

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 6

Иваново 2003

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В.Максимов (главный редактор); А.П.Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И.Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В.Брагин; К.Л.Ерофеева; О.Б.Куликова (отв. секретарь); В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Воронеж); В.В.Сербиненко (Москва)

Выпуск 6 «Соловьевских исследований» включает материалы Международной конференции «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С.Соловьева» (к 150-летию со дня рождения В.С.Соловьева) (11-12 апреля 2003 г.) и июньского заседания постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» (6-7 июня 2003 г.).

Издание осуществлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 03-06-85027) и Российского гуманитарного научного фонда (проект № 03-03-14038).

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии.

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@economic.ispu.ru

ISBN 5-89482-268-8

© М.В.Максимов, составление, 2003

© Авторы статей, 2003

© Ивановский государственный энергетический университет, 2003

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Рощинский С.Б. Идеи Вл.Соловьёва в контексте логики культуры XXI века.....	5
Patrick de Laubier Portée et inspiration de la philosophie morale et sociale de Soloviev.....	18
Межуев Б.В. Владимир Соловьёв и Британская империя.....	27
Усманов С.М. «Восток Ксеркса» в историософии Владимира Соловьёва: в поисках интерпретации.....	36
Рожков В.П. Проблема насилия и философско-политические идеи В.С.Соловьёва.....	53
Малов А.В. Проблема насилия в философии В.С.Соловьёва.....	63
Волкогоронова О.Д. Эволюция философско-исторических взглядов В.Соловьёва.....	72
Холодов Р.Н. Исторический субъект: аспекты интерпретации в метафизике В.С.Соловьёва.....	88
Пепеляев А.В. Философия права как выражение смысложизненных исканий Вл.Соловьёва.....	97
Иконникова Е.А. Власть микадо в трактовке Владимира Соловьёва и Уэда Акинари.....	102
Баранец Н.Г. «Западничество» в культурном мире В.С.Соловьёва.....	106
Максимова Л.М., Максимов М.В. Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьёвы (К вопросу об идейных истоках историософии Вл.Соловьёва).....	115
Ерофеева К.Л. «Третье искушение» Запада и Россия.....	126
Брагин А.В. Современные искания Русской идеи и В.С.Соловьёв.....	136
Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва.....	144
Красицкий Ян Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва.....	174
Ахтырский Д.К. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность.....	193

**УЧЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ И СОФИОЛОГИЯ
ВЛ.СОЛОВЬЕВА**

Куракина О.Д. Христианская антропология В.С.Соловьева современному сознанию.....	205
Павленко А.В. Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В.С.Соловьева.....	217
Орлов М.О. Динамизм в учении В.С.Соловьева о Богочеловечестве.....	223
Крохина Н.П. В.Соловьев об историческом становлении идеи Софии (история как теофания – по работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь»).....	230
Жукоцкая З.Р. Провозвестник «Вечной Женственности»: Вл.Соловьев у истоков софиологии.....	237
Hamutal Bar-Yosef Sophiology and the concept of femininity in Russian symbolism and in modern Hebrew poetry.....	257
НАШИ АВТОРЫ	285

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ
ВЛ.СОЛОВЬЕВА**

С.Б.РОЦИНСКИЙ

Российская академия государственной службы
при Президенте РФ

**ИДЕИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА
В КОНТЕКСТЕ ЛОГИКИ КУЛЬТУРЫ XXI ВЕКА**

Философию Вл.Соловьева можно рассматривать как эпизод, пусть и значительный, в истории мысли, как интеллектуальное явление, принадлежащее своему времени. И это будет правильно. Потому что философ жил и сочинял свои произведения в последнюю четверть XIX века, питался атмосферой мысли и реальной действительности того времени, пользовался соответствующим уровнем знания. Тем не менее, при осмыслении многих высказанных им идей трудно согласиться с тем, что они лишь сумеречные письма той «совы мудрости», что вылетает на закате дня и итожит только то, что свершилось. Вряд ли можно однозначно утверждать, что философ *post factum* излагал мысли, относящиеся лишь к исходу XIX столетия.

«Несвоевременность» Соловьева отмечал поэт и публицист Василий Львович Величко, биограф Вл.Соловьева. «Соловьев пришел не в свое время: либо слишком рано, либо слишком поздно!»¹, – писал он. Мне представляется, что более точно высказался по этому поводу Александр Блок, который назвал Соловьева: «рыцарь-монах», «занесший золотой меч над временем»², усматривая в «явлении Соловьева» уже не «несвоевременность», а «надвременность».

Действительно, многие мысли философа к XIX веку относятся меньше всего. Можно даже упустить из виду его религиозно-эсхатологические идеи, такие как наступление эры Богочеловечества, или грядущего тысячелетнего воцарения Христа, о котором философ упоминает в конце «Трех разговоров». Гораздо более важными и актуальными представляются размышления философа о приземленном, что ли, синониме понятия «Богочеловечество» – о *человечестве* как таковом, а еще

больше – о *становящемся* человечестве, о перспективах его существования как единого и взаимозависимого целого, о необходимых условиях *сосуществования* входящих в его состав наций, народов и культур. Именно в этом контексте Соловьев высказал идеи, которые оказались поразительно созвучны важнейшим философским интенциям нашей эпохи, остро поставившей эти вопросы уже не в отвлеченно-теоретическом плане, а исходя из настоящего требования реальных обстоятельств глобального масштаба.

В философском проекте Вл.Соловьева отчетливо просматривается парадигма того миропонимания, суть которого отражает словосочетание «новое мышление», не так давно очень популярное у нас, но вскоре оказавшееся почти что забытым. Для его характеристики можно использовать и трактовку, которую предложил Владимир Соломонович Библер в своей известной книге «От наукоучения – к логике культуры»: как гуманитарное мышление, основанное на общении и диалоге, взаимодополнении и взаимопонимании. Как мне показалось, концептуальный подход и перестановка акцентов во взгляде на новейшую философию, философию XXI века, предложенные Библером уже в названии его книги – «От наукоучения – к логике культуры», – очень созвучны не только взглядам Вл.Соловьева на задачи философии, но и тому, что из себя представляет сам философский замысел Соловьева.

Не буду проводить сравнительный анализ подходов к проблеме Соловьева и Библиера – там масса расхождений в деталях. Но обозначу лишь главную суть библиеровской концепции. Она сводится к тому, что в XX веке происходит кризис «разума познающего», доминировавшего в Новое время. Однако этот кризис не следует воспринимать как общий кризис разумения. Потому что в XX веке формируется новый всеобщий разум – разум *диалогический*, конкретнее определяемый как *разум культуры*. В диалогическом разуме оживают предшествовавшие формы разумения: разум эйдетический (античность), разум причащающий, или тео-логос (средние века), и, наконец, собственно разум познающий. В этом синтезе разумов и логик реализуется диалог различных мировоззрений, различных культур как Запада, так и Востока³.

Вл.Соловьев уже в своей магистерской диссертации приходит к выводам, очень созвучным тем идеям, которые содержатся в концепции В.С.Библера. «Новейшая философия, – говорит Соловьев, – с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока...* Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии ... должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития... восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира...»⁴.

Это было сказано в начале 70-х годов XIX столетия. И долго оставалось без заметных последствий. И лишь в XX веке, и то не в самом начале, к подобным выводам стало приходиться все больше и больше мыслящих людей. И это уже были не отвлеченные теоретические построения, а был конкретный ответ на жесткий вызов нашего сурового времени. Сформировались целые направления, ориентированные на философское решение проблем взаимопонимания людей, примирения и согласия между различными мировоззрениями и типами мышления, между народами и культурами. В контексте этой проблематики плодотворно работали и работают О.Шпанн (универсализм), П.Сорокин и Дж.Голбрейт (теория конвергенции), Л.Габриэль (интегральная логика), К.Гюнцль (новое мышление), К.Лоренц (наука о поведении), К.Апель (этика дискурса), Г.Франц (экологическое направление) и многие, многие другие. В этом ряду особо следует отметить «философию диалога», получившую в последнее время огромную популярность как в России, так и за рубежом. Существенный вклад в ее разработку внес наш соотечественник М.М.Бахтин; позже в России тему диалога культур продолжили многие авторы, в том числе и В.С.Библер. В своем учении Вл.Соловьев во многом предвосхитил современную постановку, а отчасти и решение этих проблем. Его философия и есть в значительной мере именно логика культуры, диалогика культур и мировоззрений.

Правда, у самого Соловьева понятие «логика культуры» не фигурирует, во всяком случае в качестве особой категории. Однако в работе «Философские начала цельного знания» Соловьев употребляет выражение «философия жизни». Оно по

смыслу очень близко тому, что в данном случае имеется в виду, – логика культуры. Говоря о предназначении философии, Соловьев видел ее задачу в том, чтобы не только быть отвлеченной теорией, или «философией школы», но и «быть философией жизни». «Философия школы», писал он, «занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной». В то время как «философия жизни» «стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни»⁵.

В ранге «философии школы», по мнению Соловьева, выступали учения, возникавшие как в русле рационализма, так и в русле эмпиризма (хотя исторической ценности этих учений философ несколько не умаляет). Тем не менее, несмотря на исторические заслуги, названные течения, по причине своей односторонности, не могут претендовать на то, чтобы считаться самодостаточными в постижении истины. Что же касается «философии жизни», или истинной философии, то она призвана объединить в органическом синтезе логический рационализм, материалистический эмпиризм, а также религиозный мистицизм и подняться выше этих своих составных частей. Именно такая философия, рассматривающая Вселенную в живом единстве, и способна, по мысли Соловьева, служить делу исторического совершенствования человека и человечества.

Необходимость такого синтеза философ выводит не только из соображений чисто теоретического порядка. Ведь согласие в действиях людей может быть достигнуто только при условии достижения взаимопонимания в их представлениях, согласованности во взглядах, в частности, на то, что есть добро и что есть зло, что есть истина, а что – ложь. Путь осуществления добра лежит только через истину, считает Соловьев. Истина же есть всецелое и всеединое знание, синтез различных методов, средств и путей ее постижения.

Все эти рассуждения были не отвлеченной декларацией. В своей системе Вл.Соловьев сумел примирить идеи философов самых различных направлений. Он исходил из того, что всякое не всуе произнесенное слово содержит в себе момент истины. Философия всеединства Соловьева представляет собой своего рода лабораторию проведения «универсального синте-

за» разнообразных идей, концепций, течений, направлений. И этот соловьевский синтез идей был не искусственной конструкцией или эклектическим соединением, а органической целостностью, строго организованной логически и обоснованной теоретически. В целом можно сказать, что философия всеединства Вл.Соловьева представляет собой стройную и последовательную доктрину примирения и общения людей и идей, народов и культур, мировоззрений и типов мышления. Собственно, это и есть прообраз той модели, которая в вышеприведенной концепции Библера характеризуется как философская логика, или диалогика культуры. Речь идет о такой «вселенской культуре», которая «в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности»⁶, в составе которой на свободной основе и на равных правах общаются и взаимодействуют личности, народы, нации, цивилизации.

Идея становления человечества, или «всечеловечества», – по существу, центральная идея историософии Вл.Соловьева. Понятие «человечество» трактуется им не как некая абстрактная категория, а как живая, развивающаяся реальность. Поэтому он большее говорит о *становящемся* человечестве: «...Оно несовершенно, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется во вне и развивается внутренно»⁷. Осуществление этой идеи в будущем он рассматривал и с позиций религиозно-нравственных, исходя из того, что христианство есть религия всеобщей солидарности и примирения; и эмпирически – в наблюдаемых им тенденциях к сближению и взаимопониманию цивилизованных наций; и теоретически, исходя из сформулированного им в работе «Философские начала цельного знания» «всеобщего закона всякого развития».

Согласно этому закону, человечество проходит в своем развитии три основные стадии. Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, «смешение или внешнее единство». Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые «стремятся к безусловной свободе». Третий, завершающий этап развития есть собирание частей и новое, свободное и добровольное, а потому совершенное единство.

Логическая схема этого закона выстроена по форме гегелевской триады: тезис, антитезис, синтез. Соловьев убежден, что логика истории неминуемо ведет к синтезу положительных начал, содержащихся в первых двух моментах развития. Третий фазис мирового процесса, завершая диалектический цикл, призван восстановить утраченную цельность первой стадии, но сохранив при этом все лучшее, что было добыто на второй стадии. Прежде всего свободу и самоценность личности, общественных институтов, самостоятельность государств и т.п. Иными словами, в истории должен произойти синтез восточного и западного типов жизни, диалектическое соединение солидарности и свободы, единства и множественности, соборности и индивидуальности. «Только такая жизнь, – пишет Соловьев об этой высшей стадии развития, – такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может... быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой»⁸.

Философ прозорливо усмотрел в мировом развитии наступление ситуации, которая столетие спустя будет охарактеризована как «целостный и взаимозависимый мир». В труде «Оправдание добра» (вторая половина 90-х годов) он писал: «В настоящее время огромное большинство населения земного шара составляет одно реально связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях... Какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте»⁹.

Однако единство и целостность мира не означает для Соловьева некую безразличную, субстанциальную слитность, поглощающую всех и вся. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав отдельных – государств, народов, племен, личностей.

Примерно к такому же взгляду на состав мировой целостности приходят сегодня многие мыслители. В последние десятилетия мировая философская мысль все больше смещает свой интенциональный акцент с проблемы сущности на проблему существования. При этом предметом внимания значительного

числа мыслителей и целых философских направлений выступает не столько индивидуально-персоналистическая экзистенция, сколько экзистенция глобальная. Острота постановки проблемы вызвана тем обстоятельством, что само существование человечества как таковое уже стало проблематичным.

Эволюция внимания от категории частного, партикулярного, к понятию целостного и универсального является одной из примечательных черт развития современной философской мысли. Речь идет, разумеется, не о полном отрицании ценности первого и абсолютизации значения второго – происходит своего рода диалектический поворот к синтезу этих крайностей. Лозунг «все во имя человека, все для блага человека» дополняется вопросом: что сегодня важнее – отдельный человек или все человечество? События 11 сентября в США обострили звучание этого вопроса, о чем свидетельствуют участвовавшие протесты правозащитников против ущемления и ограничения прав и свобод личности со стороны государства, принимающего адекватные меры по обеспечению общественной безопасности. В социальной проекции на смену эгоцентрическому либерализму прошлого века и первой половины века нынешнего приходит комплексное видение проблемы человека, индивидуальное человеческое «я» рассматривается не только в личностном аспекте, но все больше в социальном и глобальном контексте. При этом значение и ценность индивидуальности несколько не нивелируются.

Философия Соловьева есть одновременно онтология и гносеология, историософия и этика взаимосвязанного и взаимозависимого совместного существования самоценных человеческих «монад» – индивидуальных, социальных, культурно-исторических – в составе единого человечества. Идею, лежащую в основе такого миропонимания, вполне корректно можно обозначить как идею сосуществования, или *коэксистенции*. Может показаться, что для данного контекста достаточно уже найденного подходящего термина – коэволюция. Мне же представляется, что эти понятия не тождественны. Коэксистенция имеет более широкий смысл, она является базовой для коэволюции. Ибо вначале надо научиться просто совместно существовать друг с другом, и лишь при этом условии совместно раз-

виваться, эволюционировать. Сначала надо признать самоценность Другого, войти с ним в общение, проявить терпимость к тому, что в нем содержится как Иное, прийти к согласию, к умению сотрудничать. Надо перестать видеть в Другом только объект, а перейти из парадигмы субъект-объектных отношений в отношения субъект-субъектные.

Это – позиция современного миропонимания, «нового мышления», в русле которого формировался и постмодернизм (весьма неоднозначно воспринимаемый нашим философским сообществом), не принимающий ксенофобии и высоко ставящий идею коммуникативного сосуществования с Другим. Эмманюэль Левинас, виднейший представитель этической феноменологии, формулирует свою позицию в выражениях, от употребления которых не отказался бы Вл.Соловьев. «Можно понять Бога как альтернативное и трансцендентное существо только в понятиях межчеловеческих отношений», – пишет он. – «Но именно потому, что в мире существуют более чем два человека, мы неизбежно переходим от этической перспективы изменчивости к онтологической перспективе всеединства»¹⁰. Примеров, выражающих подобные умонастроения, можно привести множество.

Но самое главное в такой позиции – это понимание хрупкости, смертности Другого, существующего вместе с тобой в космосе всеединства. Поэтому важнейший смысл коэкзистенции – не стремиться подавить или уничтожить Другого, не препятствовать его бытию, а видеть высшей целью максимальное продление совместного благополучного бытия в этом всеедином мире. Именно так представлял Вл.Соловьев суть вопроса. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, – писал мыслитель, – в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»¹¹.

В логику становления положительного культурного единства Соловьев вписывал, естественно, и Россию. Если в начале творческого пути он отводил ей роль особой третьей

силы, исторически предназначенной соединить в положительном всеединстве Запад с Востоком, то впоследствии, начиная с 80-х годов, он занял позицию универсалистскую, рассматривая Россию в качестве равноправного и равноценного члена мирового сообщества народов и государств. При этом он повел резкую полемику против идеологии национальной исключительности России, против политики изоляционизма, особенно по отношению к европейским государствам: «Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха»¹². Соловьев заявляет, что для осуществления собственного национального призвания «нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них»¹³.

То, что в последнее время происходит вокруг и внутри России, во многом находит философское объяснение в учении Вл.Соловьева. На территории бывшего СССР отчетливо обнаруживаются следы действия соловьевского «всеобщего закона всякого развития». После нескольких веков унитарного существования Российской Империи, а затем Советского Союза (тезис) в 1991 году произошел распад этой целостности (антитезис). Но очень скоро стала давать о себе знать тенденция «второго отрицания», выражающаяся в стремлении ряда государств к новой интеграции на иной основе – в виде СНГ и даже единого государства, как в случае с Белоруссией (синтез). Даже те шаги к сближению, что уже сделаны и делаются в области экономики, коллективной безопасности, решения пограничных, таможенных и других вопросов, позволяют говорить о действии центростремительной силы во взаимоотношениях между большинством бывших республик СССР, направленной на достижение нового единства на свободной и добровольной основе, как этого требует логика соловьевского закона развития.

Не выпадают из поля действия этого закона и федеративные отношения в России. Здесь, с одной стороны, заметны положительные результаты процессов, согласующихся с принципом добровольного и свободного объединения территорий и народов в федерацию, и, с другой стороны, наглядно обнаруживаются негативные следствия игнорирования этого принци-

па. Урок Чечни с достаточной убедительностью показал, что при формировании и обеспечении государственной целостности силовые методы уже не годятся, что время требует иного подхода к решению межнациональных и межэтнических проблем. Однако политики в начале 90-х годов сочли, что новое мышление дано им только для международного применения, а для внутреннего употребления сгодится и ветхоимперское разумение. Между тем Вл.Соловьев предупреждал еще в конце прошлого века: «Одно только мы знаем наверняка: если Россия не выполнит своего нравственного долга... если она не откажется от права силы и не поверит в силу права... – она никогда не сможет иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних»¹⁴. Так говорил Соловьев в предисловии ко второму изданию «Национального вопроса в России». Позже, в работе «Оправдание добра», он высказывает прогноз, осуществление которого можно воспринимать лишь и с грустью, и с надеждой одновременно: «...Установление внешнего, политического единства решительно обнаружит его недостаточность... И тогда только, когда не теорией, а опытом будет познана недостаточность внешнего единства – может наступить полнота времен для одухотворения объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира»¹⁵. Что ж, придется терпеливо ждать прогнозируемой мыслителем полноты времен.

В данном контексте Вл.Соловьев важное значение придает проблеме исключения насилия из практики разрешения политических, межгосударственных конфликтов. Эти вопросы он анализирует в главе 18-й «Оправдания добра» – «Смысл войны». В ней он высказывает предположение о неизбежности прекращения межгосударственных войн, прежде всего на европейском континенте. Одной из главных причин угасания милитаристских притязаний он считает элементарную эгоистическую расчетливость государств: «И все эти чудовищные вооружения европейских государств, о чем же они свидетельствуют, как не о том великом вседвелеющем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн?»¹⁶. Это предощущение вот уже полвека как стало реальностью, если, конечно, вынести за скобки вооруженные конфликты последнего времени, свя-

занные с суверенизацией ряда народов и территорий на постсоциалистическом европейском пространстве.

Что же касается взаимоотношений между Западом и Востоком, то здесь философ не столь оптимистичен. Более того, он высказывает предположение о грозящем человечеству столкновении Европы с Азией, чем в известном смысле напоминает прогнозы С.Хантингтона. Вместе с тем, считает Соловьев, военное разрешение конфликта и в данном случае не является фатальной неизбежностью. «Что касается до будущей решительной борьбы между Европой и Азией, – говорит философ, – то при всей ее большой вероятности она не представляет для нас безусловной, извне тяготеющей необходимости. Дело еще в наших руках. Первое условие... состоит в том, чтобы сами христианские народы были более христианскими, чтобы во *всех* отношениях своей собирательной жизни они руководились в большей степени нравственными началами, нежели постыдным своекорыстием и злом враждою, экономической, национальной и исповедною»¹⁷.

Философ не склонен был наивно полагать, что идея примирения и достижения положительного единства человечества реализуется сразу или в ближайшие сроки. «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества», – подчеркивает Соловьев. – Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно *перестало быть нужным* и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию»¹⁸. В своих знаменитых «Трех разговорах» философ рисует отнюдь не радужную картину человеческой истории. Легенда о пришествии антихриста зачастую расценивается как крушение надежд Соловьева, которые он вынашивал на протяжении всей своей жизни. Но это не совсем так. Соловьев лишь предупреждает, что путь к всечеловечеству сложен и труден, что он сопряжен с трагическими изломами и жертвами. Ведь все же в итоге победу торжествует вовсе не антихрист. Повесть отца Пансофия, пишет Соловьев на последней странице «Трех разговоров», «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического про-

цесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста»¹⁹.

Действие соловьевского закона исторического развития, пожалуй, в наибольшей мере прослеживается на примере Западной Европы. Исторический путь ее от античности, через средние века до эпохи Возрождения – это путь от унитарной империи к образованию отдельных государств и обретению ими политической самостоятельности. Этот путь был сопряжен с вековыми конфликтами. Филипп Коммин, видный государствовед эпохи Ренессанса, даже выдвинул теорию, согласно которой каждый народ и каждое государство имеют свой особый противовес: «королевство Франции Бог создал для противостояния англичанам», для Англии – шотландцев, для Испании – Португалию, для Австрийского дома – Баварию и т.д.²⁰. Дело даже не в теории, а в жестокой действительности: за столетие (с 1540 по 1640 г.) в Западной Европе только четыре года были относительно спокойными, все же остальные 96 лет были наполнены военными конфликтами – межгосударственными и религиозными²¹.

Вторая мировая война была, надо полагать, последним кровавым столкновением, завершившим второй фазис истории народов Европы. Сегодня на ее территории происходят процессы, очень близкие к тому, что предсказывал Соловьев, говоря о третьем фазисе исторического развития. Европейские государства, сохраняя свою политическую, экономическую, культурную самостоятельность, приходят свободно и добровольно к новому единству – в виде Европейского союза, Европарламента, Совета Европы, единого экономического и валютного пространства и т.п. И сегодня невозможно даже представить, чтобы спорные вопросы между ними решались при помощи оружия.

