые в своей вере, что, сами того не замечая, отдают свою богиню в добычу лукавому эмпиризму, для которого не только весь видимый мир есть лишь субъективный феномен, но и сама материя есть только неопределенная возможность ощущений»³⁰. Соловьёв не ошибся в своем предположении. Он подвергался критике и за умозрительный характер его философии, и за поверхностную трактовку научных теорий, и за слишком смелую интерпретацию богословских догматов. Бесспорно, в каждом из этих упреков есть доля истины. Тем не менее стоит отметить вклад Соловьёва в многовековую историю разрешения проблемы соотношения разума и веры, науки и религии. Задолго до Тейяра де Шардена он предвосхитил идею согласования теории эволюции с христианским учением³¹.

¹ См.: Лазарев В. В. Философия Вл. Соловьёва и Шеллинг // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998, С. 477–499; Клайн Дж. Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. 1996. № 10, С. 84–93; Muller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951; Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye, 1974, P. 232–240.

² Соловьёв В. С. Положения докторского диспута // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2001. Т. 3, С. 362.

³ Лукьянов С. М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. М., 1990. Кн. 1, С. 128.

⁴ Соловьёв В. С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. VIII. С. 4.

⁵ Соловьёв В. С. Понятие о Боге // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. IX. С. 3.

⁶ Соловьёв В. С. Оправдание добра С. 218–219.

⁷ Соловьёв В. С. София / Пер. А. П. Козырева // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2000. Т. 2. С. 135.

⁸ Соловьёв В. С. [Об истинной науке] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. С. 44.

⁹ Соловьёв В. С. Данилевский // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. X. С. 498.

¹⁰ Соловьёв В. С. София. С. 125–135.

¹¹ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. III. С. 137–138.

¹² Там же. С. 132.

¹³ Соловьёв В. С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 80.

¹⁴ Ср.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой природы и связанных с ней предметах // Соч. В 2 т. / Пер. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. Т. 2. М., 1989. С. 118. См.: Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001, С. 79–91.

15. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. Пер. Г. А. Рачинского // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. XI. С. 305.
16. Гайденок П. П. Цит. соч. С. 60.
17. Ср.: Соловьёв В. С. София. С. 41.
18. Соловьёв В. С. Мировой процесс // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. X. С. 249.
19. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 304.
20. Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 30.
21. Соловьёв В. С. София. С. 135.
22. Соловьёв В. С. На пути к истинной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. III. С. 291.
23. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 53; Соловьёв В. С. Лекции по истории философии. С. 118.
24. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2001. Т. 3, С. 289.
25. Соловьёв В. С. София. С. 107.
26. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. М., 1913. С. 295.
27. Соловьёв В. С. София. С. 133–135.
28. См.: Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 147.
29. Соловьёв В. С. На пути к истинной философии. С. 293.
30. Соловьёв В. С. [Об истинной науке]. С. 56–57.
31. См.: Truhlar K.V. Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg-München, 1966.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ЕВРОПЫ: КИЕВ – СОФИЯ – БОЗЕ – БОХУМ (ВПЕЧАТЛЕНИЯ О КОНФЕРЕНЦИЯХ)

Анализируется рецепция русской философии современным европейским философским сообществом. Рассматривается содержание дискуссий о значении и теоретическом потенциале русской мысли в рамках международных конференций в Киевской Духовной академии (Украина), Софийском университете (Болгария), монастыре Бозе (Италия), Рурском университете Бохума (Германия).

The reception of russian philosophy by modern european philosophical association is analysed. The context of discussions about the meaning and theoretical potential of russian thought in the course of events of International conferences in Kiev Spiritual academy (Ukraine), Sophia university (Bulgaria), Monastery of Bose (Italy), Ruhr university of Bochum (Germany) is examined.

Ключевые слова: *рецепция русской философии, межкультурная коммуникация, философская традиция и современность.*