Разумеется, Владимир Соловьев не был, подобно Нострадамусу, предсказателем конкретных событий, да он и не брал на себя такую задачу. Он был философом – отчасти эмпириком, отчасти рационалистом, отчасти мистиком – сообразно собственному представлению о философии как логике культуры, как «философии жизни». В целом же можно говорить о том, что в его учении мы находим философские ответы на важнейшие

вызовы наступившего XXI века. В них мыслитель достаточно верно предугадал основные тенденции нашего времени, а именно: в условиях целостного и взаимозависимого мира мирному сосуществованию людей и народов в перспективе нет разумной альтернативы; путь к примирению человечества лежит через коммуникацию, общение, примирение людей и идей, диалог культур.

¹ Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. М.,1991. С. 56.

² Блок А. Рыцарь-монах // Там же. С. 332.

³ См.: Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1990.

⁴ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 122.

⁵ Там же. С.179.

⁶ Там же. С. 176.

⁷ Соловьев В.С. Русская идея // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 228.

⁸ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 176.

⁹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.,1988. Т.1. С. 475.

¹⁰ Левинас Эмманюэль. Этика бесконечного // См.: Керни Ричард. Диалоги о Европе. М.: Весь мир, 2002. С. 199, 201.

¹¹ Соловьев В.С. Сочинения В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 552.

¹² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч. В 2 т. М.,1989. Т.1. С. 262.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 263.

¹⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М.,1988. Т.1. С. 478.

¹⁶ Там же. С. 475.

¹⁷ Там же. С. 483.

¹⁸ Там же. С. 484.

¹⁹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 761.

²⁰ См.: Черняк Е.Б. Вековые конфликты. М., 1988. С. 221–222.

²¹ См.: Там же. С. 229.

PATRICK DE LAUBIER

Латранский университет (Рим, Италия)

PORTÉE ET INSPIRATION DE LA PHILOSOPHIE MORALE ET SOCIALE DE SOLOVIEV

Le plus grand philosophe russe, Vladimir Soloviev, est l'auteur d'un ouvrage de philosophie morale, *La Justification du bien*, qui se recommande par sa puissante originalité et si sa réception en Occident a été si discrète c'est notamment en raison de la difficulté de situer cette étude originale entre la philosophie et la théologie. Le moment est venu, avec la réédition prévue de la traduction française, de mieux faire connaître ce chef-d'oeuvre.

Nous examinerons successivement les circonstances dans lesquelles l'oeuvre a été écrite, puis le genre littéraire de l'ouvrage et enfin sa portée.

1. LES CIRCONSTANCES

En 1897, trois ans avant sa mort, Soloviev faisait paraître cette oeuvre majeure et peut-être même son chef-d'oeuvre (selon Maxime Herman) sous le titre original *La Justification du bien* ou, pour reprendre la traduction qu'en donne Soloviev, *La Vérité du bien ou philosophie morale* (lettre à Tavernier, 28 mai 1897), qui lui attira, dans la presse russe, les plus grandes injures et les plus grands éloges. Une seconde édition revue et corrigée parut l'année suivante.

Les dernières années de la vie de Soloviev sont prodigieusement laborieuses. Il dirige la section philosophique de la grande encyclopédie russe *Brockhaus- Ephron* (35 volumes) et en rédige nombre de rubriques; par ailleurs il envisage d'écrire deux gros ouvrages sur la métaphysique et l'esthétique. Un premier chapitre parut en janvier 1898 et il pensait achever l'ouvrage en 1899. À cela s'ajoutent la traduction des oeuvres de Platon, un ouvrage sur la poésie russe, presque terminé en 1898, et, en préparation, une histoire de la philosophie russe. Il envisage aussi de se concentrer sur la Bible «qui, dit-il, de la *Genèse* à l'*Apocalypse*, est un cadre admirable pour tout ce qui peut dorénavant m'intéresser» (lettre à Tav-

ernier, janvier 1898). Il hésite entre une nouvelle traduction avec de longs commentaires et « un système de philosophie historique basée sur les faits et l'esprit de la Bible ».

Philosophe errant à la santé délabrée, Soloviev a connu en 1892 une aventure malheureuse avec Sophia Martynova, à laquelle le recueil d'articles édité sous le titre *Le Sens de l'amour* (1894) fait écho : « Cet idéal vivant de l'amour divin, précédant notre amour, contient en soi le mystère de son idéalisation. Ici, l'idéalisation d'un être inférieur est en même temps le commencement de la réalisation d'un être supérieur, et c'est là que se trouve la vérité du sentiment pathétique en amour. Quant à la réalisation totale, à la transformation d'un féminin individuel en un rayon de l'éternel féminin divin, inséparable de sa source lumineuse, elle sera la réunion réelle, et non uniquement subjective, de l'individu humain avec Dieu, la restauration en lui de l'image divine, vivante et immortelle¹. »

Soloviev avait non seulement été affecté par cette passion sans lendemain mais aussi humilié, et on peut penser que le sentiment de honte qui tiendra une si grande place dans sa philosophie morale, à propos de la pudeur, avait fait l'objet d'une expérience vécue particulièrement sensible. En même temps, il avait purifié sa conception de la *Sophia*, et le mot n'est plus utilisé dans son grand ouvrage sur la philosophie morale, sans être pour autant abandonné puisqu'on le retrouve dans son poème *Trois Rencontres*, qui date de novembre 1898.

La pitié, proche de la compassion bouddhiste, est centrale dans la philosophie de Schopenhauer, et Soloviev s'en est inspirée en lui donnant un autre sens où se fait sentir l'influence du christianisme. Il faut aussi ajouter une composante proprement russe et on peut penser que la famine de 1891 qui frappa la Russie est pour quelque chose dans cette prise de conscience de la nécessaire solidarité qui s'impose dans la cité humaine.

Soloviev fut bouleversé par ce malheur et déploya une intense activité pour organiser l'aide². Dénonçant la carence gouvernementale, il envisagea même de former un gouvernement révolutionnaire qui aurait été dirigé par « un général et un évêque³ ».

Sa proverbiale générosité, il est vrai, n'avait pas besoin d'une famine pour s'intéresser aux plus pauvres et elle le conduisait à lit-

téralement se dépouiller pour venir en aide à autrui et singulièrement aux mendiants fort nombreux à Pétersbourg.

Ami plein de délicatesse, il savait aussi faire preuve d'une remarquable compréhension et presque de sympathie vis-à-vis de ses contradicteurs les plus décidés. Cette attitude comportait deux exceptions notables à l'égard de Konstantin Pobiedonotsev, haut procureur laïc du Saint-Synode sous Alexandre III puis sous Nicolas II jusqu'à la révolution 1905, et vis-à-vis de Léon Tolstoï. Ceux-ci représentaient respectivement à ses yeux deux extrêmes de la réaction religieuse et politique, d'une part, et de la dissolution philanthropique du christianisme, d'autre part.

Un troisième principe de sa philosophie morale, la piété, avait été associé dans les années 80 à une attitude très favorable au catholicisme et à la papauté. Sans renier ces sympathies, il adopta dans les années 90 une position plus distante, s'expliquant notamment par les difficultés rencontrées dans le rapprochement des Églises et peut-être par l'influence des Troubetzkoi. C'est pourtant en pleine rédaction de son grand ouvrage sur la philosophie morale qu'il reçoit la communion d'un prêtre catholique (15 février 1896), mais déjà les vues eschatologiques relatives à l'Antéchrist prennent corps (lettre à Tavernier, en mai-juin 1896, sur la fin des temps) et l'on est même surpris de l'optimisme tranquille de *La Justification du bien* à propos de l'avenir.

Nous venons d'évoquer les trois principes de la philosophie morale de Soloviev : pudeur, pitié et piété, qui structurent son grand ouvrage.

L'originalité de l'entreprise de Soloviev et les questions qu'elle pose sont servies par un style limpide qui caractérise ces 500 pages denses et parfois inattendues.

Outre ces trois principes que l'on vient d'évoquer et qui règlent les rapports des personnes avec ce qui est inférieur (animal), égal (humain) et supérieur (religion), on retrouve le rythme ternaire à différentes reprises : qu'il s'agisse de l'évolution des religions (nihilisme bouddhiste, idéalisme grec, l'absolu dans le christianisme); du mariage (sexualité, état amoureux, procréation); de la vie sociale (religion, famille, propriété); de la vie politique (nation, relations internationales, unité mondiale); des rôles (pontife, prince, prophète)

etc., ce qui rappelle à la fois la logique de Hegel et la loi des trois états d'Auguste Comte.

2. LE GENRE LITTÉRAIRE

Avant de poursuivre l'analyse de cette oeuvre, il convient de se demander à quel genre littéraire elle appartient. S'agit-il de philosophie ou de théologie? Peut-on parler à son propos de philosophie chrétienne et dans quel sens?

En 1933, à Juvisy, un mémorable congrès s'est tenu sur ce thème de la philosophie chrétienne avec des contributions de M. Blondel, J. Maritain, É. Gilson, G. Marcel et bien d'autres célébrités qui se demandèrent s'il existait une philosophie chrétienne dont É. Bréhier dans un article célèbre de la *Revue de métaphysique et de morale* avait nié l'existence deux ans plus tôt (1931) : « Nous ne l'avons, en définitive, rencontrée, écrivait-il, ni chez saint Augustin, qui sépare avec décision le Verbe fait chair de la raison des philosophes, ni chez saint Thomas, qui ne laisse à la raison qu'une existence précaire, ni chez les rationalistes du XVII^e siècle, dont la doctrine, tendant vers la religion naturelle, perd tout contact avec le christianisme, ni chez les philosophes du XIX^e siècle, où l'on voit la philosophie chrétienne s'infléchir rapidement en un humanisme⁴. »

Cette position fut critiquée à Juvisy selon des points de vue sensiblement différents que l'on peut résumer en disant que si tous les participants admettaient qu'il n'y a pas *formellement* de philosophie chrétienne puisque la raison ne peut atteindre par ses propres forces les données de la révélation qui caractérisent l'oeuvre théologique, on pouvait pourtant parler de philosophie chrétienne comme une situation historique de fait, ou à *l'état d'exercice*. Les uns, comme Blondel, élaborant une philosophie d'*aspiration* chrétienne, les autres, comme les thomistes, préférant parler de philosophie d'*inspiration* chrétienne pour indiquer un rôle plus ou moins direct des idées d'origine révélée dans la démarche philosophique proprement dite, qu'il s'agisse de la notion de création, de déroulement linéaire de l'histoire ou de celle de personne. Gilson, par exemple, parlera de la « métaphysique de l'*Exode* ». Pour la philosophie morale, Maritain va même plus loin en proposant une « philosophie morale adéquatement prise », qui appelle dans son exercice même les lumières et les forces de la révélation en raison de la con-

dition existentielle de l'humanité blessée par le péché d'origine. Il en va de même pour les questions posées par la « permission du mal » que Soloviev, curieusement, n'aborde qu'à peine dans *La Justification du bien* avant de les traiter dramatiquement dans ses derniers écrits qui datent des mêmes années.

Dans tous les cas la philosophie est déclarée chrétienne non pas formellement mais dans son exercice même, qui est influencé par les valeurs chrétiennes, tant au plan des savoirs théoriques qu'à celui de la connaissance pratique et singulièrement de la morale.

Soloviev, qui voit dans Kant et non dans Aristote, à peine cité, le fondateur de l'étude scientifique de la morale, ignore le renouveau thomiste qui a suivi l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) et, plus généralement, la scolastique médiévale. Il trouve ses sources dans Platon, les Pères grecs et la philosophie idéaliste allemande, notamment Schelling, en apportant une contribution originale à la philosophie morale qui annonce Max Scheler et rejoint certaines intuitions de Maritain sur « la philosophie morale adéquatement prise ».

Soloviev se propose de montrer « la liaison intime et complète entre la vraie religion et une saine politique » (p.VIII)⁵, sans qu'on puisse pour autant « se la représenter comme une *dépendance* unilatérale de la morale à l'égard de la religion positive » (p.5). Il ajoute qu'il a pensé autrefois que la subordination de la moralité à la religion positive s'imposait, mais il ne le croit plus et estime qu'il faut admettre « que, dans un certain sens, la moralité est indépendante de la religion positive, et la philosophie morale du dogme » (p.6). « La philosophie morale a donc son propre sujet indépendant des religions positives, les conditionnant même dans un certains sens » (p.10).

Ce qui commande tout, selon Soloviev, c'est l'expérience religieuse immédiate, qui n'est pas une déduction mais un contenu: « Il y a Dieu en nous – donc il existe » (p.168). Il est vrai que tous n'ont pas cette expérience, que l'athéisme existe comme une sorte de cécité. La philosophie morale est donc indépendante des religions positives, mais non pas du sentiment religieux exprimé en forme « d'impératif catégorique », qui « nous commande non seulement de *désirer la perfection, mais d'être parfait* » (p.171). Cette perfection, selon Soloviev, ne consiste pas à faire preuve de bonne

volonté ou même à pratiquer la vertu, mais bien à «être affranchis de la souffrance, de la mort et de la corruption » (p.171).

Nous n'y parviendrons pas en le désirant abstraitement, mais dans une « action historique » don't le but « se trouve justement dans la *justification* finale du bien donnée dans notre conscience véritable et notre bonne volonté » (p.172 s.).

L'oeuvre morale est donc un perfectionnement de soi-même et des autres «afin que le royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde » (p.178).

Les sentiments de pudeur, de pitié et de piété exigent ainsi ce développement historique qui justifie le bien. Pratiquement on devra «accepter des institutions et des traditions ecclésiastiques, à titre de moyens éducatifs pouvant mener l'humanité vers une perfection supérieure » (p.180).

Enfin, le sens de l'histoire nous conduit à voir que ce royaume de Dieu a été révélé par le Dieu-homme, c'est-à-dire le Christ: «Le vrai fondement de l'ordre moral parfait, conclut Soloviev, c'est l'*universalité* de l'esprit du Christ, capable de *tout* embrasser et régénérer. Dès lors, la tâche essentielle de l'humanité est d'accepter le Christ et de considérer *toute chose* dans l'esprit du Christ, rendant ainsi possible l'incarnation de Son Esprit *en toute chose* » (p.198). Cette réalisation du royaume de Dieu, de l'incarnation de l'esprit du Christ dans la société concrète demande la collaboration de l'humanité et de chaque homme en particulier.

Partis des trois sentiments de pudeur, pitié, piété, nous nous trouvons amenés à une théologie de l'histoire christocentrique passant par une ecclésiologie et aboutissant à la réalisation du royaume de Dieu dans ce monde. Peut-on parler de philosophie, de philosophie chrétienne ?

Soloviev veut se placer sur le plan de la raison et entraîner le lecteur dans une interprétation théologique et même eschatologique de l'histoire, sans exiger une adhésion formellement théologique, mais en présentant une philosophie *affectivement* chrétienne de la morale.

Disciple de Platon plus que d'Aristote, Soloviev ne distingue pas avec précision les frontières de la raison et de l'intuition religieuse elle-même, usant de la méthode de l'immanence et même de l'immanentisme.

Avec Soloviev, la critique de Bréhier mettant en doute l'existence d'une philosophie chrétienne porte bien davantage qu'avec Blondel ou les thomistes, il n'en reste pas moins que le fruit de cette imposante tentative a donné à la tradition orthodoxe russe les éléments d'une doctrine sociale chrétienne dont elle était dépourvue, et la troisième partie sur «le bien à travers l'histoire de l'humanité », qui constitue les trois cinquièmes de l'ouvrage, développe cette doctrine sociale chrétienne appliquée à l'économie, à la politique et à l'organisation morale de l'humanité dans son ensemble.

3. LA PORTÉE D'UNE OEUVRE ORIGINALE

Dès la première édition, la préface avait évoqué l'objet du livre en disant qu'il avait « développé directement le contenu rationnel du bien univresel en partant des données réelles morales dans lesquelles il réside dès l'origine » (p.XXII).

Soloviev veut montrer que la connaissance du premier principe de la raison pratique, faire le bien et éviter le mal, s'impose à toutes les consciences, mais que sa réalisation pratique est indissociable de la religion et que le christianisme en est l'expression la plus haute sous sa forme ecclésiale, en dépit des erreurs historiques des chrétiens.

Le philosophe se fait théologien au nom même de la raison et bientôt la vérité du bien apparaît comme l'instauration du royaume de Dieu sur terre. Tous les sujets sont traités dans cette perspective: mariage et sexualité, économie, politique, mission des nations, paix et guerre. C'est la *République* plus que la *Politique* qui est sous-jacente à l'oeuvre de Soloviev.

Léon XIII qui développe au même moment la doctrine sociale de l'Église catholique en s'inspirant de saint Thomas (*Rerūm novarum*, 1891) reprenait les grands thèmes de la *Politique* d'Aristote en traitant de la famille, du communisme, de la révolution et du rôle de l'État.

Soloviev ne cesse, comme Platon, d'évoquer l'unité de la cité, mondiale en l'occurrence, rendue possible par la justice, tandis que Léon XIII voit dans l'Église historique et concrète le mystère du royaume de Dieu. Soloviev affirme que « c'est l'humanité qui est le

sujet collectif complet ou 'réceptif' du Bien parfait, l'image complète et la ressemblance de la divinité, l'instrument de l'ordre moral – le royaume de Dieu » (p.428).

Il est vrai qu'un peu plus loin il précise que c'est par l'Église universelle, seule, que l'être humain peut obtenir une liberté positive. Pour lui, l'Église est la divino-humanité «fondée sur une unité interne et une harmonie parfaite de la vie invisible et de la vie visible dans le royaume de Dieu » (p.434).

Renvoyant ensuite à ses ouvrages antérieurs de la période théocratique, Soloviev développe une ecclésiologie proche de celle que devait adopter le II^e concile du Vatican. Platon est ici remplacé par les Pères et le réalisme chrétien reprend le dessus: «La voie légale de l'ordre hiérarchique tout comme la vérité de la foi ont leur accomplissement et leur justification dans la vie de l'Église. La vie de l'homme doit être intérieurement rassemblée, unifiée consacrée par l'action de Dieu et ainsi transformée en une vie divino-humaine. La nature du cas et le principe de piété exigent que cette oeuvre de régénération commence d'en haut, de Dieu, qu'elle soit fondée sur les effets de la grâce et non sur une volonté naturelle humaine prise à part: il est exigé que cette oeuvre soit *divino-humaine* et non humano-divine. Tel est le sens des sacrements, comme fondements spéciaux de la vie nouvelle » (437).

Soloviev n'attend pas que la philosophie donne la foi, ni qu'elle l'enlève. Il pense que le tragique de la condition humaine, le fait pour l'homme de vouloir vivre et d'être condamné à mort, ne permet pas la liberté que seule l'Église peut assurer en promettant la résurrection finale de la chair.

Encore une fois, c'est le théologien qui parle et on peut se poser la question du genre littéraire de ce traité.

Maurice Blondel, contemporain de Soloviev, avait rédigé sa thèse sur *L'Action* en 1893, et, par la méthode de l'immanence, il se proposait de montrer que les vérités religieuses, l'*incarnation* elle-même, étaient comme appelées par l'expérience intérieure la plus rigoureuse. Soloviev va aussi dans ce sens, mais c'est l'attente d'une *résurrection* qui sera pour lui décisive. On pourrait aussi évoquer Bergson dont *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) donne au prophétisme et à la mystique une place essen-

tielle dans une perspective qui n'est pas sans rappeler celle de Soloviev : cosmique et unitive.

Les comparaisons ne peuvent rendre compte du génie d'une oeuvre et la morale de Soloviev, qui intègre tant d'éléments, offre une surprenante unité d'inspiration, qui lui est donnée par son christocentrisme puisé aux sources de la patristique grecque, et un réalisme, qu'on note notamment lorsqu'il parle du royaume de Dieu, qui n'est pas un vague idéal de piété abstraite mais une incarnation ecclésiale et politique de l'espérance chrétienne.

Soloviev utilise la méthode de l'immanence en privilégiant la vie sociale de l'humanité considérée comme un tout. Il christianise A.Comte en replaçant la personne du Christ au centre de l'histoire et au sommet de la perfection humaine idéale et concrète.

C'est finalement une République chrétienne à l'échelon planétaire que Soloviev, lecteur de Platon, nous propose. Saint Augustin avait opposé les deux cités, Babylone et Jérusalem, Soloviev esquisse les traits du royaume de Dieu qui est une réalité politique intérieure à l'histoire, se réalisant par la libre coopération humaine avant le jugement dernier et la résurrection de la chair.

L'Antéchrist, dépeint dans sa dernière oeuvre, rappelle la présence du mal et de Babylone, mais dès ici-bas la victoire de l'Église est espérée, attendue. Tandis qu'Augustin renonçait à envisager le déroulement des derniers temps et se montrait assez pessimiste sur les possibilités d'instaurer une cité vitalemment chrétienne ici-bas, Soloviev fait preuve d'une espérance messianique concrète et, comme saint Thomas, il distingue une *société proprement humaine* entre Babylone et Jérusalem et insiste sur l'attente historique et eschatologique qui caractérise la théologie de l'histoire chez Bonaventure, dans la tradition des Pères apostoliques et notamment d'Irénée.

¹ Vladimir Soloviev, *Le Sens de l'amour*, 1892-94, traduit du russe par T.D.M., Paris, Aubier- Montaigne, 1945; traduit à nouveau par F.Rouleau, B.Marchadier, Paris, O.E.I.L., 1985, p.79.

² Les révolutionnaires se partagèrent entre ceux qui cherchèrent à intervenir activement dans le mouvement de solidarité et ceux qui, comme le jeune Oulianov, y voyaient un moyen de déconsidérer le régime.

- ³ Lettre à Gourévitch (26 octobre 1891) citée par M.Herman dans l'Introduction à V.Soloviev, Crise de la philosophie occidentale, Introduction et traduction par Maxime Herman, Paris, Aubier, 1947, n. 115, p.101 s.
- ⁴ Émile Bréhier, «Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », Revue de métaphysique et de morale 38 (1931), p.161.
- ⁵ Les références dans le texte renvoient aux pages de la traduction française: V.Soloviev, La Justification du bien, Essai de philosophie morale, traduit du russe, Paris, Aubier, 1939, XXII-512p.

Б.В.МЕЖУЕВ

Московский государственный университет им.
М.В.Ломоносова

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И БРИТАНСКАЯ ИМПЕРИЯ

«Мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца», – говорил поэт Аполлон Майков. Великий философ отличается тем, что дает собственный ответ на важнейшие вопросы современного мира, не отступая перед их жесткостью. Мы не всегда сможем принять ответ философа, но его решимость обнаружить смысл в том, в чем, может быть, и нет никакого смысла, должна вызывать уважение.

Владимир Соловьев заслуживает признания и высокой оценки за то, что не побоялся высказать свое отношение к феномену европейской и мировой истории, который до настоящего времени не получил должного осмысления ни в европейской, ни тем более в отечественной философской мысли. Речь идет о европейском колониализме. Именно империалистическая активность европейских держав сделала мир «единым», именно она заложила основы того, что можно было бы назвать глобальным правовым порядком. Но, с другой стороны, колониальное завоевание и господство стоили жизни миллионам людей. Европейское человечество навсегда оказалось запятанным грехом рабовладения — языческого пережитка, неожиданно воскресшего в христианском мире. В сознании многих народов Евангелие стало ассоциироваться почти исключи-

тельно с насилием белой расы, представители которой чередовали миссионерские проповеди с грабежом и убийствами. Однако и разрушение колониальных империй, худо-бедно поддерживавших мир и спокойствие на своей территории, не сделало мир более счастливым, противопоставив богатый Север, сжавшийся до Европы, США, Японии и тихоокеанских тигров, и закупоренный в своей «отсталости» Юг. Европа до сих пор не может разобраться с наследием колониальной эры, бросаясь из крайности в крайность — от самоубийственного постмодерна к концепциям расовой исключительности.

Для Владимира Соловьева, как и для большинства его современников, классической, образцовой колониальной империей выступала Британия, страна, чьи владения раскинулись во всех частях света. Британия была для Соловьева не просто всего лишь одной из европейских держав, но прообразом мирового единства, скрепленного и удерживаемого Западом. Владимир Соловьев, как известно, был сам проповедником такого единства — Европы, Средиземноморского мира и в перспективе — всего человечества. Мог ли он согласиться с тем, что единство реально проводится в жизнь посредством колониальной политики?

Несомненно, что первую часть своей жизни он должен был на этот вопрос отвечать отрицательно. Связующим звеном Европы и всего человечества представлялась ему Россия — важнейшая часть славянского мира, призванного стать «третьей силой» — объединителем Востока и Запада. Сам Запад для Соловьева был лишен скрепляющего центра и потому обречен на бесконечное дробление. «И в сфере общественной жизни и в сфере знания и творчества, — писал Соловьев в статье «Три силы» (1877), — вторая историческая сила, управляющая развитием Западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит под конец к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал бытия»¹.

В 1880-е годы после краха надежд на объединение славянства под эгидой России Соловьев, не отказываясь от мечтаний относительно призвания российской монархии стать мировой империей, приходит к мысли, что Европа, точнее христи-

анский мир, все же обладает своим духовным центром. Им является Рим как столица католицизма.

Ход рассуждения Вл. Соловьева понятен. Католицизм имеет духовный центр, но не имеет политического, православие обладает прочной политической вертикалью в лице русского царя, но лишено единого духовного главы. Поэтому обе половины христианского мира остро нуждаются друг в друге — только соединение церквей сможет воссоединить расколотую Европу и в будущем — все человечество. Негативным, очевидно искаженным подобием такого мирового единства оказывается в восприятии мыслителя Британская империя, а искаженной формой универсализма — идеология империализма. В отчетливой форме такое отношение к колониальной политике европейских держав мыслитель высказывал в первой крупной работе, открывавшей его «теократический цикл», — в сочинении «Великий спор и христианская политика» (1883). «В последнее время патриоты всех стран смело указывают на политические злодеяния Англии как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах и на деле не заботится так много, как англичане о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был *только такой* патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести... Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является перед своими жертвами как пират: немец как педагог, воспитывающий их для высшего образования»². В целом Соловьев относится отрицательно как к английскому, так и к немецкому типам колониального владычества, не одухотворенным высшей религиозной идеей.

Отрицательное отношение Соловьева к Англии было довольно типично для его времени. Откровенная враждебность викторианской Британии к России, протурецкая политика Лон-

дона, соперничество с Россией в Средней Азии и Афганистане — все это заставило видеть в англичанах злейших врагов России, свело на сильные симпатии к стране, сумевшей совместить уважение к национальным традициям со стремлением к политическому и экономическому обновлению. Эта симпатия была настолько сильной, что ей не могло помешать даже участие Англии в Крымской войне против России: неприязнь к туманному Альбиону в полной мере проявилась только после Берлинского конгресса, когда британский премьер Б. Дизраэли под сильнейшим нажимом заставил канцлера А.М. Горчакова отказаться от результатов военной победы над Турцией. В конце столетия издатель «Нового времени» А.С. Суворин в своем дневнике с полным основанием замечал, что ни один народ не удостоивался такой ненависти в России, как англичане.

Однако позиция Вл. Соловьева по отношению к Англии и ее колониальной политике вскоре очень сильно изменилась. Произошло это вне всякого сомнения после, по словам самого Соловьева, наступившего в начале 1890-х годов разочарования «безо всякой перемены в существе своих убеждений» «в полезности и исполнимости тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые «лучшие годы»»³. Соловьев в силу изменившихся эсхатологических умонастроений отказывается «от идеи могущества и внешнего величия теократии как прямой и немедленной цели христианской политики»⁴.

Однако отказ от «величия теократии» не приводит Соловьева к отказу от надежды на объединение человечества христианским миром. В статье Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона «Всемирная монархия» Вл. Соловьев связывает имперский миф, восходящий к Вергилию и Данте, с происходящим на его глазах процессом культурной и политической интеграции человечества: «Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чистокультурном направлении: европейская цивилизация, захватившая большую часть земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю. Миллионные армии под ружьем и постоянный страх новых истребительных войн доказывают, однако, что одного культурного сближения и объединения еще недостаточно. Можно, поэтому, думать, что

идея всемирной политической власти, хотя бы в совершенно новых формах, еще имеет будущность»⁵.

Соловьев в 1890-е годы не оставляет также идею о том, что объединяемый Западом — культурно и политически — мир должен иметь некий центр. Едва ли этим реальным центром происходящего на его глазах объединения мог бы являться Рим. В «Оправдании добра» Соловьев называет период истории Европы, когда церковь вскармливала и воспитывала германороманские народы, заставляя их пройти «не дурную, хотя несколько одностороннюю школу», их «историческим отрочеством и юностью»⁶. Теперь же — после ряда исторических катаклизмов, обусловленных тем, что «духовные власти не заметили наступившего совершеннолетия своих питомцев и по естественной слабости человеческой настаивали на сохранении прежних отношений», — народы Европы как бы выпущены в мир для всемирно-исторического служения. Важно, однако, обратить внимание на тот факт, что, перечисляя исторические заслуги всех остальных народов, Соловьев подчеркивает их культурные и социально-правовые достижения, тогда как, говоря об Англии, он обращает особое внимание на колониальную политику этой державы, ставя ее уже не в вину англичанам, а в заслугу.

«Широкий, со всех сторон открытый мир научного опыта, глубокий художественный гуманизм, высокие идеи религиозной и гражданской свободы и величавое представление о физическом единстве вселенной — вот что создала английская народность в лице своих героев и гениев. «Англия для англичан» — это было бы для них слишком мало, и имели право это думать, потому что сами были для всего мира. Внешнее распространение английского элемента соответствовало достоинству его внутреннего содержания. Конечно, британские купцы соблюдали и соблюдают свои интересы; но не всяким купцам удалось бы колонизировать Северную Америку и образовать из нее новую великую нацию, ведь не на краснокожих индейцах и не на неграх, а на английских людях и на английских идеях религиозных и политических, — идеях всеобщего значения — основались Соединенные Штаты; не всякие также купцы могли

бы прочно овладеть Индией и, наконец, на совершенно дикой почве создать культурную Австралию»⁷.

Итак, Британская империя оказывается в 1890-е годы для Соловьева не пародией на всемирное объединение, а его реальным воплощением. Более того, можно предположить, что Британия в его восприятии предстает подлинным политическим центром «глобализирующейся» Европы. В статье 1894 г. «Первый шаг к положительной эстетике» Соловьев пишет, что «всеобщая история показывает нам, как еще более трудными и сложными путями *собирается вся земля*, целое человечество вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры, и как, несмотря ни на какие препятствия, все растет и крепнет сознание всемирного единства и солидарности»⁸.

Наше предположение, что «невидимый, но могучий центр христианской культуры» для Соловьева в этот момент ассоциировался именно с Англией — основной «собирательницей земель» той эпохи, — может быть подтверждено другими обращениями к тому же сюжету. В 1894–1895 гг. он дважды в своих статьях заступался за англичан. В рецензии на первый том книги кн. Э.Э. Ухтомского «Путешествие на Восток Е. И. В. Государя Наследника Цесаревича 1890–91» Соловьев высказывается в пользу сотрудничества с европейскими державами на Дальнем Востоке, категорически выступая против проповедовавшегося князем курса на союз с народами Азии против Британии: «В предстоящей рано или поздно борьбе Россия, как авангард всемирно-христианской цивилизации на Востоке, не имеет ни возможности, ни надобности действовать изолированно или враждебно относительно прочего христианского мира. Даже помимо высших принципов, практическая необходимость заставит нас выступить против Китая в тесном союзе с европейскими державами, особенно с Францией и Англией, коих владения примыкают к Срединной Империи. Что касается до Индии, то нам нет ни малейшего повода вытеснить оттуда уже утвердившихся там англичан, с которыми и туземцы более или менее свыклись к собственной своей пользе. Диатрибы нашего автора против английского владычества в Индии в высшей степени неубедительны. Подобные вопросы решаются

не риторикой, а статистикой. То, что англичане делают для Индии — школы, больницы, правильные суды, пробуждение общественного сознания, выражающееся в возникновении новой туземной литературы, как периодической, так и книжной, — все это доказывается цифрами, с которыми нужно считаться. Большинство индийского населения находится в бедности — не в такой ужасной, однако, как народные массы в «самостоятельном» Китае. Чтобы жалобы на угнетение Индии англичанами имели какой-нибудь смысл, нужно доказать, что до англичан, при туземных или при мусульманских владыках, положение народа было лучше, а этого утверждать не решается и наш автор. Конечно, английское правительство, как и всякое другое, эксплуатирует свою колонию в свою пользу, но зато англичане и делают многое для Индии, тогда как прежние тамошние правители грабили народ в десять раз больше и ничего для него не делали. Анекдоты, которыми кн. Ухтомский подкрепляет, между прочим, свой взгляд, довольно забавны, но говорят скорее против него. Таков рассказ о старухе-вдове, которую английские сборщики заподозрили в укрывательстве соли, чтобы не платить налога; в подтверждение они предъявили найденный ими у нее ящик с каким-то беловатым порошком. «Проклятые дьяволы! — вопила старуха. — Они не только требуют моих денег, но еще хотят отнять у меня священный прах моего покойного супруга!» Жаль, конечно, что англичане не отменили соляного налога, но зато они уже отменили обычай сожигания вдов; а без вмешательства проклятых дьяволов благочестивой вдове не пришлось бы проявить похвальной привязанности к телу своего мужа: она сама волей-неволей была бы уже давно превращена в пепел»⁹.

Годом позже Соловьев упрекал молодого писателя, скрывавшегося за псевдонимом Сергей Норманский, за откровенно пренебрежительное отношение к англичанам в его первом сборнике рассказов «Оттуда». «В «Метеоре» встречается, между прочим, описание «английской четы, молодого джентльмена в блестящих воротничках и серой дамы, выставившей наружу желтоватые клыки. Они говорили о Христиании. Дама восторженным шепотом: «very nice», господин задумчиво

спрашивал: «indeed», на что его собеседница отвечала тоном глубокого убеждения: «o, yes»... Конечно, среди миллиона английских туристов попадаетея немало и таких. Но что же тут типичного? Неужели автор решился бы серьезно утверждать, что между англичанами дурные зубы и бессодержательные разговоры встречаются чаще, чем между людьми других наций? В другом месте говорится о салоне, «где сидели сумрачные англичане и заживо иссохшие англичанки». Неужели автор в самом деле никогда не видал веселых англичан и здоровых, полных англичанок? Откуда эта англофобия?»¹⁰. К фигуре Сергея Норманского мы еще вернемся — человек, скрывавшийся за этим псевдонимом, публицист Сергей Николаевич Сыромятников, играет в нашей истории далеко не последнюю роль. Отметим пока другое, раздраженное замечание Соловьева относительно художественного описания персонажей (руководствуясь критериями Соловьева, вообще было бы проблематично вывести в литературном произведении представителя любой национальности) отражает, по-видимому, реакцию на «англофобию», распространившуюся в русском обществе. Философ понимал, что его изменившееся отношение к Британии в конечном счете обречет его на политическое одиночество в России, оттолкнет от него не только консервативных противников, но и либеральных друзей.

В 1899 г. Владимир Соловьев поддержал войну Англии против бурских республик в Африке. Свое отношение к этим событиям он высказал устами Политика в «Трех разговорах»: «Говоря серьезно, эти буры, конечно, европейцы, но плохие. Отчужденные от своей славной метрополии, они в значительной степени потеряли и свою культурность; окруженные дикарями, сами дичали, загубели, и ставить их на одну доску с англичанами и даже доходить до того, чтобы желать им успеха в борьбе с Англией, — cela n'a pas de nom!»¹¹. Тот факт, что слова Политика отражали настроения самого Соловьева, подтверждает в своей известной биографии философа его племянник С.М. Соловьев: «Прячась за маской Политика, Соловьев в грубой форме высказал тот взгляд, который действительно принадлежал ему и высказывался им в беседах с друзьями. Соловьев отказывался подписывать сочувственные адреса Транс-

вальской республике, видя во всей этой шумихе глупость и лицемерие. Он не сочувствовал сепаративным стремлениям славянских народов освободиться от более культурных Австрии и Германии, стремлению буров к независимости от более культурной Англии... С.П. Хитрово говорила, что Соловьев в молодые годы никогда бы не поверил, что когда-нибудь он будет способен писать такие возмутительные вещи»¹².

И здесь нам следует вновь возвратиться к таинственной фигуре писателя и политика Сергея Сыромятникова (он же Сергей Норманский), едва ли не единственного отечественного публициста, отважившегося в 1899 г. поддержать Англию в войне с бурами и настаивать на сближении Британии и России. Сыромятников признавал, что изначально был настроен враждебно к туманному Альбиону: «Как каждый из русских, родившихся после Крымской войны и начавший сознавать нужды и задачи родины после берлинского конгресса, я был воспитан в недоверии к Англии и работал против нее на Дальнем Востоке и в Персии. Но я очнулся во время Бурской войны и имел мужество сознаться в этом. В нескольких статьях в «Новом времени» я доказывал, что гибель Англии была бы гибелью для России. Я полемизировал с К.А. Скальковским, и он принужден был замолчать перед моими доводами. Мне говорили тогда, что нет основания мириться со страной, которую бьют какие-то буры. Англия оказалась дальновиднее. Она помирилась со страной, которая потерпела гораздо более серьезное поражение»¹³. По словам Сыромятникова, Соловьев был один из немногих соотечественников, кто решился поддержать его проект русско-английского сближения: «Во время бурской войны я имел мужество защищать соглашение с Англией. Как это ни странно, меня поддерживал в этом такой великий идеалист, как Владимир Соловьев»¹⁴.

Политические взгляды Соловьева — тема очень сложная. Особенно трудно говорить о его политическом мировоззрении, сохраняя необходимую для исследователя объективность, ввиду последних событий в мире, когда перед человечеством возник призрак новой империи. Однако следует учитывать и те аспекты воззрений Соловьева, которые отличали его от нынешних вершителей судеб планеты: Соловьев выступал за це-

лостный и гармоничный мир, пускай и объединенный силой оружия, а не за мир, в котором сохраняется и поддерживается разделение между миром всеобщего процветания и могущества и миром всеобщей отсталости и несвободы. XX век не оправдал надежд Соловьева — он не стал веком мира и справедливости, подтвердит ли век XXI его опасения и страхи?

¹ Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. Т.1. С. 236.

² Соловьев В.С. Собр. соч. Т.4. С. 4–5.

³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 12. С. 360.

⁴ Соловьев В.С. Письма. Т.4. С. 221.

⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 12. С. 564.

⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.8. С. 319.

⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.8. С. 325–326.

⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.7. С. 73.

⁹ Была опубликована в журнале «Вестник Европы», 1894. № 9. С. 396–397.

¹⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.7. С. 175–176.

¹¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.10. С. 152.

¹² Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 360–361.

¹³ Сыромятников С.Н. Англичане и мы // Россия. 15-го января 1912 г., №1893.

¹⁴ Сыромятников С.Н. Книги и жизнь. LXIX // Россия. 19-го октября 1908. № 893.

С.М. УСМАНОВ

Ивановский государственный университет

**«ВОСТОК КСЕРКСА» В ИСТОРИОСОФИИ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:
В ПОИСКАХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

В 1890 году журнал «Вестник Европы» в своем апрельском номере напечатал очередное стихотворение Владимира Сергеевича Соловьева – «Ex Oriente lux». В нем упоминалось об очень давней войне персов и греков в V веке до Рождества

Христов. А завершалось стихотворение несколько неожиданным вопрошанием России:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята,
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?¹

Если Владимир Сергеевич ожидал «ответа» на столь необычно поставленный вопрос, то напрасно. Все получилось здесь почти в точности по Гоголю: «Русь, дай ответ. Не дает ответа...». Пришлось философу прибегать к более сильнодействующим средствам, уже прямо эпатирующим публику, как это было в следующем, 1891 году, при обсуждении соловьевского реферата о средневековом мировоззрении.

Одно из самых убедительных объяснений позиции Соловьева дал в 1911 году литературный критик П.П. Перцов в газете «Новое время»: «Публика вспоминала о нем (Владимире Соловьеве – С.У.) только тогда, когда «этот чудак» предлагал союз России с Папой или возвещал пришествие антихриста. Вполне возможно, что именно это долголетнее духовное пустынножителство «среди Скабичевских» и толкало иногда философа к излишней экстравагантности мысли и точно какому-то насильственному принуждению к себе общественного внимания»².

В самом деле, кто еще тогда в России мог сформулировать такую антитезу «Востоку Христа»? А ведь Ксеркс, которому противостояли героических 300 спартанцев при Фермопилах, – это персонаж, который был памятен образованным гражданам России еще с юных лет.

Но получилось все не так, как мог надеяться сам Соловьев. Образ «Востока Ксеркса» по-настоящему в круговорот «русской мысли» так и не вошел. И не только в начале 90-х гг. XIX столетия, но и позже его понимание встречало какие-то трудности. Подчас его значение сводилось к простой иллюстративности главных соловьевских идей. Так, племянник и биограф Владимира Сергеевича Сергей Михайлович Соловьев по-

лагал, что в стихах философ изложил основную идею двух своих трудов – «Великого спора» и «Национального вопроса в России»³. Другой известный биограф и истолкователь наследия Владимира Соловьева К.В. Мочульский также упоминает об этом очень бегло, замечая, что стихотворение «Ex Oriente lux» представляет собой «поэтическое выражение теократической идеи» философа⁴.

Среди современных исследователей наследия Владимира Сергеевича даже востоковеды дают весьма схематичные и противоречивые соображения о смысле образа «Востока Ксеркса». Так, Е.Б. Рашковский считает, что имя Ксеркса символизирует для философа «этатистские и тоталитаристские тенденции эпохи реакции, последовавшей за убийством Александры II»⁵, тем самым редуцируя богатый смыслами образ до орудия политической публицистики. Другой современный российский востоковед В.Э. Молодяков полагает, что противопоставление «Востока Ксеркса» «Востоку Христа» Соловьевым положило начало концепции «двух Востоков» в русской культуре Серебряного века как олицетворения противостояния Зла и Добра, порядка и прогресса⁶. Такая трактовка выглядит весьма интересной и последовательной, но далеко не во всем достаточно убедительно аргументированной, особенно в контексте произведений «позднего» Соловьева.

В этой связи представляется уместным признать, что и в наших прежних работах о восприятии Востока в общественной мысли России образ Востока Ксеркса затрагивался мельком и учитывался явно недостаточно⁷.

Между тем более тщательное изучение и самого текста, и контекста появившегося весной 1890 г. на страницах «Вестника Европы» стихотворения может существенно помочь в осмыслении еще недостаточно ясных нам аспектов наследия столь «закрытого», как очень точно заметил К.В. Мочульский, мыслителя, не любившего «высказывать себя»⁸.

Начнем с того, что «Вестник Европы» был трибуной воинствующего либерального российского западничества. Весьма метко об этом отзывался тогда непризнанный самобытный философ Николай Федорович Федоров: «Насколько неверно название «Русской мысли», принятое московским журналом, на-

столько верно соответствует самому содержанию журнала название «Вестника», Меркурия Европы, принятое петербургским журналом. Пресмыкающийся перед «просвещенными государствами Европы», он нахально относится ко всему русскому; инквизиторски следит он за малейшими попытками проявления самостоятельности, стараясь уничтожить ее в самом зародыше»⁹.

Подтверждений этому наблюдению Федорова можно найти множество. Вот как, например, встретил «Вестник Европы» в 1885 г. появление первого тома сборника статей выдающегося мыслителя Константина Николаевича Леонтьева «Восток, Россия и славянство»: «славянофильство, доведенное до абсурда», «византийские бредни, от которых веет чем-то совершенно затхлым, беспощадно-фанатическим», «бред больного ума», «мистицизм на грубой хищнической подкладке», «дикие теории»¹⁰.

«Вестник Европы» мог дать отповедь и профессиональным ученым, если возникало подозрение в том, что они могут как-то поддержать своими изысканиями «азиатчину» – пусть даже это и не имело прямого отношения к России. Так, в 1888 г. журнал подверг жесткой критике преподавателя Восточного факультета Петербургского университета С.М. Георгиевского, который в своей работе усмотрел-де в жизни китайцев «только хорошее»¹¹.

В кругу таких поборников европейского прогресса и ненавистников азиатских «деспотических порядков» Владимир Сергеевич Соловьев до поры до времени был необходимым сотрудником. Конечно, в своем «миросозерцании» он существенно не совпадал с главными выразителями российского европеизма, собравшимися вокруг журнала «Вестник Европы» – М.М. Стасюлевичем, К.К. Арсеньевым, С.А. Венгеровым и другими. Тем не менее, у Соловьева с либералами было много общего и в оценке современного им положения России, и в отношении к европейской культуре, и – что нас в данном случае интересует особо – в решительном неприятии «азиатчины».

В этом плане сам Владимир Сергеевич, на рубеже 80-90-х гг., пожалуй, даже «превзошел» своих союзников-либералов. В длительной полемике с «почвенниками» и славянофилами, со-

бранной в начале 90-х годов XIX в. из журнальных статей в два сборника под названием «Национальный вопрос в России», Владимир Сергеевич намеренно сближал Россию с нехристианским Востоком, подвергая осмеянию и «азиатчину», и славянофильский патриотизм.

При этом у Соловьева проявляется оттенок национально-нигилизма, когда в пылу спора со своими оппонентами философ помещал русских в один ряд с «другими полудикими народами Востока»¹².

Крайне отрицательно отзывался Соловьев и о Китае, который уже в течение долгого времени выставлялся российскими западниками в качестве своего рода жупела косности и деспотизма: «Огромная Китайская империя (...) – писал философ, – не одарила и, наверное, не одарит мир никакою высокою идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного уклада в общее достояние человеческого духа»¹³.

Очень неодобрительны и отзывы Владимира Сергеевича о борьбе африканских народов против европейских колонизаторов. Мыслитель обрушивался на «дагомейские идеалы», относя их к «реакционным явлениям». Ибо за такие идеи «из последних сил бьется Беганзин в Дагомее и Лобэнгула в земле Матэбельской»? За то, что «человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых»¹⁴.

На самом деле ценностная шкала Владимира Сергеевича вовсе не включала тогда объединенного человечества. «Господами» признавались лишь «исторические народы» – евреи и европейцы. Остальные считались «дикими» и «полудикими». В этой связи показательно замечание философа из его труда, напечатанного по-французски в Париже, «Россия и Вселенская Церковь»: «Никто не станет спрашивать, в чем историческая миссия Ашантиев или Эскимосов»¹⁵. Более того, Соловьев доходил и до определенных утверждений расистского толка, прямо именуя «хищную монгольскую орду» «низшей расой»¹⁶.

Забегая чуть-чуть вперед, отметим, что уже после появления стихотворения «Ex Oriente lux» Соловьев опубликовал в 1891 г. в «Северном вестнике» статью, где был найден один из

ключевых образов его мировоззрения, который и стал названием публикации: «Враг с Востока». «Образ врага» у Соловьева составной – здесь и китайское государство, и буддийская религия. Но оказывается, что Азия враждебна России самой своей природой, ведь обнаруживается еще «более страшный враг России»: «на нас надвигается Средняя Азия стихийной силой своей пустыни»¹⁷.

И еще одно обстоятельство, связанное с обнародованием в «Вестнике Европы» программного стихотворения Соловьева следовало бы иметь в виду. Оно появилось после впечатляющих побед «русского оружия» в Средней Азии, когда власти «Белого царя», т. е. российского императора, подчинились многие ее народы, а Бухарский эмир и Хивинский хан признали над собой протекторат Российского государя. Державная мощь России, твердость политического курса императора Александра III не могли импонировать ни либералам из круга «Вестника Европы», ни самому Соловьеву. Выступать прямо в легальной печати против возглавителей такой политики им было крайне затруднительно. Однако можно было нападать на ее апологетов, что и делал Владимир Сергеевич в цикле своих статей «Национальный вопрос в России».

В этом смысле Соловьев шел значительно дальше мелочной публицистики приземленно-практичных западников «Вестника Европы», всей «прогрессивной общественности». Он хорошо понимал необходимость подорвать идейные основы официального консервативного патриотизма и использовал для решения данной задачи чуть ли не любой повод. В 1889 г. во французском издании книги «Россия и Вселенская Церковь» Владимир Сергеевич язвительно упоминал, не называя автора, стихотворение памяти умершего в 1887 г. Михаила Никифоровича Каткова, долгие годы бывшего чуть ли не самым известным из выразителей и апологетов официального курса. Во второй главе книги «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев ставит вопрос о «смысле существования России», сразу же излагая в несколько карикатурной форме кредо консерваторов-патриотов: «Мы и слушать не хотим о наших нуждах, наших недостатках и в особенности о наших обязанностях к этому гнилому Западу! (...). Он нам не нужен, и мы ничем ему не обя-

заны. У нас дома все, что нам нужно. In (sic) Oriente lux. (Заглавие стихотворения, посвященного одним известным поэтом покойному Каткову [примечание Соловьева – С.У.]¹⁸.

На самом деле Владимир Сергеевич цитировал стихотворение известного поэта Аполлона Николаевича Майкова из седьмого номера журнала «Русский вестник» за 1887 г., целиком посвященного памяти только что скончавшегося М.Н. Каткова. Приведем здесь стихотворение Майкова полностью:

In Oriente lux

«Что может миру дать Восток?
Гольш – а о насущном хлебе
С презреньем умствует пророк,
Душой витающий на небе!..» –
Так гордый римлянин судил
и – пал пред рубищем мессии...
Не то же ль искони твердил
И гордый Запад о России?
Она же верует, что несть
Спасенья в пурпуре и злате,
А в тех немногих, в коих есть
Еще остатки благодати.¹⁹

Кроме того, стоило бы иметь в виду, что у Майкова есть еще и другое стихотворение «Ex tenebris lux (свет из тьмы)», напечатанное в том же 1887 г. и тоже в «Русском вестнике», только в третьем номере. Правда, тогда – без заглавия²⁰.

Итак, в круге «реакционеров» «Русского вестника» была выдвинута формула «In Oriente lux», т. е. «свет на Востоке» – в противовес «гордому Западу». Такая самодостаточность России для Владимира Сергеевича неприемлема, и его стихотворение «Ex Oriente lux» есть образный ответ на «вызов» консерваторов, на их «гордую мысль» (слова из последнего четверостишия стихотворного манифеста мыслителя).

У Соловьева речь идет о свете с Востока, притом двойственном – как истинном, так и ложном.

Олицетворением ложного света становится древнеперсидский шах Ксеркс, предпринявший с огромным войском наступление на Грецию, которое, впрочем, окончилось неудачей:

«С Востока свет, с Востока силы!»
И, к вседержительству готов,
Ирана царь на Фермопилы
Нагнал стада своих рабов.

Но не напрасно Прометея
Небесный дар Элладе дан.
Толпы рабов бегут, бледнея,
Под горстью доблестных граждан²¹.

Истинный свет – это, конечно, свет Христов:

Чего ж еще недоставало?
Зачем весь мир опять в крови?
Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви!

И слово вещее – не ложно,
И свет с Востока засиял,
И то, что было невозможно,
Он возвестил и обещал.

И, разливаясь широко,
Исполнен знамений и сил,
Тот свет, исшедший от Востока,
С Востоком Запад примирил²².

В общем, по версии Соловьева 300 спартанцев («доблестных граждан») побеждают восточного деспота и его «толпы рабов». Для Владимира Сергеевича такое противопоставление европейской культуры и «дикой» Азии совершенно естественно. Мало того, Ксеркс имеет «двойников» в других произведениях философа: Тамерлана и Навуходоносора, Саргона и Ашшурбанипала. Имя Ксеркса тоже отнюдь не случайно. Недаром же Владимир Сергеевич опять частично цитирует это свое стихотворение и в «Оправдании добра». А кроме того, Ксеркс предстает как пример бесплодности деспотизма и в соловьевской статье 1895 г. о поэзии Алексея Константиновича Толстого (опять-таки в «Вестнике Европы»): «Что может быть

сильнее того патриотизма, который заставлял персидских вельмож чинными рядами бросаться в море, чтобы спасти корабль Ксеркса? Но такой патриотизм, будучи сопряжен с рабским духом, не спас, а погубил персидское царство»²³.

Совсем другое дело, полагал мыслитель, когда, наоборот, европейцы наступают на Азию – будь то Александр Македонский или римские императоры, еще до того как для человечества воссиял свет Христов:

И кто ж до Инда и Ганга
Стезю славною прошел?
То македонская фаланга
То Рима царственный орел.

И силой разума и права –
Всечеловеческих начал –
Воздвиглась Запада держава,
и миру Рим единство дал²⁴.

Это – самый настоящий «идейный либерализм» и европоцентризм. То, что и нужно было М.М. Стасюлевичу и его сотрудникам. Для них такая победа «державы» языческого Запада – царства мысли и права – над языческим же Востоком, бастионом обветшалых «предрассудков» и деспотизма, казалась великим благом.

Так – у Владимира Сергеевича Соловьева и «Вестника Европы» начала 90-х гг. Совсем не так, скажем, у известного славянофила Алексея Степановича Хомякова в середине XIX столетия. Греческое многобожие для него являлось «смешным в глазах разума» и «бессильным в религиозном смысле»²⁵. Напротив, «иранство» для Хомякова означает свободу духа, ответственность и мораль.

Еще более сложную картину, но тоже очень далекую от мировоззрения Соловьева, рисует его современник и собеседник Н.Ф. Федоров: «Запад в борьбе Ирана с Тураном (мира пустыни и кочевых народов –С.У.) был всегда союзником Турана как в древнем, так и в новом мире. Благодаря этому союзу погиб древний Иран; но если с помощью этого союза будет побежден и новый Иран (т. е. Россия – С.У.), обзываемый Запа-

дом Тураном, тогда Запад увидит у себя настоящих туранцев, как это и предсказывал в известной картине (желтая опасность) Черный царь (германский император) до своего еще путешествия на Восток (т. е. до поездки германского императора Вильгельма II на Восток осенью 1898 г. – С.У.)»²⁶.

Разумеется, можно было бы принять во внимание и другие версии взаимоотношений Востока и Запада в «русской мысли» XIX столетия, составляющие контекст программного стихотворения Соловьева, его образа «Востока Ксеркса». Однако зададимся вопросом: зачем все-таки мыслителю «понадобился» среди восточных деспотов именно Ксеркс, а не Навуходносор, не Тамерлан или даже не персидские шахи Дарий Гистасп или Кир? Ответ найти не слишком трудно. Имя Ксеркса в соловьевской версии – знак поражения. Этот «воин» (а именно так переводится его имя) Востока ложного разбит куда менее многочисленным, но сильным своими гражданскими доблестями европейским народом. Разбит и при Фермопилах, и при Саламине – и на суше, и на море. России такого повторять нельзя, бороться с «державой Запада» ей смертельно опасно. А быть «Востоком Христа», с Христом – значит, как обязательное условие, начиная со времен императора Петра I, «пойти в ученье к цивилизованным народам Запада, чтобы усвоить их науку и культуру» (так писал Владимир Сергеевич в 1889 г. в книге «Россия и Вселенская Церковь»)²⁷.

Надо думать, руководителей «Вестника Европы» это вполне устраивало. Но все оказывается далеко не так просто. И образ «Востока Ксеркса», и стихотворение в целом обнаруживают в себе значительно большие глубины, заглянуть в которые мы и попытаемся.

Энергетика образа такова, что, назвав имя Ксеркса, автор уже не может его целиком контролировать. Да, этот «воин» терпит поражение в борьбе за овладение Элладой. Но он не смиряется перед греческими богами и приказывает подданным после гибели своих судов во время шторма ... высечь море. Ксеркс показывает, что не боится мести богов Эллады и без помех возвращается на родину.

Мало того, персидский шах-неудачник в некоторой степени оказывается предвестником прихода другого Царя. Ведь

Ксеркс, как говорится в начале стихотворения, «(...) к вседержительству готов». Конечно, он не «Спас в силах», которому повинуются стихии. Но все же, хоть и слабый, неверный, он предвестник Его появления. Как и Христос, Ксеркс – царь, и он не боится языческих богов. И он стремится подчинить разбушевавшиеся стихии. Конечно, Ксеркс недостаточен и в исторической ретроспективе, и в метафизическом измерении. Но он и не антипод Христа, не олицетворение Зла, как показалось самому Соловьеву.

Как следует из достоверных исторических свидетельств, действительный Ксеркс (по-персидски – Хшаярша) – значительная фигура не только в кругу персидских шахов династии Ахеменидов, но и среди языческих правителей Востока вообще. Хотя правление Хшаярши I (Ксеркса, как произносили его имя греки) было не очень продолжительным – чуть более 20 лет (486-461 гг. до Рождества Христова), этот шах оставил значительный след в истории. Он продолжал политику своего отца Дарявахуша I (Дария) по созданию мировой персидской империи. Сначала он подавил восстание в Египте, уже ранее подчиненном персам. Затем были разгромлены и восставшие вавилоняне. Именно шах Хшаярша I окончательно уничтожил Вавилонское государство, а золотая статуя верховного вавилонского бога Мардука была увезена в столицу Персии Персеполь и, вероятно, расплавлена.

Затем персидские войска двинулись на земли Эллады. В Фермопильском проходе спартанский царь Леонид I со своим отрядом в конце концов был уничтожен. Многие области Греции были заняты персами. Афины были сожжены персидским войском дотла. Но в решающем сражении на море в Саламинском заливе победу одержали греки, правда, после того, как в трехдневной буре на море утонуло множество персидских кораблей. После этого шах вернулся в Персию, оставив еще значительное войско с полководцем Мардонием для продолжения войны. Лишь после гибели Мардония греки смогли изгнать персидское войско из своей страны. Греки ненавидели Ксеркса и долго помнили его могущество. Спустя почти полтора столетия Александр Македонский, взяв Персеполь во время своего похода на Восток, предал огню дворец Ксеркса.

Следует отметить еще одно знаменательное обстоятельство, связанное с шахом Хшаяршей I. В отличие от своих предшественников династии Ахеменидов, приносивших жертвы и чужим богам, он был решительным сторонником Единого Бога, называвшегося у персов Ахурамаздой. Все другие «боги» были объявлены злыми духами. Кроме того, именно Хшаярша I отказался в своей титулатуре от наименования «царь Вавилона», провозглашая себя «единым для многих царем», «царем стран»²⁸.

Надо отметить, что из современников Владимира Сергеевича, пожалуй, лишь один Константин Николаевич Леонтьев сразу безбоязненно «перевернул» образ Ксеркса в другом направлении. 1 мая 1890 г. Леонтьев писал В.М. Эберману: «И что за вздор: Россия Ксеркса или Христа? «Россия – России» – вот что нужно. Св. Константин, Феодосий Великий, Юстиниан были христианскими ксерксами, во-первых, а, во-вторых, Европа либеральная, которой он нас страшит, находится теперь вовсе не в периоде перед Персидскими войнами, а скорее похожа теперь на Грецию после Пелопонесской и Фиванской войн, т. е. в периоде разложения и духовного упадка, а мы, как ни плохи, а растем еще как Рим после Пунических войн. Он хочет ломать историю в угоду своей тенденции, да ее не сломаешь!»²⁹.

В самом деле, для осмысления образа Ксеркса очень значим уже состоявшийся опыт истории, в том числе и русской, в которой главным «Ксерксом» был, надо полагать, столь дорогой сердцу Владимира Сергеевича император Петр I. О Петре Соловьев писал очень много и очень охотно, в немалой степени следуя здесь своему отцу, выдающемуся историку Сергею Михайловичу Соловьеву.

В одной из поздних статей, «Византизм и Россия» (1896 г.), Владимир Сергеевич представлял Петра почти безупречным великим государем: «(...) самодержавие совести не позволяло ему довольствоваться ни сознанием государственной пользы, ни сознанием своего формального права. Нравственное чувство открывало ему ту истину, которая доселе остается закрытою для многих, что земные интересы и права имеют только тогда свое настоящее значение и достоинство, когда они

связаны и согласованы с вечною правдою и высшим благом». Однако, согласно аргументации мыслителя, у столь замечательного государя не оказалось достойных подданных: «(...) людей же для авторитетного служения и свободы совета искал великий самодержец в своем деле и не нашел. Духовные чины отвечали ему как «лукавые царедворцы», а начальные светские люди, вместо совета царю, нашли нужным пытаться царевича»³⁰. Причины такой почти безудержной апологетики Петра Великого философ объяснил с достаточной определенностью еще в статьях цикла «Национальный вопрос в России (конец 80-х – начало 90-х гг.): «Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при Св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой «нет эллина и иудея», Россия тем самым отреклась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составною частью единого человечества, усвоила себе истинные интересы, общалась его всемирно-исторической судьбе»³¹.

Но, сколько бы ни «высвечивал» Владимир Сергеевич образ «великого реформатора», в нем явственно проступают черты языческого царя, замашки Ксеркса. Ведь это Петр I был первым действительным русским императором (Лжедмитрий I – Григорий Отрепьев – не в счет). Ведь это Петр Великий был объявлен подобно римским языческим императорам «Отцом Отечества». Это он построил на новом месте новую столицу, назвав ее тоже по-новому – не по-русски. Это он дерзнул перенести мощи благоверного князя Александра Невского, а также посягнул на пожертвованные некогда на помин души церковные земли. Это он установил в России новое летоисчисление и перенес на другое время празднование нового года. Словом, разве это не «Ксеркс», желающий помимо державной власти еще и повелевать стихиями?

Кстати, недаром император Петр I так стремился к господству на морях, постоянно воюя за утверждение своей державы. Сначала – на Черном море, затем – на Балтике и, наконец, на Каспии. При этом государь беспокоился не столько о всеединстве христиан, сколько о собственных державных инте-

ресах. А потому воевал главным образом на Западе, а не на Востоке. Немцам, датчанам и «всяким прочим шведам» приходилось трепетать перед российским императором немногим меньше, чем когда-то грекам перед могучим Ксерксом. Так, во время Северной войны летом 1721 г. русские отряды, высадившись на шведской территории возле Умео, разорили и сожгли 4 города, 509 деревень и 79 мыз с дворами³². Недаром французский посол в России Ж.Ж. Кампредон писал своему правительству о Петре, что «при малейшей демонстрации его флота, при первом движении его войск ни шведская, ни датская, ни прусская, ни польская корона не осмелятся ни сделать враждебного ему движения, ни шевельнуть с места свои войска...»³³.

Так реальности эпохи и личности российского самодержца Петра I – все-таки достаточно хорошо известные «образованному обществу» в России конца XIX столетия – подтачивали выстроенные Соловьевым контуры историософской дилеммы «Восток Ксеркса» – «Восток Христа». Вместе с тем можно понять и истоки определенной предвзятости философа по отношению именно к восточным «ксерксам». Ведь его собственные контакты с теми или иными представителями восточных народов, в отличие от дружеского общения с латинскими канониками и ксендзами, складывались весьма трудно. Так, еще в 1875 г. во время первого путешествия Владимира Сергеевича в Египет бедуины в пустыне украли у него часы и основательно попортили ему шляпу³⁴. Были у Соловьева и видения «людей с Востока»: «(...) раз рано утром, тотчас после его пробуждения, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии («Ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм») и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня»³⁵.

И на смертном одре думы, страхи и даже видения, связанные с Востоком, не оставляли Владимира Сергеевича. Он увидел во сне бывшего китайского «канцлера» Ли Хунчжана, который ... на древнегреческом языке сказал Соловьеву, что он умрет³⁶.

Тем не менее в итоговом сочинении мыслителя «Три разговора» образа Ксеркса уже нет. И это само по себе очень показательно. Европа уже не выставляется Соловьевым столь однозначно как «Восток Христа», а Азия – как «Восток Ксеркса». В «Трех разговорах» мы наблюдаем известную полифоничность. У каждого из главных персонажей свои герои: Генерал может одобрительно упоминать о Саргоне и Ашшурбанипале, Политик – восхвалять Петра Великого, а alter ego автора, Господин Z – разоблачать лицемерие царя Ивана Грозного³⁷.

В последние дни жизни Соловьев был еще более категоричен. Как вспоминал известный философ Сергей Николаевич Трубецкой, Владимир Сергеевич говорил о том, что все прежние рамки и нормы для восприятия «грядущих событий» уже не годятся: «(...) та магистраль всеобщей истории, которая делилась на древнюю, среднюю и новую, пришла к концу. Профессора всеобщей истории упраздняются – их предмет теряет свое жизненное значение для настоящего; о войне Алой и Белой роз больше говорить нельзя будет. Кончено все!.. И с каким нравственным багажом идут европейские народы на борьбу с Китаем! Христианства нет, идей не больше, чем в эпоху Троянской войны, только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идут!»³⁸.

Правда, может показаться, что итоговое произведение философа «Три разговора» еще не обозначает окончательного отказа Владимира Сергеевича от дилеммы «Христос» – «Ксеркс». Ведь в завершающей «Три разговора» «Краткой повести об антихристе» повествуется о грядущем наступлении объединенных китайско-японских орд на Россию и Европу. Причем возглавляющий азиатов китайско-японский богдыхан кое в чем напоминает Ксеркса из давнего стихотворения Соловьева: ведь и в этом случае – экспансии панмонголизма – речь идет о «презрении к европейцам» и об основании «настоящего Срединного царства надо всею вселенною»³⁹.

Однако такой правитель, как показывает Соловьев в «Трех разговорах», – отнюдь не антихрист. Да и сама Европа не станет в будущем «Востоком Христа». Ибо, согласно «Краткой повести об антихристе», «Грядущий человек был выбран почти единогласно в пожизненные президенты Европейских (выделе-

но нами – С.У.) Соединенных Штатов», поскольку – как отмечается в повести – еще ранее Европа была объединена «заправилami общей европейской политики, принадлежащими к могущественному братству франкмасонов»⁴⁰. Более того, этот «пожизненный президент» возводится в ранг «римского императора», а затем «с небольшою, но отборною армией из русских, немецких, польских, венгерских и турецких полков совершает прогулку от Восточной Азии до Марокко и без большого противодействия подчиняет всех непокорных»⁴¹.

В итоге историософских исканий Владимира Сергеевича Соловьева противопоставление «Востока Христа» именно «Востоку Ксеркса», Христианской Европы – языческой Азии теряет свою однозначность. В этом смысле образ «Востока Ксеркса» в наследии Соловьева остается неоднозначным и незавершенным.

¹ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 81.

² Перцов П. Между старым и новым // Новое время. 1911. 23 июля.

³ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 275.

⁴ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 170.

⁵ Рашковский Е.Б. Запад, Россия, Восток: Востоковедные темы в трудах русских религиозных философов // Азия и Африка сегодня. 1990. № 8. С. 56.

⁶ Молодяков В.Э. Концепция двух Востоков и русская культура Серебряного века // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 49. 1990. № 6. С. 504-505.

⁷ См.: Усманов С.М. Безысходные мечтания: Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново, 1998. С. 75; Усманов С.М. Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 2. Иваново, 2001. С. 196.

⁸ См.: Мочульский К.В. Указ. соч. С. 63.

⁹ Из материалов к третьему тому «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // Контекст-1989. С. 330.

¹⁰ См.: Вестник Европы. 1885. № 12. С. 909-912.

¹¹ См.: Вестник Европы. 1888. № 12. С. 882-895.

- ¹² Соловьев Вл. С. Россия и Европа // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 324.
- ¹³ Там же. С. 328
- ¹⁴ Соловьев Вл.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 62.
- ¹⁵ Соловьев Вл.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994. С. 205.
- ¹⁶ Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Вып. второй. 1. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьев Вл.С. Литературная критика. С. 333.
- ¹⁷ Соловьев Вл.С. Враг с Востока // Соловьев В.С. Соч. Т.2. М., 1988. С. 480.
- ¹⁸ Соловьев Вл.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994. С. 204.
- ¹⁹ См.: Майков А.Н. Избранные произведения. Л., 1977. С. 400,835.
- ²⁰ См.: Там же. С. 219,819.
- ²¹ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 80.
- ²² Там же. С. 81.
- ²³ Соловьев Вл.С. Поэзия гр. А.Н. Толстого // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 135.
- ²⁴ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 80-81.
- ²⁵ Подробнее см.: Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. М., 1995. С. 54-57.
- ²⁶ Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова // Контекст-1988. М., 1989. С. 341.
- ²⁷ Соловьев Вл.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994. С. 205.
- ²⁸ См.: Тураев В.А. История древнего Востока. Т.П. Л., 1936. С. 143; Очерки истории древнего Востока. В.Н.Воробьев, В.С.Десятовский, Р.Ф.Итс и др. Л., 1956. С. 136-137, 169-170; История Ирана. М., 1977. С. 63-65; История Востока .Т.1. М., 2000. С. 309, 509; Рыжов К. Все монархии мира. Древний Восток. М., 2001. С. 440-442.
- ²⁹ Леонтьев К.Н. Избранные письма. М., 1993. С. 492.
- ³⁰ Соловьев Вл.С. Византизм и России // Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994. С. 270.
- ³¹ Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Вып. второй. 1. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьев В.С. Литературная критика. С. 331-332.
- ³² Фейгина С.А. Аландский конгресс. М., 1959. С. 506.
- ³³ Цит.: по Анисимов Е.В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 409.

- ³⁴ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев: жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 98.
- ³⁵ Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьева // Вл.С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 177-178.
- ³⁶ Давыдов А.В. Из воспоминаний о Вл.С. Соловьеве // Вл.С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 442.
- ³⁷ См.: Соловьев Вл.С. Три разговора // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 248, 322, 375.
- ³⁸ Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева // Вл.С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 209.
- ³⁹ Соловьев Вл.С. Три разговора // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 383-384.
- ⁴⁰ Там же. С. 396.
- ⁴¹ Там же С. 397-398.

В.П. РОЖКОВ

Саратовский государственный университет
им.Н.Г.Чернышевского

ПРОБЛЕМА НЕНАСИЛИЯ И ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Философско-политические идеи В.С. Соловьева вызывают правомерный интерес в связи с актуализацией проблемы насилия в деятельности институтов политической власти. Известно, что эти идеи в свое время вызвали острую дискуссию среди русских и зарубежных мыслителей, возобновившуюся в последнее десятилетие XX века. И это неслучайно, если учесть то обстоятельство, что философ твердо придерживался точки зрения о необходимости органической связи государства, права и нравственности. Она обосновывалась онтологическим основанием его мировоззрения через антропологический и историософский контексты его философской системы.

В исходном моменте этого обоснования проявляется мотив бесконечности человеческой личности. Соловьев называет положение, отражающее его, аксиомой нравственной философии. «Человеческая личность и, следовательно, каждый еди-

ничный человек, — пишет он, — есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания»¹. Мотив бесконечности человеческой личности трансформируется в соответствующее определение общества через мотив осуществления внутреннего содержания личности. Общество, рассматриваемое в интерпретируемом таким образом антропном преломлении, предстает как выражение личностно-человеческой бесконечности. И философ подчеркивает, что по своему существенному значению оно (общество) являет собой не «внешний предел», а «внутреннее восполнение» личности в нераздельной цельности общей жизни, которая отчасти уже осуществлена в прошедшем и сохраняется через «пребывающее общественное предание», отчасти осуществляется в настоящем «посредством общественных служений» и, наконец, предваряет «в лучшем сознании общественного идеала» свое будущее совершенное осуществление².

Но поскольку согласно антропософской нормативно-ценностной ориентации Соловьева символом совершенного осуществления личности является *homo ethicus*, постольку общество выражает постепенное осуществление этого идеала в измерениях человеческого сознания и жизненного строя. Исторический процесс подобного осуществления, по мнению мыслителя, включает родовую ступень в прошлом, национально-государственную — в настоящем и ступень достижения идеала всемирного общения жизни — в будущем. «На всех этих ступенях, — заключает философ, — общество по своему существенному содержанию есть нравственное восполнение или осуществление личности...»³. Нравственное осуществление личности в обществе — это то смысловое основание, из которого в социально-философских изысканиях Соловьева возникает мотив гармонии личностно-общественного бытия, утверждающейся нравственно-действующей силой личности. «Общественность не есть привходящее условие личной жизни, — убеждает он, — а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая...»⁴.

Думается, что в последнем из приведенных положений заключается одна из фундаментальных идей русского Платона,

составившая лейтмотив его переосмысления содержания принципа нравственного субъективизма и сопряжения его с нравственным универсализмом. Это — идея личности как нравственно-действующей силы. Именно она определяет подтекст положений Соловьева о нравственном субъективизме, в котором можно обнаружить смысл его эманации в нравственный универсализм.

Такой подтекст четко просматривается в известной публикации «Необходимые замечания на «Несколько слов» Б.Н. Чичерина». В ней философ прямо заявляет своему оппоненту, что речь идет не об отрицании самого принципа нравственного субъективизма и предполагаемой им нравственной автономии как свободного самоопределения субъекта, а о неприятии «ложно понятого интереса этого «самоопределения». Чтобы оттенить этот ложный, по его мнению, смысл, он вводит термин «моральный субъективизм».

Истинный смысл нравственной автономии или самозаконности как формального принципа этики, установленного со времен Канта и всецело им принимаемого, мыслитель усматривает в том, что «...человек, как разумное существо, должен и, следовательно, может во всех своих решениях и поступках следовать только совести, или внутреннему, нравственному закону, независимо ни от каких внешних побуждений и принуждений»⁵. Ложный же смысл нравственного субъективизма, обозначенного им в понятии морального субъективизма, Соловьев связывает с идеей достаточности единоличных усилий отдельного человека для действительного достижения совершенства. «Формальная самозаконность личной воли, — настаивает он, — не делает ее, безусловно, самодостаточною для реализации всецелого совершенства жизни»⁶. Это — закономерный вывод для философа, который определяет личность как нравственно-действующую силу.

Мыслителю с такой исходной установкой абсолютно ясно как то, что совершенное нравственное состояние «...должно быть внутренне вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичным лицом — должно стать его собственным состоянием, содержанием его жизни», так и то, что это внутреннее состояние в силу бесконечности личности должно перейти в со-

держание форм ее самовыражения, в том числе и в общество, являющее «внутреннее восполнение» личности в «нераздельной цельности общей жизни»⁷. Последнее в конечном счете означает этизацию социума. Но на национально-государственной ступени функционирования социальная система предполагает политическую форму организации жизнедеятельности человека, поэтому переводя нравственность из состояния личности как нравственно-действующей силы в состояние общества, Соловьев логично подходит к идее «организованной нравственности», а значит, и к проблемам взаимосвязи нравственности и права.

Сам философ считает идею подобного сопряжения истинного нравственного субъективизма с нравственным универсализмом общей мыслью своего сочинения, о чем заявляет в ответе Б. Н. Чичерину «Мнимая критика». «В простейшем своем выражении эта мысль заключается в том, — раскрывает он ее, — что действительное нравственное совершенствование людей происходит только тогда, когда добрые чувства отдельного человека не ограничиваются субъективной сферой его личной жизни, а перехватывают за ее пределы, сливаются с жизнью собирательного человека, создавая нравственность общественную, объективно осуществляемую через учреждения, законы и публичную деятельность лиц и групп. Короче, — личное нравственное чувство должно становиться общим делом, требующим организации служащих ему сил»⁸.

Как уже отмечалось, именно эти и аналогичные положения воспринимаются как весьма спорные. Его оппонентами из числа приверженцев классического либерализма выявлено достаточно много негативных моментов в их решении в рамках концепции теократии. Но в проводимом исследовании поставлена задача выделения позитивных мотивов, следовательно, нужно акцентировать внимание на подтекстах, которые обусловлены алгоритмом мироосмысления философа, то есть в рассматриваемом случае алгоритмом этизированной рациональности.

Коррелянтом в формуле категориальной взаимосвязи, выражающей упомянутый алгоритм, выступает, как было выяснено ранее, свободное нравственное единство любви, добра и

жизни. Последние либо включаются Соловьевым в текст его положений как однопорядковые с термином «нравственность» (например, в случае употребления категорий «организованная нравственность» и «организация собирательного добра»), либо составляют подтекст его суждений по проблеме взаимосвязи нравственности и государства, нравственности и права. Богословско-метафизическое сопряжение нравственного единства любви, добра и жизни с божеством позволяет обосновать абсолютный смысл каждой из названных универсальных нравственных ценностей и, кроме того, в понятийных определениях отразить их органическую взаимосвязь.

Основу этой взаимосвязи, согласно определению философом смыслового содержания исторического процесса в нравственно-виталистическо-космогоническом измерении, составляет животворение. Отсюда животворящая жизнь может рассматриваться как абсолютный смысл любви и добра. При таком подходе любовь представляет не что иное, как процесс животворения, а добро — животворящую жизнь. Думается, что понимание именно этого существа категориальной взаимосвязи нравственности, любви, добра и жизни позволит выявить позитивные мотивы в положениях Соловьева о взаимосвязи нравственности и государства, нравственности и права.

Прежде всего, рассмотренный материал дает возможность убедиться, что Соловьеву удалось обозначить внутреннюю связь нравственности и государства, нравственности, закона и права, нравственности и политики в целом. Искомая связь в его философско-политической концепции осуществляется через волю и деятельность нравственно-действующей личности. Это вытекает из его положений, приводившихся ранее. Об этом он прямо заявляет во второй главе брошюры «Право и нравственность». «И нравственность и юридический закон, — подчеркивается им в указанной работе, — относятся собственно к внутреннему существу человека, к его воле»⁹. Если учесть, что право истолковывается философом как «...то, что требуется юридическим законом», а государство, в свою очередь, как «объективное устройство права», то становится понятной правомерность проекции данного положения на связь нравственности и права, нравственности и государственной

власти, нравственности и политики вообще¹⁰. Причем вектор этой связи, что следует из выявленной выше идеи перехода (по выражению мыслителя, «перехватывания») добрых чувств отдельного человека за границы его «субъективной сферы» в осуществление «...через учреждения, законы и публичную деятельность лиц и групп», направлен снизу вверх по вертикали от личности к политически властвующему государственному центру. Следовательно, в философии политики Соловьев воспроизводит подлинно демократический принцип корреляции политической воли государства волей личностей граждан. То же относится к закону и праву как юридически оформленному, концентрированному выражению воли субъекта государственной власти.

Вопрос для него заключается далее в том, каким содержанием должна быть наполнена эта воля. И мыслитель предлагает нормативно-ценностный вариант нравственной корреляции политики, государства, закона и права этизированной волей нравственно-действующей личности. В его представлении нравственным является не просто акт свободного волевого выбора, на чем настаивали сторонники классического либерализма, а акт свободной личностной эманации добра. В ответе Б. Н. Чичерину он специально разъясняет свою позицию и еще раз подчеркивает, что понятие свободы в смысле способности произвольного выбора между добром и злом несовместимо с нравственным совершенством личности. Последнее, как категория богословской метафизики, предполагает достижение абсолютного нравственного совершенства. И он прав, как мыслитель, создающий нормативно-ценностную философско-политическую концепцию в богословско-метафизическом ключе, для которого абсолютное нравственное совершенство олицетворяется божеством, то есть духовно-нравственным единством абсолютного добра, безусловной любви и бесконечного животворения.

Разумеется, божество, являющее «само добро (в подтексте — любовь, животворение), не может иметь никакой свободы зла (в подтексте — ненависти, смерти). В свою очередь, это означает, что и «...человек (как индивидуальный, так и собирательный) по мере своего действительного уподобления Боже-

ству, или своего обожения (θewsic), ...все более и более теряет свободу выбора между добром и злом, становясь добрым по внутренней необходимости своего духовно-перерожденного естества»¹¹. Вот каким образом видится Соловьеву историческая перспектива укрепления взаимосвязи нравственности и свободы в воле и деятельности как «индивидуального», так и «собирабельного» человека.

Подразумевая под нравственным действием личности свободу личностного продуцирования добра, а значит, любви и житнетворения, философ вводит категорию добродетели, проявление которой связывает прежде всего со способностью к жалости. По его мнению, «...способность к жалости или сострадательность (в противоположность эгоизму, жестокости и злости) есть, во-первых, хорошее личное качество, или добродетель: поскольку она признается таковою или одобряется, она дает норму для альтруистической деятельности по правилам справедливости и милосердия, — а такая деятельность приводит к нравственному благу истинной общественности или солидарности с другими, — окончательно со всеми живыми существами»¹².

Так личностная эманация добра трансформируется в философско-политической концепции мыслителя в личностно-общественную, и на этой основе возникает соответствующее истолкование государства как «части в организации собирабельного человека», «деятельного органа», «организации добра» и «собирабельно-организованной жалости»¹³.

Сразу же нужно подчеркнуть, что поскольку Соловьев, как философ, создает нормативно-ценностный вариант концепции государства и права (так его и следует воспринимать), постольку ему необходимо обозначить историческую перспективу, должное будущее или максимум, на который ориентируется политический процесс, и должное настоящее, то есть целевую направленность действий государственной власти, заключающую в себе уже сейчас предпосылку движения к должному будущему.

Сам философ недвусмысленно изъясняется по этому поводу. Уточняя свою оценку в отношении связи государства и нравственности, он указывает, что «...государство, даже нор-

мальное, никак не есть выражение нравственного идеала, а только одна из этих главных организаций, необходимых для достижения этого идеала»¹⁴. И это вполне понятно, так как в его философско-политической концепции достижение идеального максимума означает утверждение «всеобъемлющего добра, подтекстом которого является «истребление смерти». «Воскресение мертвых совершится при втором пришествии Христа, когда все прочие правительства упразднятся...», — таков идеальный максимум в богословско-метафизической интерпретации В. С. Соловьева¹⁵. Государство, с его точки зрения, должно способствовать движению в этом направлении, решая две главные задачи. Первая заключается в том, чтобы «...охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать», вторая — в том, чтобы «...улучшать условия этого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния»¹⁶.

В производящихся государством шагах, ориентированных на достижение должного будущего, философ выделяет нормативно-ценностный исходный уровень, обозначая его категорией «минимального добра». Это, конечно, не обозначение определенного количества добра, как утрируют оппоненты. Напротив, это качественная характеристика, имеющая в основании абсолютный нравственный критерий — животворение. На его основе мыслитель стремится разрешить проблему государства, как «принудительной собирательной организации «минимального добра», и проблему связи нравственного закона и права, как выражения «минимального добра».

«Принудительная собирательная организация минимального добра (ибо только минимальное добро может быть принудительно организовано), — поясняет он, — образует область права; воплощение государства. Принудительное добро есть граница и опора добра свободного и чисто-нравственного»¹⁷. Как отмечалось ранее, именно эта идея явилась одним из предметов острых дебатов и основанием для различных толкований и обвинений автора. Между тем, что чувствуется и в изложенном положении, Соловьев пытается обнаружить нравственную грань даже в принуждении. Во-первых, его нормативно-

ценностная установка несет в себе требование минимального принуждения («принудительное действие организации добра всегда должно быть минимальным») ¹⁸.

Во-вторых, в данном минимуме философ показывает предел принуждения. Этот предел — жизнь человека. «Дело в том, что указавши на необходимость принудительного элемента в организации добра, — отвечает он Б. Н. Чичерину, — я более подробно останавливаюсь на том безусловном пределе, за который не должно переходить никакое принуждение; на неприкосновенности человеческой личности в ее естественном праве на жизнь и на свободное развитие всех своих положительных сил» ¹⁹. В юридическом закреплении, фактическом соблюдении и охране естественного права на жизнь, по логике рассуждений философа, заключается условие связи нравственности и права.

При этом мыслитель учитывает, что требования нравственности и права «отчасти совпадают между собою, а отчасти не совпадают». Он видит эти несовпадения в ряде моментов:

1. в неограниченности и безусловности чисто нравственного требования (например, любви к врагам) и ограниченности правовой нормы требованием несотворения «крайних» проявлений злой воли;
2. в непредписании нравственностью «заранее никаких внешних определенных действий» и, напротив, в четком определении внешних действий юридическим законом;
3. в общности и всецелостности определения воли нравственным законом и частичной корреляции воли законом юридическим, соотнесенным с известным внешним фактом, «составляющим собственный интерес права»;
4. в свободном исполнении нравственного требования, трансформировавшегося во внутреннюю волевою ориентацию и внешнем осуществлении известного законоустановленного порядка, допускающего принуждение ²⁰.

Но перечисленные различия, по мнению Соловьева, не разрушают связи нравственности и права в подтексте категории «минимального добра», как охранения жизни человека. «Цель нравственного закона та, чтобы человек жив был им, —

обобщает он, — а живет человек только в обществе. Существование же общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность, не обеспеченная законом нравственным самим по себе, к которому глухи люди с преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается законом принудительным, который ошутителен для них»²¹. Итак, смысл принуждения в организации минимального добра видится Соловьеву прежде всего в охране жизни «индивидуального» и «собирабельного» человека от сил зла, несущих разрушение и смерть. Определение жизни как абсолютного смысла любви, добра и в целом нравственности обуславливает его настойчивые выступления против закона о смертной казни. «Смертная казнь, — заявляет он, — есть убийство как такое, абсолютное убийство, то есть принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку»²². И далее добавляет: «Будучи противна первоосновам нравственности, смертная казнь вместе с тем есть отрицание права в самом его существе»²³. В свете рассмотренных положений понятно, о каких «нравственных первоосновах» идет речь. Государство, возводящее смертную казнь в закон, отрицает естественное право на жизнь, не только не приближаясь к нормативно-ценностному измерению «минимального добра» в охране жизни, но само выступая организованной силой, несущей смерть.

Таким образом, в философско-политической концепции В. С. Соловьева выдвигается виталистический критерий нравственной политики, государственного управления и права. Что такое воззрение создается в алгоритме этизированной рациональности — очевидно. Нравственность в философско-политической концепции мыслителя не только связана с государством и правом, но и рассматривается как коррелирующее основание политики.

Не менее ясно и другое, что, обозначив ареал нравственной политики в пространстве между минимальным добром — охранением жизни человека и максимальным всеобъемлющим добром — победой над смертью и бесконечным животворением, Соловьев выделил историческую перспективу искоренения

насилия из политической деятельности, предложив нравственно-виталистический критерий ненасильственной регуляции социальных процессов.

¹ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. // Соловьев В. С. Собр. соч. В 9 т. СПб., 1903. Т. VII. С. 212—213.

² Там же. С. 214.

³ Там же. С. 215.

⁴ Там же. С. 213—214.

⁵ Там же. С. 675.

⁶ Там же. С. 675.

⁷ Там же. С. 215, 637.

⁸ Там же. С. 632.

⁹ Там же. С. 510.

¹⁰ Там же. С. 464, 509.

¹¹ Там же. С. 642.

¹² Там же. С. 109-110.

¹³ Там же. С. 457, 465, 632.

¹⁴ Там же. С. 459.

¹⁵ Там же. С. 641.

¹⁶ Там же. С. 465.

¹⁷ Там же. С. 643.

¹⁸ Там же. С. 636.

¹⁹ Там же. С. 646.

²⁰ Там же. С. 509—511.

²¹ Там же. С. 513.

²² Там же. С. 550.

²³ Там же. С. 553.

А.В. МАЛОВ
Академия МЧС России

**ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ФИЛОСОФИИ
В.С.СОЛОВЬЕВА**

В философии всеединства проблема насилия не выступает отдельной темой в отличие от учений Толстого, Ильина или

Бакунина. Однако, как показывает анализ наследия великого русского мыслителя, проблема эта была для Соловьева крайне актуальна. Смыслоразнозначный характер его философии требовал если не теодициального оправдания, то, по меньшей мере, объяснения данного феномена бытия.

В «Оправдании добра» русским мыслителем дана следующая классификация видов насилия. «Насилие в нашем мире бывает трех родов: 1) насилие зверское, которое совершают убийцы, разбойники, детоубийцы; 2) насилие человеческое, необходимо допускаемое принудительной организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ – род насилия, который всецело определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван дьявольским»¹. Как видим, речь идет о так называемом классическом насилии (убийство), государственном насилии и духовном насилии вообще. Единственным приемлемым по определению является именно государственное, человеческое насилие.

Представленная классификация позволяет проследить своеобразную эволюцию насилия сквозь призму метафизики всеединства. Основная проблема в определении его метафизического источника состоит в том, что само зло в философии Соловьева не получило законченного определения. Соловьев, как известно, не успел его дать, планируя сделать это в ходе «оправдания истины». Думается, дать такое определение, не становясь на дуалистические позиции и не вступая при этом в противоречие с тем, что он сказал о зле ранее, ему было бы чрезвычайно сложно, ибо зло в его творчестве время от времени врывается в самую сущность Абсолютного.

И это касается не только «Софии», где он пишет о том, что христиане в силу заблуждений «не могли видеть в Сатане орган Божества, они видели в нем только его врага, отсюда дуализм, отделение царства Божия от царства Сатаны»². Уже в 1889 году в «России и Вселенской Церкви» Соловьев прямо говорит о «противобожественном начале». «Космический процесс, – пишет он, – будучи, с одной стороны, мирной встречей, любовью и браком двух деятелей – небесного и земного, – с

другой стороны, представляет борьбу на смерть Божественного Слова и адского начала за власть над Мировой душой»³. 1900 год – год «Трех разговоров».

Зло в метафизике Соловьева предстает именно как способ «первоначальной организации» Абсолютного, основанный на насильственном подчинении Хаоса. Всем остальным, в том числе и самим Хаосом, Бог (Абсолютное) удовлетворен. Зло, таким образом, есть присущий первоначалу мира насильственный способ его организации. Бог стремится к подчинению свободному и потому предоставляет Хаосу свободу. Эта свобода, однако, не носит, да и не может носить абсолютного характера. Ведь в таком случае Мировая душа смогла бы преодолеть полноту Абсолюта, что является противоречием по определению. «Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывает к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы»⁴.

Насилие же, несмотря на изначальную ограниченность свободы мировой души, может исчезнуть лишь постепенно, более того, не исчезнуть, а трансформироваться. Даже являясь недолжным, оно носит на себе отпечаток божественного, а не только человеческого, как это принято понимать в рамках современной этической мысли. Абсолютное становящееся предполагает Недолжное исчезающее.

В связи с этим подходом метафизическое «насильственное подчинение хаоса» приобретает дополнительные коннотации. Если насилие необходимо содержит в себе нравственную, а точнее, безнравственную, составляющую, то мы неминуемо выходим на Божественное понимание Добра, по крайней мере, одной ее ипостаси. Отказ Бога от насильственной организации устранил зло формообразования, которое трансформировалось в зло содержания – эгоизм разрозненных существ.

Первое Абсолютное сначала полагает предел распаду (первое ограничение свободы), а затем осуществляет новое положительное объединение (второе ограничение) распавшихся элементов в форме *внешнего* всеединства, оставляя свободным их содержание. Слепая воля отдельных существ стремится к этому объединению, но стремится *слепо*. Определением их ду-

ховной составляющей является эгоизм, который на каждом новом этапе воплощается на более высоком уровне противодействия, проявляющегося не в чем ином, как взаимном насилии.

Каждая новая божественная форма объединения дает хаосу разрозненных существ бесконечное многообразие возможного единства. Хаос, лишенный сознательного понимания Истины, Добра и Красоты, переполняет единую форму недолжным индивидуальным. Причем на индивидуальном уровне это выглядит как объединение несовершенного содержания с совершенной индивидуальной формой. Несовершенство новообразований носит относительный характер, так как проявляется лишь на новом этапе объединения. Именно в этот момент хаосу как бы предоставляется возможность сравнить созданное с должным. Божественная истина раскрывается постепенно, шаг за шагом развивая сознание хаоса. Путь к истине един, хотя и не один, - такова мысль Соловьева.

Индивидуальные образования при столкновении с новым идеалом меняются либо остаются в зависимости от степени усвоения божественного совершенства. Часть изменяющихся необходимо погибает. Происходит своего рода воспитание содержания, его умения осуществлять выбор по законам красоты. Ведь гибнет только та индивидуальная форма, которая стала результатом ложного восприятия формы идеальной, содержание же остается вне божественного воздействия. Более того, оно сохраняет на себе печать своей исчезнувшей несовершенной формы, взывая к Богу о новой, еще более высокой форме объединения.

Внешнее насилие, насилие ради формы, получает, таким образом, в метафизике Соловьева свое оправдание. Собственно о каком насилии можно вести речь, если новая форма всегда есть ответ Бога на свободные призывы Мировой души. Исчезает лишь внебожественное, но оно и должно исчезать, иначе Абсолютное не было бы Абсолютным.

Вот почему получает оправдание у Соловьева и насилие государственное, как насилие формальное, не имеющее своей непосредственной целью изменение содержания. Разумеется, диалектика формы и содержания предполагает безотрывное рассмотрение этих категорий, но речь здесь идет лишь о том,

что форма имеет божественное происхождение. Влияя на содержание, в какой-то степени определяя его, она сама степень возможности влияния получает от степени свободы содержания. Ведь высшая форма, Богочеловечество, должна совпасть с таким уровнем содержательной свободы, когда человек сможет действительно совершить *выбор*. Подобное понимание соловьевской диалектики формы и содержания базируется на его идее о том, что низшее, несмотря на реальность эволюции, всегда определяется высшим.

Свобода находит свое идеальное воплощение в человеке. Мир получает возможность свободного объединения, объединения добровольного, ненасильственного. Если на первых этапах единства, вплоть до появления человека, эгоистическая сущность новообразований преодолевается предоставлением их содержанию новой, более высокой формы, почерпнутой Мировой душой у Бога, то с появлением человека подобное решение проблемы исключается. До человека происходит только внешнее, *формальное*, в сущности количественное, объединение.

Личность Адама Соловьев связывает со второй возможностью Мировой души спасти мир. Характерно, что эту точку истории Соловьев опять-таки связывает с прекращением насилия даже в природе.

Мы разбоем живем,...
Кровь горячую пьем,
Но и мы тоже ждем,
По ночам слезы льем,
Помышляем о том,
Чтобы с этим житьем
Нам покончить добром...⁵

Философ-мистик, видевший в животных «особенные существа», говоря о господствующем в природе насилии, в первую очередь подразумевал меру человеческой ответственности за невольно страдающих от своего несовершенства, вызванного несовершенством всего «невсеединого» мира, братьев мень-

ших. «Мы в долгу у всякой твари, которая ради нашего греха стонает и мучится донныне»⁶.

Падение Адама показало, что человеческое сознание, как идеальная форма, оказалось недостаточным для свободного объединения с Богом. Свобода Адама и его сознание, как форма свободы, стали результатом *формального* же преодоления эгоизма предшествующих образований.

Минимум индивидуального, минимум эгоизма, минимум свободы – таково первоначальное состояние мира после падения Мировой души. Достигнутая человеком максима свободы означала и максиму эгоизма. Адам обозначил собой единство всего богатства индивидуального, накопленного в процессе мирового развития. Воплотив мир в себе, он мог достичь всеединства, но максима эгоизма стала причиной его падения, обозначившего второе падение Софии. Будущий шанс человечества спасти мир предполагает, в принципе, ту же максиму эгоизма и свободы. То, что человек не допустит третьего падения Мировой души, Соловьев, видимо, связывал с тем, что на сей раз эта максима свободы будет *достигнута*, а не подарена, став результатом процесса нравственного совершенствования.

Возможность же Адама спасти мир может восприниматься только как дар Божий. Его сознание – сознание материализованного хаоса. Бог, отвечая на свободные призывы Мировой души, подвел ее к возможности сознательного выбора. Устранением насилия в природе он создал для этого выбора идеальные условия. Падение Адама обозначило новый минимум нравственности и соответствующий максимум насилия. Их соотношение с пределами первого падения легко выводится из оценки степени свободы индивидуального как результата распада целого.

Новая множественность привела к тому, что насилие вернулось в мир. Падение Адама стало причиной первобытной «войны всех против всех», подавляемой за счет божественных форм (семья, род, государство) и изначальной тяги к объединению. Единство индивидуального (Адам) должно стать единством индивидуальностей (объединенное человечество). Это единство нуждается в новой форме, по необходимости божественной, которая для обладающего сознанием, но потерявшего

связь с Богом человека выступает как нечто внешнее, насильственное. Действительно, в ходе нового объединения будут гибнуть формы, несовершенство которых не может быть понято человеком. Так будет до тех пор, пока, как пишет Соловьев, «единство бессознательных волей, устремленных к Богу, не сменится единством сознательным».

То, что саму форму объединения человек *должен* черпать в христианском учении, говорит о том, что возможности формального объединения, соответствующие предыдущим стадиям процесса мирового развития, исчерпали себя. Эта точка в историософии Соловьева есть явление Христа. Отныне человек, если он хочет быть истинным участником богочеловеческого процесса, должен содержательно соответствовать высшей божественной форме – Богочеловечеству.

Движение человеческой истории детерминировано, но есть ли в нем место насилию? Идея, что Бог отказался от него, приводит к выводу, что ныне насилие невозможно с его стороны. Иначе – противоречие цели. Все, что он не совершает, будь то Всемирный потоп или Казнь египетская, не является насилием. Бог действует, исходя из блага тех, кто подвергается его воздействию. Он лишь изменяет, но не уничтожает материальное, то материальное, которое может внутренне оправдать лишь Человек. Человеческий страх Господень свидетельствует лишь о том, что критерии добра и зла у Бога и человека разнятся.

Не в силах понять Божественного замысла человек вынужден действовать на свой страх и риск. Критерий истины один – искренняя вера. Как ни парадоксально, зло, совершенное человеком, может вполне соответствовать божественному пониманию добра, точно так же, как и божественное добро часто воспринимается человеком как зло. Возможно, это и есть та точка, в которой расходятся Человек Толстого, Сверхчеловек Ницше и Богочеловек Соловьева. Первый приравнивает человеческое зло и добро божественному и, не желая совершить зла, отказывается от совершения человеческого добра. Второй также не разделяет понимания добра и зла человеком и Богом. Его сверхчеловек действует как Бог, находясь «по ту

сторону добра и зла». Человек Соловьева действует именно по эту сторону и действует *по-человечески*. «Если бы даже Промысл Божий... – пишет Соловьев, – хотел вести Церковь к единству через разделение, то это его дело, а наша обязанность противиться разделению, если мы только не хотим служить единению Церкви так, как Иуда Искарот послужил делу искупления, предав на смерть Иисуса Христа»⁷.

Принятие Христа является, по Соловьеву, безусловно необходимым условием грядущего всеединства. Истины христианского вероучения помогают избавиться от зверского насилия в ходе нравственного совершенствования и принять как необходимое насилие человеческое (всякая власть от Бога). Трансформация божественной формы, как объединяющего фактора, имеет, таким образом, в качестве отправной – всемирное тяготение, конечной – Мировое государство или Вселенскую Церковь. Хаос, строивший свое содержание в космогоническом процессе по законам Красоты, теперь призван к его совершенствованию по законам Истины.

Но само появление христианской истины сделало возможным появление еще одного вида насилия – дьявольского. Восприятие христианского учения как абсолютной истины, понимание, что для ее воплощения необходимо всеобщее усилие, приводит к соблазну насилия во благо. Но так как «свобода... входит в самое существо того или другого духовного или внутреннего блага, ... то всякое принудительное действие в этой области есть прежде всего обман»⁸. Человека нельзя извне заставить иметь внутреннее – таково глубочайшее убеждение Соловьева. Христианская истина должна быть усвоена добровольно. Все иное от дьявола.

В человеке есть сила, которая делает не только лишней, но и вредной любую внешнюю «помощь» в духовной области. Имя этой силы Добро, берущей свое начало от прежнего единства с Богом. Опираясь на нее, человек рано или поздно придет к истине, придет к христианским ценностям, встанет на путь нравственного совершенствования, итогом которого будет мир без насилия.

Приятие истины Христа, правильный выбор содержания автоматически ведут к достижению совершенной формы.

Ошибка предполагает божественную корректировку, воспринимаемую человеком как насилие. Решение проблемы предопределения, по мнению самого Соловьева, представляет собой один из труднейших пунктов религиозной философии и «пока еще не привело к положительным результатам». С позиции догматики оно (предопределение) «относится лишь к необходимым последствиям зла»⁹. Следовательно, как и в космогоническом процессе устраняется лишь то недолжное, которое оказывается несостоятельным при столкновении с новообразованиями, правда, теперь человеческими по происхождению.

Весь ход человеческой истории, как развитие нравственной свободы, предполагает, с одной стороны, устранение недолжного в человеческой природе, с другой – развитие человеческой возможности насилия. Ведь нравственный детерминизм обозначает, по Соловьеву, степень свободы, возможность выбора. Максима эгоизма – неизменный спутник свободы.

Развитие свободы необходимо предполагает и большую возможность, большую потенцию зла. В точке воссоединения с Абсолютом человек, таким образом, должен предстать не как подавленный нравственным детерминизмом субъект, а как свободный победитель, преодолевший необходимость. В том числе и нравственную? Это вопрос вопросов, решения которого мучительно искал Соловьев «Трех разговоров».

Таким образом, из метафизики Соловьева мы выносим абсолютную ценность духовного содержания личности и соответственно самой личности, не могущей быть объектом насилия. Насилие есть следствие несовершенства природы человека, которое может быть устранено лишь им самим в ходе откровения и принятия христианской истины.

¹ Соловьев В. Духовные основы жизни. Минск, 1999. С.792.

² Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С.121.

³ Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.461.

⁴ Соловьев В. Спор о справедливости. Минск, 1999. С.159.

⁵ Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. С.919.

⁶ Соловьев В. Духовные основы жизни. Минск, 1999. С. 256

⁷ Соловьев В.С. Письма. Т.IV. С 165.

⁸ Соловьев В. Духовные основы жизни. Минск, 1999. С.792.

⁹ Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997. С. 403.

О.Д. ВОЛКОГОНОВА

Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова

ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ В.СОЛОВЬЕВА

Взгляды В.С.Соловьева принципиально не укладываются в привычные схемы западничества или славянофильства, оптимизма или пессимизма, национализма или космополитизма, более того, они в значительной мере изменялись со временем.

Спор западников и славянофилов определил интеллектуальную атмосферу XIX столетия. Разумеется, она сказалась и в произведениях Соловьева. Философ сотрудничал с *«Русским вестником»*, *«Православным обозрением»* – изданиями с явно славянофильской ориентацией. Молодой Соловьев в ряде своих работ (и особенно в статье 1877 года *«Три силы»*) практически повторял идейный путь, пройденный славянофилами¹. Но тождества точек зрения не было уже тогда. Соловьев во многом разделял позиции славянофилов в их отношении к Западу, к исторической роли России, но расходился с ними в понимании образа будущего. Он соглашался в целом со славянофильской оценкой западного развития: признавая колоссальные культурные заслуги Западной Европы и наличие у Западного общества значительных экономических перспектив, Соловьев с прискорбием замечал признаки духовной болезни в западном обществе. В *«Трех силах»* дана яркая картина «атомизма» западной цивилизации, когда отдельные элементы жизни человека обособлены друг от друга из-за отсутствия «внутреннего содержания», «живого духа» в этой жизни. Сделав вывод, что подобное положение дел является закономерным результатом европейской истории, Соловьев считал западную схему развития непригодной для

России. Но восточная цивилизация тем более не могла служить образцом, как нехристианский путь. Где же выход? Соловьев, как и славянофилы, пришел к мысли о самобытном российском пути в истории.

Согласно его ранней историко-философской концепции, в истории действуют в конечном счете три силы, три культурных организма, три мира: мусульманский Восток, западный христианский мир и Россия во главе мира славянского. Причем, в отличие, например, от теории культурно-исторических типов Н.Данилевского, согласно которой различные типы хронологически сменяют друг друга в истории, Соловьев подчеркивал, что в каждую историческую эпоху все три силы сосуществуют, хотя и можно вести речь о преобладании какой-либо из них. Первая сила ведет к подавлению свободы и индивидуальности, превращению людей в массу рабов, трепещущих перед одним господином. Даже Бог на мусульманском Востоке предстает деспотом: «Абсолютному могуществу в Боге соответствует в человеке абсолютное бессилие»². Вторая сила противодействует первой, поощряя индивидуальности, стремясь к развитию частной жизни и частного интереса. Но результатом ее становится социальный «атомизм», эгоизм и анархия. Примирая требования единства со свободой его проявления, третья сила создает органическую целостность человечества. Соловьев пишет о насущной необходимости избавления как от восточного фатализма, так и от западного индивидуализма.носителем третьей силы в истории, по Соловьеву, является славянский мир, естественным лидером которого выступает Россия. Причем, если первая и вторая силы уже ярко проявили себя, то третья сила еще не раскрылась, за ней не прошлое, будущее. Поэтому реализация этой «третьей силы» не предопределена, России еще надлежит стать достойной своего призвания. С точки зрения Соловьева, народ, на который возложена объединяющая историческая миссия, действует не от себя, он лишь осуществляет божественный замысел. В конечном счете дальнейший ход истории зависит от того, сможет ли Россия и славянский мир понять и осуществить стоящую перед ними задачу.

Для философа несомненно особое место России в истории мира. В отличие, например, от Маркса, Соловьев был уверен, что национальные различия останутся «до конца веков», безнациональное человечество невозможно. Но наряду с отдельными нациями существует и общий человеческий организм человечества. Это не абстракция, это реальное единство, которое, по мысли Соловьева, должно будет воплотиться в социальной общности, и возможную роль России в создании этой общности трудно переоценить: «Русская империя, отъединенная в своем абсолютизме, есть лишь угроза борьбы и бесконечных войн. Русская империя, пожелавшая служить Вселенской Церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесет в семейство народов мир и благословение»³. Соловьев был уверен, что национальное существование имеет смысл лишь в том случае, когда оно направлено к нравственной цели, подчинено нравственному закону. Для христианского народа такой безусловно нравственной целью должно стать исцеление разобщенного человечества, объединение его. Для выполнения этого нравственного долга необходим «подвиг национального самоотречения», причем необходим он не только для соединения церквей и христиан, но и «для самой России, чтобы проявить и утвердить наши жизненные начала в их истинном смысле и значении. Ибо под русской народностью я разумею не этнографическую только единицу с ее натуральными особенностями и материальными интересами, а такой народ, который чувствует, что выше всех особенностей и интересов есть общее вселенское дело Божие, – народ, готовый посвящать себя этому делу, теократический по призванию и обязанности»⁴.

Как видим, молодой Соловьев был достаточно близок к «старшим» славянофилам в вопросе о перспективах человеческой истории и роли в ней России, хотя уже в ранних работах у Соловьева речь идет не о славянской идее и не о победе православия, у него доминирует вселенскость: «...ни один народ не может быть в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»⁵. Вселенское дело, о котором говорил философ, определяло и его взгляды на национальную идею. Характерна в

этом смысле его вступительная фраза к работе 1884-87 гг. *«История и будущее теократии»* (запрещенной впоследствии церковной цензурой): «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенскою истиною – вот общая задача моего труда». Соловьев ратовал за объединение всех христианских конфессий и страстно критиковал попытки отождествления христианства лишь с православием. «...Истины боятся, потому что она кафолична, то есть вселенская. Во что бы то ни стало хотят иметь свою особую религию, русскую веру, императорскую Церковь. Она не является ценной сама по себе, за нее держатся как за атрибут и санкцию исключительного национализма, – замечал Соловьев. – Но не желающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называться христианами»⁶.

Еще дальше отстоял Соловьев от «младших» славянофилов, в позициях которых национализм постепенно заменял мечту о всехристианском братстве, свойственную раннему славянофильству. Само понимание Соловьевым славянства было чрезвычайно далеко от националистической позиции. Как верно заметил А. Лосев, Соловьев «под Россией ... понимает весьма обобщенную категорию, лишенную узкого национализма и эгоизма»⁷. Свое видение российского грядущего он рассматривал не как предсказание, а как проповедь, призыв. Рассуждая об исторических задачах России, он скорее вел речь об «исторических обязанностях» по отношению к человечеству, а отнюдь не о превосходстве одной нации над другими. Такой подход был неприемлем для большинства современных ему сторонников неославянофильства, для которых характерным являлось некритическое превозношение всего русского и славянского. Позиция Соловьева, призывающего отказаться от имперского гнета по отношению к Польше и другим окраинам, видящего брата во Христе не только в православном, но и в католике, протестанте, оценивающего политику русификации как национальный грех, и сегодня расходится с прямолинейным и упрощенным истолкованием славянофильских идей.

Важно, что понимание «русской идеи» Соловьевым *всегда* носило не национальный, а христианский характер. В известном своем стихотворении EX ORIENTE LUX (1890) он задал вопрос, который и сегодня стоит перед Россией:

О Русь! В Предвидении высокою
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Соловьев опять выходил за рамки традиционного спора западников и славянофилов, провозглашая, что новое *Слово*, которое Россия несет миру, – «это слово для примирения Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»⁸. Задача России – нравственно послужить человечеству, и в этом историческом призвании нет и не может быть места «зоологическому патриотизму» и национальному эгоизму. Более того, еще в 80-е годы философ пришел к убеждению, что национализм вступает в противоречие с «русской идеей», «ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁹. Историческая миссия России состоит в том, чтобы раскрыть великую религиозную истину человечеству, причем «обладание истиной не может составлять привилегии народа, так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже *непрерывно*, с пожертвованием своего национального эгоизма... Народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее»¹⁰.

В небольшой работе «*Русская идея*» (1888) Соловьев выступил против попыток сведения русской идеи к националистическому идеалу. Смысл существования России во всемирной истории имеет не национальный, а всечеловеческий характер. «... Если в Новом Завете уже нет речи о какой-либо отдельной национальности и даже определенно указывается, что никакой национальной антагонизм не должен более иметь места, то не следует ли вывести из всего этого, что в первоначальной мысли Бога нации не существуют вне их органического и

живого единства, – вне человечества? – задается закономерным для любого христианина вопросом Соловьев. – И если это так для Бога, то это должно быть так и для самих наций, поскольку они желают осуществить свою истинную идею, которая есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога»¹¹.

По сути, Соловьев призывал к покаянию и служению. Раскаяться в своих исторических грехах и удовлетворить требованиям справедливости, отречься от национального эгоизма, отказавшись от политики русификации и признав без оговорок религиозную свободу, – вот единственное средство для России приготовить себя к откровению и осуществлению своей действительной национальной идеи, которая не есть «отвлеченная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг»¹², – такова была его точка зрения, частично совпадающая с позицией А.Хомякова, И.Киреевского и других «старших» славянофилов и однозначно противостоящая неославянофильству.

Необходимо сразу оговориться, что отношение самого Соловьева к славянофильству не было однозначным. Признавая правоту многих выводов «старших» славянофилов, Соловьев резко критиковал «младших» и неославянофилов за их «квасной патриотизм» и «идолопоклонничество» перед русским народом. Перу Соловьева принадлежат несколько статей, порой очень резких, направленных против современных ему славянофилов (достаточно упомянуть работу 1889 г. *«Славянофильство и его вырождение»*, серию статей по национальному вопросу¹³, полемику с Н.Страховым, Н.Данилевским, М.Катковым, выступавшими за национальную исключительность русского народа). Вместе с тем очевидна родственность его собственных построений целому ряду славянофильских идей. В этой связи необходимо сказать, что Соловьев с большим уважением относился к вкладу «старших» славянофилов в русскую мысль. Но, по его мнению, славянофильство постепенно вырождалось в националистическую теорию, именно с таким вырождением и вел Соловьев свою полемику. В произведениях же К.Аксакова, А.Хомякова, И.Киреевского, писал Соловьев, «было кое-что побольше и получше национализма», так как первые славянофилы отстаивали преимущественно религиозные, а не национальные идеалы. Резкую критику вызы-

вали у Соловьева и попытки противопоставления России и Европы. Много размышляя о своеобразии России, Соловьев, тем не менее, никогда не становился на позиции изоляционизма (часто встречающиеся у эпигонов славянофильства). Он не раз писал о невозможности «противоевропейской» ориентации России. По мысли Соловьева, Россия и Европа – христианский мир, которому противостоит нехристианский Восток¹⁴. Таким образом, исторические задачи всех христианских стран совпадают, и путь к будущему единому человечеству лежит, прежде всего, через соединение их народов.

Христианское братство было для русского мыслителя той целью, достижению которой должен служить и русский национальный идеал. Он не раз задумывался о смысле существования России во всемирной истории: «Когда видишь, как эта огромная империя с большим или меньшим блеском ... выступала на мировой сцене, когда видишь, как она по многим второстепенным вопросам приняла европейскую цивилизацию, упорно отбрасывая ее по другим, более важным, сохраняя, таким образом, оригинальность, которая хотя и является чисто отрицательной, но не лишена, тем не менее, своеобразного величия, – когда видишь этот исторический *факт*, то спрашиваешь себя: какова же та *мысль*, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое *слово* этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира?»¹⁵. Ответ на этот вопрос для Соловьева очевиден: русская национальная идея (и в целом историческая миссия России) не есть некий отвлеченный рок или «безумие национализма», она является лишь аспектом общей христианской идеи. Христианство, не упраздняя национальности, упраздняет национализм, – убежден Соловьев¹⁶. Именно поэтому осуществление своего предназначения для России – нравственный долг, служение человечеству, *жертва*.

Мечта Соловьева о едином человечестве приобрела форму теократической утопии, стала мечтой о Вселенской Церкви. Путь к будущему единству, христианскому братству народов виделся Соловьеву не простым. Отдавая дань философии Шеллинга, Соловьев рисовал картину «отпадения» мира от Абсо-

лютного начала, распадаения его на множество враждующих элементов. Но, согласно его видению, в процессе мирового поступательного развития постепенно преодолеваются обособленность и рознь. В движении от «минерального царства» к «растительному», «животному царству» и далее особый этап связан с появлением человека. Каждый человек, с одной стороны, нравственно однороден Богу (что и делает возможным «завет» между ними), с другой – принадлежит природному эмпирическому миру. Такая коренная феноменально-ноуменальная двойственность обуславливает и назначение человека: человек и человечество являются связующим звеном мира «горнего» и «дольнего», земного и небесного, в них должно произойти действительное соединение Бога с творением. Появление Богочеловека не было случайным: Бог сделался человеком, чтобы человек мог сам обожиться, считал Соловьев. Позднее учение о Богочеловечестве Бердяев назвал одной из самых гениальных догадок Вл. Соловьева; не даром тема Богочеловечества стала одной из ведущих в русской мысли начала века.

Царство Божие не устанавливается автоматически, само собой. Соловьев категорически отвергал пассивно-созерцательную позицию. Он придерживался удивительной по своему гуманистическому пафосу точки зрения, что Бог *нуждается* в человеке для реализации своих планов, без человека не может завершиться творение мира: «человек дорог Богу не как страдательное орудие его воли – таких орудий довольно и в мире физическом, – а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута»¹⁷. Раз существует «завет» между Богом и человеком, то отсюда логически вытекает требование активизма. Дело личного спасения человека продолжает творение, нравственное совершенствование личности приближает появление «богоземли» и «богочеловечества».

Идеал вселенского христианства выработывался Соловьевым во время его дружеской близости с Достоевским во второй половине 70-х годов XIX века. Идея эта во многом была плодом совместных раздумий. Вероятно, именно под влиянием

Достоевского в работах Соловьева появляется тема ложного, искусственного идеала, увлечение которым может привести к катастрофическим последствиям. Нельзя «осчастливить насильно», нельзя разрушать действительность в угоду утопии. Идеал должен «прорасти» из жизни, из ее реальных тенденций, хотя и включать в себя творческое начало, веру в возможность своего осуществления, нравственную задачу. Такой абсолютно нравственной задачей должно стать объединение человечества. Но любые попытки подобного объединения – политические, культурные, экономические – , не будучи оплодотворены христианской идеей, считал Соловьев, приводят не к объединению, а к еще большему разделению и раздроблению человечества. Любые материальные интересы могут лишь разделять людей на враждующие группы, кланы, общности. Объединяться люди могут лишь духовными связями, духовным интересом¹⁸. Таким духовным объединением и является Церковь (недаром Хомяков определил ее как «духовный союз»). Поэтому, с точки зрения Соловьева, задача объединения человечества совпадает с задачей восстановления единой Вселенской Церкви.

Первоначально для Соловьева был характерен оптимизм в оценке перспектив истории. Исторический процесс есть продолжение процессов природных, «человеческое царство» – результат постепенной и длительной эволюции природного мира. Так же, как развитие природы приводит к рождению «человека натурального», физического, точно так же исторический процесс подготавливает рождение «человека духовного». Поэтому история имеет определенную направленность, цель: история ведет к торжеству добра, то есть к «воплощению божественной идеи» в мире. Таким воплощением Соловьев считал объединение всего человечества в единый духовный организм. Причем, если Достоевский, говоря о Вселенской Церкви, имел в виду церковь невидимую, веру, живущую в сердце народов, то Соловьев вел речь не только о внутреннем, но и о реальном «внешнем» объединении. «Свободная теократия» у Соловьева – христианское государство, высшее благо и цель которого заключается в «совершенной взаимности Богочеловеческого соединения – не в полноте власти, а в полноте любви»¹⁹. Церковь

как положительный общественный идеал – это духовное братство, хотя и с сохранением моментов внешнего социального неравенства. Важнейшим условием существования такого братства является «одухотворение всего государственного и общественного строя» христианской идеей²⁰. Идеал единой Вселенской Церкви манил к себе многих и до, и после Соловьева. Но мало кто верил в этот идеал столь же страстно, чаял воссоединения столь быстрого и буквального. По сути, Соловьев был близок к позициям экуменизма, отношение к которому до сих пор колеблется от крайнего неприятия со стороны многих верующих до восторженного увлечения его идеями со стороны ищущих веры интеллигентов.

По существу, теократическая утопия Соловьева продолжала традицию славянофильства, доводила ее до логического завершения. Но это логическое завершение требовало подобия папской власти как вершины всемирной теократии. Соловьев в чем-то был последовательнее славянофилов, он сделал этот немислимый для них шаг: «...Для всеобщей, или католической, Церкви должно существовать общее, или интернациональное, священство, централизованное и объединенное в лице общего Отца всех народов, верховного первосвященника»²¹. Принцип папизма, абсолютно неприемлемый для православия, долгие годы был объектом постоянной критики славянофильски ориентированных мыслителей. Разрыв со славянофильскими кругами был болезненным. Соловьев начал печататься в либеральных и прозападнически ориентированных «Неделе» и «Вестнике Европы». Один из первых биографов Соловьева, Э.Радлов, в этой связи отмечал: «Союз его с либералами был, в сущности, таким же неполным, каким ранее того союз со славянофилами; с первыми у Соловьева оказались общие враги, общие антипатии, с последними же общие симпатии». Но «в самом коренном пункте Соловьев всегда ... сходил славянофилами именно в том, что религиозной жизни и тот, и другие придавали первенствующее значение»²².

А в 1877 г. в Париже Соловьев выступил с докладом (составившим основу работы «Русская идея») о судьбах России, где подверг Русскую Православную Церковь такой критике, которая невольно вызвала в памяти желчную и горькую харак-

теристику русской истории Чаадаевым. Соловьев выступил как страстный защитник скорейшего воссоединения Церквей. Лишним основанием для уверенности в возможности их объединения служил, с его точки зрения, тот факт, что Россия получила христианство из Византии до окончательного разделения Церквей и поэтому никогда официально не вступала в конфликт с Римом. Соловьев был убежден, что призвание России состоит в восстановлении единства христианства, в примирении с «латинством». Отсюда – многочисленные толки о переходе Соловьева в католичество (поддержанные обер-прокурором Синода Победоносцевым). Вернее было бы говорить о том, что Соловьев пытался исполнить роль посредника между двумя церквями: он переписывался с епископом Штротсмайером, составил проект возможного соединения церквей (с этим проектом ознакомился папа Лев XII), писал о родстве католицизма и православия. При оценке «католических» увлечений Соловьева чрезвычайно важно помнить, что до самого конца своей жизни он воспринимал христианство как целостное учение, которое несводимо к какой-либо одной его исторической форме. Соловьев в буквальном смысле веровал «в Единую Святую Соборную Апостольскую Церковь». Тем не менее в 90-х годах его симпатии к католицизму начали угасать, соответственно, теократическая идея тоже отошла на второй план в творчестве мыслителя. Соловьева постигло разочарование: он стал обоснованно сомневаться в скором осуществлении объединения церквей и в готовности католической церкви пойти навстречу такому объединению.

Наиболее полное выражение теократическая утопия Соловьева получила в его книге 1885-1887 гг. *«История и будущность теократии»*, хотя и в более поздних работах Соловьев не отказывался от самой романтической идеи теократического общества. В 1890 г. вышла в свет его работа *«Россия и Вселенская Церковь»*, где философ определял роль России в деле построения всемирной теократии. А двумя годами позже Соловьев выступил с нашумевшим докладом в Психологическом обществе, где основной тезис был следующим: христианство не есть только религия личного спасения, это религия, спасающая весь мир. Социальная же задача христианства, незаслуженно

забытая, разрешится в теократическом обществе. Даже в *«Оправдании добра»* (1897) Соловьев пишет о триединстве перво-священника, царя и пророка (хотя и не употребляет уже термина «теократия»): священническое служение крепко «благочестивою преданностью истинным преданиям прошлого, царское – верным пониманием истинных нужд настоящего, а пророческое – верою в истинный образ будущего»²³.

Позиция Соловьева постепенно менялась. Затронули эти изменения и его представления о судьбе России. Философ склонялся к горькому выводу, что реальная Россия все меньше становится похожа на идеал Святой Руси. В стихотворении *«Панмонголизм»* (1894) он предсказывал не только возвышение «третьего Рима», но и его последующее падение под ударами с Востока:

О Русь! Забудь былую славу:
Орел двухглавный сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Смирится в трепете и страхе
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

К концу 1897г. его славянофильски окрашенная теократическая утопия, составной частью которой была мысль о мессианской задаче русского народа и русского государства, окончательно рухнула. В последние годы жизни Соловьев стал чрезвычайно остро ощущать реальность и силу зла в мире. В одном из стихотворений 1897 г. он писал о своем ощущении конца человеческой истории: «Что-то готовится, кто-то идет» (имея в виду приближение антихриста).

Эсхатологические размышления Соловьева стали основной темой *«Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории»* (1900). Философ рассуждает в ней о природе зла: есть ли зло лишь недостаток добра или зло субстанционально? Вопрос, поставленный еще Платоном, серьезно беспокоил русского мыслителя. Особенно ярко эта тема раскрывается мысли-

телем в «Краткой повести об антихристе», включенной Соловьевым в последнюю его работу.

Соловьев и оптимист, и пессимист одновременно: предупрекая в «Трех разговорах» воцарение антихриста – он пессимист, считающий, что зло не может быть побеждено добром в *этом* мире, в посюсторонней истории. Зло так же необходимо в мироздании, как и светлые силы; просто исчезнуть оно не может. «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, – говорил Соловьев устами г-на Z, на точке зрения которого стоял и сам философ, на что он специально указал в предисловии. – Есть зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и *осиливают их* в огромном большинстве случаев. Есть зло общественное – оно в том, что людская толпа, индивидуально поработанная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке – в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть *крайнее зло*, называемое смертью»²⁴.

Но Соловьев – и оптимист, вдохновенно описывающий крушение царства антихриста. Недаром один из его персонажей утверждал, что уныние – это смертный грех. Соловьев был уверен, что исторический путь человечества, несмотря на все трагедии, несчастья и неосуществленные мечтания, не может быть бессмысленным. Он осмыслен уже хотя бы потому, что «всемирная история есть всемирный суд Божий» и впереди нас ждет «новая земля» и «новое небо».

«Краткая повесть об антихристе» – изображение финальных событий мировой истории. Что эти события уже не за горами, Соловьев был глубоко убежден. Его не могли разубедить в этом ссылки на прогресс в различных областях жизни. (Более того, он прямо утверждал, что прогресс как раз и является «симптомом конца»): «...Еще много будет болтовни и суетни на

сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменить не позволено²⁵.

Описание эпилога человеческой истории Соловьев начинает с темы, звучавшей и ранее в его работах, – с темы панмонголизма. Характерен эпиграф к «Краткой повести...» из его стихотворения 1894г.:

Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно...

Нашествие на Европу объединившихся азиатских народов (интересно, что Соловьев писал при этом о решающей роли двух народов – японского, овладеющего в будущем всеми достижениями западной цивилизации, и китайского, который в силу своей многочисленности станет ядром восточного союза) было для философа символом того, что исторические дела человечества в основном уже исчерпаны, цикл завершается, приближается «конец времен». Будущее противостояние Востока и Запада воспринималось Соловьевым как противостояние христианства, с одной стороны, и ислама и буддизма – с другой. По-новому звучала прежняя тема Соловьева о всехристианском братстве и необходимости объединения всех христиан. В отличие от более ранних работ, здесь уже не было места вере в реальную возможность такого объединения. Соловьев рисовал картину поражения разобщенной Европы, которая начнет понимать необходимость союза именно в течение полувекowego азиатского господства. В результате всеевропейского заговора новое «монгольское иго» потерпит крушение, и Европа станет союзом более или менее демократических государств – Европейскими Соединенными Штатами. Именно в этой обстановке и выйдет на историческую сцену антихрист, который довольно успешно начнет играть роль благодетеля человечества. Его описание в работе Соловьева было выдержано вполне в духе христианской традиции²⁶. Человечество в массе своей *примет* антихриста (исполнится предсказание Христа), он станет пожизненным президентом Европейских Соединенных Штатов, а

затем и новым римским императором. Более того, он даст человечеству мир, благоденствие, запретит вивисекцию животных, установит «равенство всеобщей сытости». Дав людям «хлеба», антихрист не забудет и о «зрелищах»: его правая рука, маг и чужодей Аполлоний будет развлекать народ чудесами, «сводить огонь с небес» (явное обращение к преданию), поражать воображение разными диковинами. Но, решив политический и социальный вопросы, антихрист захочет решить и вопрос религиозный, который несомненно является главным для Соловьева и многих русских мыслителей – П. Чаадаева, А. Хомякова, Ф. Достоевского и др. Любой материальный прогресс, комфорт, сытость не могут быть окончательной целью происходящего, они могут быть лишь средством достижения неких высших духовных задач. В противном же случае, дав человеку комфорт и сытость, у него отнимут душу. Соловьев предостерегал человечество об опасности псевдодобра, мечтаний о «земном рае».

Здесь необходимо отметить очень интересный момент: зло, несмотря на свое могущество и неистребимость, вынуждено приспособляться к человеку, скрываться, прятаться, одевать на себя личины добра. То есть, по мнению Соловьева, человек по своей природе добр и благ, он не готов поклониться неприкрытому злу. Значит, не только зло субстанционально и неистребимо, но и добро не может быть уничтожено. Так даже в самой пессимистической своей работе Соловьев утверждал неодолимость добра, что и станет в конечном счете условием окончательного крушения власти антихриста.

Показательно, что, по мысли мечтавшего долгое время об объединении церковью Соловьева, забыть свои конфессиональные разногласия христиане смогут лишь перед лицом Страшного Суда, не по эту, а по ту сторону истории. Конечно, это является своеобразным признанием неосуществимости того теократического идеала, который воодушевлял его много лет. Но, с другой стороны, это не похоже и на позицию исторического «уныния»: ведь завершением исторической драмы станет крушение антихриста, второе пришествие Христа на землю и его воцарение на тысячу лет. Таким образом, отрицая в конце своей жизни какой-либо нравственный прогресс и возможность

уничтожения зла в реальной человеческой истории, Соловьев, тем не менее, не сомневался в окончательном торжестве добра хотя бы и за пределами мирового исторического процесса, в вечности.

«Трудна работа Господня», – последние слова Соловьева перед смертью. Но всю свою жизнь он верил в успех Божьего дела и необходимость служения ему.

-
- ¹ Об отношении Соловьева к славянофильству см.: Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 80-107.
 - ² Соловьев В. Собр. соч. Т.1. СПб., 1902-1907. С.229.
 - ³ Соловьев В. Собр. соч. Т.1. С.204.
 - ⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9 т. Т.5. СПб., 1902-1907. С.67-68.
 - ⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.220.
 - ⁶ Соловьев В.С. Русская идея // Сб. Русская идея. М., 1992. С.197.
 - ⁷ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.295.
 - ⁸ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.318.
 - ⁹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.220.
 - ¹⁰ Там же. С.301.
 - ¹¹ Соловьев В.С. Русская идея // Сб. Русская идея. М., 1992. С.192.
 - ¹² Соловьев В.С. Русская идея // Сб. Русская идея. М., 1992. С.199.
 - ¹³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.259-638.
 - ¹⁴ В отличие, например, от Достоевского, видевшего, задолго до евразийцев, “исход” русского пути в Азии
 - ¹⁵ Соловьев В.С. Русская идея. С.186.
 - ¹⁶ Особенно ярко это убеждение проявилось в сборнике работ Соловьева “Национальный вопрос в России”.
 - ¹⁷ Там же. С.258-259.
 - ¹⁸ Любопытно, что социалистические утопии В. Соловьев трактовал как чисто экономические, видел в них попытки вывести все стороны жизни из экономической области и истолковать человека лишь как экономического деятеля – рабочего или буржуа. Поэтому социализм ничем не отличался для него (как и для Достоевского) от буржуазного “мещанства”.
 - ¹⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.4. СПб., 1911. С.633.
 - ²⁰ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.301.
 - ²¹ Соловьев, Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.240.
 - ²² Радлов Э. Вл. Соловьев: Биографический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч. В 9 т. Т.9. СПб, 1907. С.ХII.

²³ Соловьев В.С. Соч. Т.8. С.509-510.

²⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.727. Возможно, рассуждения Соловьева о физическом зле, крайним выражением которого является смерть, во многом навеяны мыслями Н.Ф.Федорова.

²⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., Мысль, 1988. С.761.

²⁶ Несмотря на многочисленные упреки в неортодоксальности версии Соловьева (например, со стороны Г.Федотова), эти возражения подчас трудно признать правомерными. Образ антихриста, созданный философом, – это образ зла, которое использует личину добра, это соблазн в своем крайнем проявлении, что вполне соответствует преданию. Очевидно, что Соловьев старался следовать преданию даже в деталях своего описания.

Р.Н. ХОЛОДОВ

Ивановский государственный энергетический университет

**ИСТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ:
АСПЕКТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В МЕТАФИЗИКЕ
В.С. СОЛОВЬЕВА**

В литературе, посвященной прямо или косвенно историософии Вл. Соловьева, можно встретить лишь весьма немногочисленные обращения к понятию исторического субъекта, и, как правило, они являют собой суждения самого общего характера. Наиболее распространенное из них выражено, к примеру, В.В. Зеньковским: «В одной из ранних своих статей, «Философские начала цельного знания», — пишет он, — Соловьев говорит: «Субъектом исторического процесса является все человечество как действительный, хотя и собирательный организм». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и определяла постановку у него исторических вопросов»¹. Большинство ученых с этим соглашаются, и, в сущности, такой же точки зрения придерживаются и Е.Н. Трубецкой, и Н.А. Бердяев, и А.Ф. Лосев, и исследователи более позднего времени. Ставя перед собой определенные цели и задачи, они исходят из наиболее очевидной трактовки соловьевского исторического субъекта, не уделяя этой теме сколько-нибудь значительного внимания.

Допустимо признать справедливость акцента на «всем человечестве», сделанного В.В. Зеньковским, но трудно поверить, что проблема этим исчерпывается. Н.А. Бердяев писал: «...вся <...> философия [Соловьева] в известном смысле есть философия истории»². Иначе говоря, различные темы соловьевских исканий суть различные аспекты историософии³. Безусловное множество таких аспектов приводит нас к тому, что интерпретация исторического субъекта не может быть односторонней и однозначной, а потому представляет значительный интерес и требует внимательного и глубокого рассмотрения⁴.

На наш взгляд, начинать его следует с метафизики, обращение к которой крайне необходимо для того, чтобы понять значение историософских построений Соловьева. Без этой основы вряд ли можно составить целостное представление об интересующей нас проблеме. Неслучайно первые исследователи соловьевской историософии (Г. Закке⁵, А. Кожевников⁶) уделяли значительное внимание ее метафизическим основаниям, подробно исследуют их и в наше время⁷, что говорит об актуальности данной темы.

А. Кожевников в своей работе охарактеризовал соловьевскую метафизику следующим образом: «она центр тяжести и основа всей его мысли, и, только отправляясь от нее, можно понять эту мысль в ее целом»⁸. По его мнению, этика, эстетика, церковные и политические искания, а также многие другие аспекты творчества мыслителя – «лишь приложения предваряющих их общих метафизических идей»⁹. Возможно, термин «приложения» не вполне корректно отражает связь между произведениями Соловьева, вернее следует говорить о развитии отдельных построений, тщательное изучение которых неизбежно приводит к исходной точке — метафизике.

В качестве источников для рассмотрения этого раздела соловьевской философии Кожевников предлагает использовать четыре произведения: «Критика отвлеченных начал», «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве» и «Россия и Вселенская Церковь». Исследователь считает, что за основу нужно брать «Чтения», однако справедливо замечает: «тот, кто захочет иметь сколько-нибудь полное и точное представление о... <метафизике Соловьева>, должен

иметь в виду всю совокупность его сочинений»¹⁰. Безусловно, представляется целесообразным принять во внимание эту рекомендацию для решения нашей задачи — выделить в метафизических построениях Соловьева основные понятия, каждое из которых в той или иной степени может быть обозначено как «субъект истории», и проанализировать их.

Прежде всего следует обратить внимание на понимание мыслителем исторического процесса. Принципиально важное значение имеет то, что Соловьев включает в него и процесс космогонический (имевший место до появления человека). Кто (или что) является субъектом истории на этом ее этапе — вот первый вопрос, на который нужно ответить, что невозможно сделать без обращения к соловьевскому учению о Сущем.

Исходным для Соловьева понятием является Абсолютное, идею которого философ выводит не из рациональных оснований, а из некой мистической интуиции. Эту идею он считает не требующей доказательств, поскольку проистекает она из «акта веры», без которого, на его взгляд, невозможна философия. Все рациональное доказательство ограничивается лишь отрицанием: мы можем понять «что оно [понятие абсолютного первоначала] не есть, а не что оно есть»¹¹. Проводя разделительную линию между понятиями Абсолютного и «бытия вообще», Соловьев приходит к выводу: «сущее как такое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия, а так как обладающий первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо сверхсущим или даже сверхмогущим»¹².

Таким образом, сущий (вернее, сверхсущий) является изначальным субъектом, субъектом вечности¹³. Но для полноты реализации необходимы субъектно-объектные связи, которые сами по себе предполагают некоторую динамику, то есть, начало мировой истории в широком значении данного термина. Соловьев приходит к определению Абсолютного как единства себя и своего «другого», к противопоставлению множественности бытия как своего «другого» и единства себя и «другого». Собственно, уже с этого момента можно говорить об историческом субъекте.

В дальнейшем философ развивает свои идеи, отождествляя «другое» с «Софией», «Душой мира». История как развитие начинается с отпадения Софии — всеединого организма, включающего в себя все живые существа, все души — от сущего. Возможность этого падения заключена в наличии у нее воли. Поскольку потенция бытия не полностью в ней удовлетворена, а содержание бытия она получает от Бога, Мировая душа может желать обладать им «от себя», отделиться от Абсолюта. В этом случае мир распадается на механические атомы, «является как хаос разрозненных элементов»¹⁴, взаимодействие частей приводит к образованию мира вещества; появляются пространственные и временные границы. Душа мира, отпавшая от Абсолюта, несет в себе «неопределенное стремление к всеединству», но не способна его осуществить без положительной формы «всеединства или вселенского организма», которую вынуждена искать «в том, что эту форму вечно в себе содержит, т.е. в Божественном начале, которое, таким образом, является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса»¹⁵.

Действующая сила единства — Логос и пассивная сила — Мировая душа стремятся к одному: «к обожествлению (theosis) всего сущего через введение его в форму абсолютного организма»¹⁶. Акт соединения не может быть мгновенным, поскольку как «свободным актом Мировой души мир отпал от Божества»¹⁷, так и вернуться к нему должен не по его воле, но по своей. В ходе исторического процесса душа совершенствует свое бытие и постепенно обретает свое единство.

Таким образом, в начале мира можно выделить несколько субъектов, являющихся в то же время частями единого целого, т.е. ипостасями сущего. В основе становления объективного мира, называемого Соловьевым «космогоническим процессом», лежит Мировая душа. Логос — активный, деятельный компонент, способствующий ее постепенному приближению к состоянию абсолютного единого организма. София выступает в качестве субъекта, развивающегося в соответствии с идеальным представлением об единстве, которое несет в себе Слово Божье. По мере реализации этого представления она все больше приобретает черты организма (впоследствии — личности).

Соединение мировой души и Логоса постепенно усложняется и приводит к появлению все более совершенных форм связи: от закона всемирного тяготения к химическим законам и далее — к биологическим, которым подчиняются растения и животные. Вершиной биологического развития является человек, в котором заключено единство природного и надприродного начал; последнее реализуется в его сознании, «чистой форме совершенства». Человек «есть второе всеединое, образ и подобие Божие»¹⁸. Природа переходит в область абсолютного бытия, а человек является связующим звеном между материальным (внешним) миром и Богом. С этого времени он — «организатор и устроитель вселенной»¹⁹, главное действующее лицо исторического процесса. Эта роль перешла к человеку природному от Мировой души как «вечного человечества». Имея ту же сущность жизни, что и Бог, — всеединство, он возжелал иметь ее как Бог, то есть быть как Бог, и поэтому отделился от Бога в своем сознании так же, как Мировая душа отделилась от Сущего в бытии.

Человек попал под власть материального начала, восстав против начала Божественного, и потерял не только свое единство, но и чувство единения с природой. Сознание обращается в «простую форму, ищущую своего содержания», которое оно «должно еще сделать своим, должно еще усвоить». Усвоение это «образует новый процесс, субъектом которого является Мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества»²⁰, а цель этого процесса — «внутреннее нравственное преодоление <...> злого начала»²¹ — самоутверждения, повергнувшего все существующее в первобытный хаос. По мнению Соловьева, «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение Божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»²².

Следует подчеркнуть, что, говоря о человечестве в целом, Соловьев ничуть не умаляет значения отдельной личности. Он считает, что «каждый из нас, каждое человеческое существо существенно коренится и участвует в универсальном и абсолютном человеке»²³. Реальный, эмпирический человек конечен, но идеально он является Абсолютом (что следует из соловьев-

ской диалектики Абсолютного и его «другого»); совершенствование его безгранично, как и его свобода во всем²⁴, а главное — в выборе быть с Богом или против Бога; «он свободен в свободе, и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний»²⁵. Таким образом, личность в известном смысле является немаловажным аспектом интерпретации исторического субъекта.

Свобода человека предопределила трудность и долговременность процесса, который философ назвал «Богочеловеческим». Грехопадение Первочеловека (или второе падение Софии) положило ему начало, и потому Адама мы вправе считать первым субъектом собственно человеческой истории.

Далее, если следовать логике мыслителя, на первый план выходили народы, вносящие свой вклад в осознание Мировой душой своей божественной сущности (так называемый «теогонический процесс»). Лишь низшее, «непосредственное откровение», представленное, по Соловьеву, всеми видами политеизма (в том числе мифологическими системами и религиями природы), было доступно всем народам на ранних стадиях их развития. «Отрицательное откровение», следующая ступень, явилось как вершина индийской философской мысли — буддизм. Последняя ступень, «положительное откровение», состоит из трех фазисов: греческого идеализма, иудейского монотеизма и, наконец, учений александрийских мыслителей Филона (о Логосе), Плотина и неоплатоников (о трех божественных ипостасях). Заметим, что в каждом случае здесь и в дальнейшем действуют не только народы, но и конкретные их представители: пророки, учителя, герои (например, библейских сюжетов) и философы.

Центральной личностью всей истории явился Иисус Христос, увенчавший своим приходом в мир теогонический процесс. Через Христа, воплотившего единство Души мира и Бога, человечеству было передано полное и совершенное знание божественной сущности. Иисус — вторая после Адама (в линейно-временном отношении) личность, имеющая метафизическое значение. Он также встречается искушения, но побеждает их. В

нем София отказывается от собственного бытия, делает выбор между вариантами «против Бога» и «с Богом» в пользу последнего. Смысл истории после этого поворотного момента — единение всех частей Мировой души, следование за Христом по пути, указанному им.

Реальный путь дальнейшего развития человечества оказался не менее сложным чем тот, который пришлось пройти до явления Спасителя. Вновь на сцену выходят народы, пророки, толкователи христового Завета... Христианский мир разделяется на Восток и Запад, который, в свою очередь, распадается на Запад католический и протестантский. Каждый выполняет определенную историческую миссию, делая шаги к конечной цели.

В конце истории, каким он видится Соловьеву, появляется третья личность, имеющая метафизическое значение. Речь идет о воплощении зла — антихристе. Некоторые исследователи, например К.В. Мочульский, считают обращение философа к эсхатологии итогом краха идей Богочеловечества, теократии, царства Божия на земле²⁶. Но в «Трех разговорах» не прерывается мысль об истории как богочеловеческом процессе. А в «Краткой повести об антихристе» мы видим кульминацию и развязку противостояния сил Добра и Зла. Персонифицированное зло выполняет посредством «мнимого добра» особую миссию — политическое объединение человечества, удовлетворение собственно человеческих потребностей общества и каждого индивида. Наступают всеобщий мир и всеобщая сытость. Это время последнего и главного духовного выбора, поскольку насыщение плоти не решает проблем душевных и духовных, но напротив, обостряет их (пример тому — нынешнее состояние западного мира и значительной части прозападно-ориентированного населения других регионов, в том числе и России).

Соловьев повествует устами г-на Z: «на всем земном шаре оставалось не более сорока пяти миллионов христиан», но христианство «нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало в качестве, что теряло в количестве»²⁷. Сохранившие в своих рядах только истинно верующих конфессии и даже секты объединялись, мирясь с незначительными противоре-

чиями. В итоге христианские церкви объединились, старец Иоанн (представлявший православие) и профессор Паули (ведший за собой протестантов) признали первенство католичества в лице Петра. В итоге антихрист пал, разоблаченный и бессильный, а миру вновь явился Христос, ведя за собой невинно убиенных, и наступило тысячелетнее царство христово. Получается, роль воплощения зла заключалась в отделении зерен от плевел, которое предварило приход истинного Спасителя и соединение Души мира с Богом.

Безусловно, проблема интерпретации В.С. Соловьевым исторического субъекта не исчерпывается метафизикой и эсхатологией. Значительное количество трудов великого мыслителя посвящено доказательству его историософских идей на примере реальных событий и явлений человеческой истории. Чрезвычайно важны и теократическое учение, и статьи по национальному вопросу, и нравственная философия, в которых мыслитель по-разному подходит к интересующей нас проблеме, и эта тема требует дальнейших исследований.

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 126-127.

² Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 195.

³ Исследователи теории познания, этики, эстетики могут возразить, отстаивая автономность их сфер интересов в трудах великого мыслителя. Мы не ставим перед собой задачи обоснования точки зрения Н.А. Бердяева, однако считаем возможным с нею согласиться.

⁴ В данной работе представлены лишь перечисление и краткий анализ различных аспектов интерпретации В.С. Соловьевым исторического субъекта; подробное их изучение – задача более крупного исследования.

⁵ Sacke G.W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. Berlin—Königsberg, 1929.

⁶ Кожев [Кожевников] А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 104 – 135.

⁷ Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Периодический сб. науч. тр. Вып. 1. Иваново, 2001. С. 47 – 75.

⁸ Кожев [Кожевников] А. Указ. Соч. С.104.

- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Кожев [Кожевников] А. Указ. Соч. С. 105. Кожевников располагал только опубликованными на момент написания его работы произведениями Соловьева, он не мог обратиться, например, к тексту рукописи «София». Данное произведение является весьма важным, поскольку его анализ позволяет составить более полное представление об источниках соловьевской метафизики, а также о некоторых идеях, которые были развиты в последующих работах.
- ¹¹ Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 225.
- ¹² Там же, С. 220.
- ¹³ Как субъект вечности, сущий объективен для истории, и лишь в иудейском монотеизме (втором фазисе «положительного откровения», о котором Соловьев пишет в «Чтениях о Богочеловечестве») проявляет свое Я, непосредственно «общаясь» с представителями избранного народа и таким образом влияя на ход событий.
- ¹⁴ Соловьев В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 133.
- ¹⁵ Там же. С. 135.
- ¹⁶ Там же. С. 135—136.
- ¹⁷ Там же. С. 137.
- ¹⁸ Там же. С. 140.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 141.
- ²¹ Там же. С. 142.
- ²² Там же. С. 145.
- ²³ Там же. С. 118.
- ²⁴ Подробно эта проблематика исследуется в монографии М.И. Ненашева. См.: Ненашев М.И. *Концепции свободы в философии Владимира Соловьева*. Киров, 1999.
- ²⁵ Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 715.
- ²⁶ Мочульский К.В. *Владимир Соловьев: Жизнь и учение* // Вл. Соловьев: pro et contra. Санкт-Петербург, 2000. С. 556-830.
- ²⁶ Соловьев В.С. *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* // Соловьев В.С. Соч. 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 761.

**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА КАК ВЫРАЖЕНИЕ
СМЫСЛОЖИЗНЕННЫХ ИСКАНИЙ ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

В историю русской мысли Вл. Соловьев вошел, прежде всего, как философ религиозный, посвятивший свое творчество осмыслению и обоснованию религиозно–нравственного переустройства мира. Вместе с тем выдающийся мыслитель всегда уделял самое пристальное внимание философскому исследованию проблем юридических, на первый взгляд весьма далеких от религиозной сферы. «Не сразу можно усмотреть, – пишет П. И. Новгородцев, – каким образом среди его мечтаний и пророчеств нашлось место для такой в высшей степени реальной и практической идеи, как идея права. А между тем мы имеем все данные утверждать, что эта идея была для него одной из самых важных и дорогих»¹. Представляется, что данное замечание П. И. Новгородцева несет в себе двойной смысл – за признанием значимости философско–правового учения Вл. Соловьева просматривается явное удивление его современника, в котором фиксируется противоречие между личностью философа – крайне непрактичной, пребывающей в значительной мере в мире грез и видений, и его философско–правовыми построениями с их предельной практичностью и реальностью.

На наш взгляд, никакого парадокса здесь нет. Религиозная, мистическая сторона духа была, без сомнения, самой главной особенностью личности философа, с логической необходимостью определившей направление его жизненных и творческих исканий. Но в то же время философу были близки и проблемы земные. «Цель и конец его... философского вдохновения, – пишет Е. Н. Трубецкой, – не отрешение от земли, а окончательное примирение с нею через преображение земного в божественном»². Это и определяло практическую интенцию философского творчества Вл. Соловьева, выражающую, с одной стороны, его «теургическое беспокойство», а с другой, искание социальной правды, о чем писал, например, Г. В. Флоровский³.

В неразрывности теории и практики (на основе коренного онтологизма), в идеале целостности заключается одно из главных вдохновений Вл. Соловьева. Он убежден, что целостное мировоззрение необходимо требует не только совершенных произведений философии, искусства и науки, но и совершенной жизни, в которой правда–истина будет соединена с правдой–справедливостью. В произведениях философа отчетливо выражается сама пластика русского духа, не допускающего разрыва между «эмпирией» и «эмпирикой», между «зримым» и «умозримым», материально–вещественным и смысловым (на почве т. н. «религиозного материализма»)⁴.

Идеи о религиозном материализме русского православия нашли свое концептуальное воплощение в софиологии Вл. Соловьева, которая не допускает абсолютного разрыва между Богом и его творением, – оно утверждает начало Божественной Премудрости в тварном мире, в космосе, человечестве и формах его жизни, прежде всего языке, религии, искусстве, праве, государстве и т. д.⁵ Для философа очевидно, что если признавать действительность Бога как безусловного начала и средоточия всего существующего, «то им должны определиться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит»⁶.

Истинная христианская вера, полагает Вл. Соловьев, должна быть оправдана реальными данными, жизнью. Только тогда, когда все человеческие дела – экономика, искусство, наука, и особенно политика и право, – будут целиком проникнуты христианским идеалом, «когда... христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут жить, осуществлять его в действительности, тогда, очевидно, все изменится»⁷, наступит торжество вселенской правды в реальной жизни человечества и здесь на земле осуществиться идеал всеединства, т.е. наступит Царство Божие не только на небе, но и на земле. Нравственное преобразование общества на основе христианской религии и достижение Богочеловечества являются главной смысложивной задачей Вл. Соловьева. Из этой задачи вытекает ряд обстоятельств, обусловивших его об-

ращение к философскому осмыслению юридических явлений, права и государства.

Первое. Правовое учение философа выросло из теургического корня, из религиозной потребности философа «послужить идеалу правды». Его стремление к осуществлению Царства Божьего на земле, которое есть «царство правды, а не насилия и произвола»⁸, требует не удовольствоваться действительной неправдой в области правовой и государственной, а идти к тому, «... чего еще нет, но что должно быть»⁹. При этом, чтобы удовлетворять такому требованию, «нужно иметь безусловное мерло для оценки того, что есть, не по его внешней действительности, а по его внутреннему достоинству»¹⁰. Такое мерло, полагает Вл. Соловьев, может дать христианское вероучение, а мыслимую формулу способна отыскать только философия права¹¹, к которой он необходимо и обращается.

Второе. Вера Вл. Соловьева в всеединство, как органическое единство универсального мирового бытия, обуславливает взаимопроникнутость Творца и творения, Бога и объективных форм общечеловеческой жизни. Поскольку христианство представлялось Вл. Соловьеву вселенской истиной, оно должно быть реализовано в «собирающей жизни человечества», ибо высшая конкретность идей осуществляется в их практической действительности. Убежденность в абсолютности истины христианского учения необходимо требует рассмотрения того, как эта абсолютная истина присутствует и преломляется в таких жизненно важных явлениях, как право и политика, в которых для него наиболее конкретно проявляются метафизические сущности бытия.

Философско–правовые построения Вл. Соловьева – это его попытка рационально осмыслить и описать метафизические основы права, выразить то религиозное чувство всеединства, которое бессознательно действует в недрах общественного сознания и интуитивно проявляется в общественной жизни и праве. В учении о праве философ демонстрирует тесную взаимосвязь между абсолютным и относительным; он стремится выявить безусловное в относительном и, где «не находит ис-

тинного соотношения условного с безусловным, там неумолимо отвергает условное»¹².

Третье. Устремления Вл. Соловьева предполагают достижение всеединства не только космического, но и социального, что обязательно ставит перед философом главную социологическую тему: взаимоотношение личности и общества. Но рассмотрение этого вопроса является задачей не только социологии или этики, но и философии права, ибо именно право наглядно демонстрирует диалектику личности и общества. Естественно, что Вл. Соловьев не мог не затронуть правовых вопросов.

Нам представляется, что право оказывается для мыслителя той областью, в которой на путях достижения Богочеловечества наиболее остро и конкретно проявляется одно из главных противоречий человеческого существования: противоречие между индивидуальностью человека и духовной общностью людей. Не случайно, что именно на примере права во многих своих произведениях Вл. Соловьев показывает столкновение противоположных мировоззрений.

В своих философско-правовых построениях Вл. Соловьев выступил против проявлений богоборствующего самоутверждения отдельных, в себе замкнутых сфер государственности и законности, которые по примеру Запада пытались воплотить представители отечественного правового позитивизма. Он поставил в центр внимания русской мысли тему духа, веры, нравственности и обсуждал все текущие социальные, политические и правовые проблемы с точки зрения вечных оснований бытия, подвергая их проверке критериями божественной истины. На вопрос: чему учит Владимир Соловьев? – сам философ отвечал так: «Своего учения не имею, но, ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства – идею Царствия Божия как полноты человеческой жизни, не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой через Христа с полнотою Божества»¹³.

Исследование произведений Вл. Соловьева показывает, что его обращение к праву не случайно, оно «запрограммиро-

вано» самой логикой смысложизненных исканий философа. Право является для него одним из важнейших социокультурных феноменов, без которого человек как таковой немислим¹⁴. Стремление с христианских позиций осмыслить и рационально выразить религиозно–метафизические основы этой важнейшей формы общечеловеческой жизни требовало от Вл. Соловьева специального философского исследования юридических проблем, что и нашло свое выражение в философско–правовом учении мыслителя.

¹ Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 525.

² Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. I. М., 1995. С. 20.

³ См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 353–354.

⁴ См.: Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии. М., 1991. С. 509.

⁵ См.: Соловьев В. С. Право и нравственность. Минск; М., 2001. С. 6.

⁶ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Минск; М., 1999. С. 3.

⁷ Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В IV т. Т. III. Спб., 1911. С. 87.

⁸ Соловьев В. С. Русский национальный идеал // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 292–293.

⁹ Соловьев В. С. Государственная философия в программе Министерства народного просвещения // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 184.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Иванов Вяч. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 348.

¹³ Соловьев В. С. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. С. 339.

¹⁴ См.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. Минск, 1999. С. 594.

Е.А. ИКОННИКОВА

Сахалинский государственный университет

**ВЛАСТЬ МИКАДО В ТРАКТОВКЕ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА И УЭДА АКИНАРИ**

В одной из своих статей для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона Вл. Соловьев, объясняя понятие власти, писал, что «в Японии еще и теперь верховный государь (называемый европейцами микадо) признается прямым потомком (через непрерывный ряд поколений) солнечной богини Аматэрасу-оо-ками»¹.

И действительно, по японскому поверью первый человекоподобный император, первый микадо Имму-Тэнно начинает свою родословную от богини Аматэрасу, а именно через ее сына, рожденного чудесным образом, и внука, который спустился на землю. В дальнейшем стало считаться, что все знатные японские фамилии, а также синтоистские священники, как и микадо, ведут свое происхождение от мифических божественных лиц. В «Иллюстрированной истории религий», составленной профессором Д.П. Шантепи де ля Соссей, замечено, что «...японец должен повиноваться приказаниям Микадо и следовать внушению собственного сердца, которое, будучи от природы добрым, поведет его по истинному пути. Вероятно, недостаток в подобного рода наклонности к добру породил у китайцев потребность в особом кодексе морали»².

Примечательно, что «Иллюстрированная история религий», содержащая в доступной форме информацию о религиозных культах разных народов мира, была популярна в среде русских читателей в самом начале 90-х годов XIX столетия, именно тогда, когда шла активная работа над словарем Брокгауза и Эфрона. Поэтому в унисон вышеприведенной цитате из составленной Д.П. Шантепи де ля Соссей книги звучат отдельные фрагменты статьи о власти Вл. Соловьева. Вслед за упоминанием о японском микадо русский философ добавляет, что «в Китае первоначально было то же самое, но вследствие частых династических перемен император мог являться «Сыном

Неба» лишь по усыновлению, о котором свидетельствовали фактический успех и молчаливое согласие земли»³.

Вл. Соловьев не только обнаруживает свою компетентность в области понимания микадо, но и говорит о близости, некотором историческом сходстве культа японских и китайских императорских династий. При этом интересной деталью становится не столь частое употребление слова «микадо» в произведениях Вл. Соловьева. Вполне возможно, что знанием о микадо философ обязан своему отцу, историку С.М. Соловьеву. Заметим, что буквальный перевод слова «микадо» звучит как «величественные врата» и вплоть до конца 40-х годов XX века связывался прежде всего с титулом императора Японии.

Повествование о первом императоре земли Ямато и его божественных корнях фиксируется в одном из самых древних памятников японской литературы, свитках «Кодзики» (упоминания о которых есть и в работе Д.П. Шантепи де ля Соссей), датированных 712 годом, а также имеет место и в других классических произведениях литературы Японии. К началу XX столетия переосмысление философии микадо в сознании просвещенных японцев становится максимально заметным и находит свое отражение, как и ранее, на страницах художественных произведений, в авторских эссе и размышлениях. Все это было обусловлено не только пониманием мифологической основы корней императорских династий, но и признанием микадо устаревшим на официальном уровне – в 1946 году император Хирохито отрекся от своего божественного происхождения, признав себя символом японской нации и единства японского народа.

Вл. Соловьев при написании словарной статьи о власти и ссылке в ней на микадо едва ли мог опираться на трактовку императорского культа в произведениях художественной литературы, потому что первые полноценные переводы литературного наследия народов Страны восходящего солнца появились в России уже после смерти философа. Между тем образцы классической японской литературы только подтверждают правомерность высказываний Вл. Соловьева о японском мифе – связи императорских родов с богами.

Не стремясь охватить даже малую толику произведений японской литературы о микадо, остановимся только на имени Уэда Акинари (1734 – 1809) и его фантастической новелле «Круча Сираминэ» из книги «Луна в тумане» (1768). В рамках фантастического жанра и приложимых к нему канонам Уэда Акинари рассказывает о реальных событиях истории Японии, изложение которых представлено еще в эпическом сказании о мятеже в годы Хогэн (1156 – 58). На «августейшей могиле», куда приходит скитающийся по миру поэт Сайгё (1118 – 1190), призрак бывшего императора Сутоку рассказывает повесть своих бед. Но разгорячась от злобы, дух августейшей особы превращается в коварного демона, а Сайгё противостоит ему своими мудрыми речами, в которых слышны отголоски и синтоизма, и буддизма, и конфуцианства.

«...с тех пор, как богиня Аматаэрасу основала нашу страну, ни разу не прерывалась династия императоров – ее потомков»⁴, – говорит поэт. Как видим, даже спустя четыре столетия, в сознании средневекового Сайгё образ императора связывается с солнечной (а значит, и светлой) богиней Аматаэрасу. Более того, Сайгё считает, что «немало в учениях других стран такого, что не годится для нашей страны, хотя это и учения святых»⁵, – в данном случае это не что иное, как ссылка на трактовку императорской власти в древнем Китае. Кульминационной репликой поэта становятся его слова о том, что «власть принадлежит богам»⁶ – таково понимание власти в языческом представлении японцев эпохи средневековья.

Вл. Соловьев, как известно, трактует власть вначале в концепции христианской религии, ставя на первое место «господство» «известного существа» «на основании его абсолютно-го превосходства перед всеми другими – такова есть власть Божия»⁷. По представлению Вл. Соловьева, «политическая власть должна иметь высшую религиозную санкцию»⁸, ибо в этом можно видеть основание справедливости Всевышнего Судии – Бога.

И Сайгё приемлет микадо только в границах соблюдения мира и добродетели (об этом писал Д.П. Шантепи де ля Соссей), и к этим непреходящим ценностям он взывает мятущийся дух Сутоку. Подобно Вл. Соловьеву, Сайгё полагает, что

власть, дарованная Свыше, есть гарант земной справедливости, но поэт при этом задается вопросом – как отличить волю богов от человеческих помыслов, даже если последние принадлежат к лицам микадо. «Возможно ли, чтобы ты, прославленный умом и талантами, не знал законов справедливого правления? – восклицает Сайгё, обращаясь к призраку императора. – Считал ли ты, поднимая мятеж в годы правления Хогэн, что твои замыслы совпадают с волей богов неба? Или ты затеял эту смуту из низких побуждений?»⁹.

Завершается новелла Уэда Акинари успокоением злобного духа императора, внявшего доводам Сайгё и ставшего богом. («Он стал богом, и всякий, кто бывает в этих краях, обязательно приходит поклониться ему»¹⁰.)

Таким образом, новелла Уэда Акинари «Круча Сираминэ», даже будучи единичным примером, лишней раз доказывает правомерность философской концепции о власти Вл. Соловьева и его понимание микадо как частной составляющей власти японского средневекового менталитета.

¹ Власть // Философский словарь Владимира Соловьева.–Ростов н/Д, 2000. С. 34-35 (здесь и далее цитаты даются по этому источнику).

² Иллюстрированная история религии в 2 т. / Под ред. проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. 2-е изд. Т. 1. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1899. С. 91.

³ Власть. С. 35.

⁴ Акинари Уэда. Луна в тумане / Пер. с япон. Э. Рахима и А. Стругацкого. СПб., 2002. С. 48 (здесь и далее цитаты даются по этому источнику).

⁵ Там же. С. 48-49.

⁶ Там же. С. 49.

⁷ Власть. С. 34.

⁸ Там же. С. 34.

⁹ Акинари Уэда. С. 44.

¹⁰ Там же. С. 58.

Н.Г.БАРАНЕЦ

Ульяновский государственный университет

**«ЗАПАДНИЧЕСТВО» В КУЛЬТУРНОМ МИРЕ
В.С. СОЛОВЬЕВА**

Квиетизм националистов был так же чужд Соловьеву, как родственна была ему западническая вера в значение культурной работы.

П.И.Новгородцев Идеи права в философии Вл.С.Соловьева

Известно, что В.С. Соловьев в течение жизни трижды достаточно существенно менял своё отношение к западной цивилизации. До начала 80-х гг. с позиций оптимистического славянофильства заявлял о том, что дряхлый Запад, в своем индивидуализме породивший «безбожного человека», доживает последние дни, хотя его культурная роль в истории велика. К концу 80-х гг., в начале 90-х гг. по мере роста напряженности отношений с славянофилами и углубления размышлений над проблемами теократии В.С. Соловьев примыкает к западникам (сотрудничает с «Вестником Европы»). Он даже заявляет, что истинному христианскому идеалу более соответствует прогрессивное развитие Запада последних трех столетий, чем деятельность христианской церкви в средние века. Истинное христианство должно быть человеколюбиво, и поэтому дело прогресса, свободы и гуманизма, осуществляющееся на Западе, делает его истинно христианским. В конце 90-х годов, разочаровавшись в теократическом идеале, признает идеи прогрессизма Запада и мессианства России равно пустыми.

Концептуальные причины этой эволюции В.С. Соловьева в отношении к Западу, если не описывались отдельно, то из исследований по его историософии вполне очевидны. Во-первых, изменение отношения к славянофилам, во-вторых, разочарование в идеях христианского утопизма и возможности создания Царствия Божия на земле в сочетании с разочарованием в идеях прогрессизма и либерализма, в-третьих, геополити-

тические события (борьба за независимость на Балканах) и рост «ура-патриотических», националистических настроений среди интеллигенции, вызывавших у В.С. Соловьева отрицательное отношение.

Есть еще один уровень, на котором формируется отношение к какому-либо феномену – бытовой или повседневный. Об этом уровне влияния на В.С. Соловьева мало что написано. В.С. Соловьев был выходцем из университетской, профессорской среды либералов и умеренных западников – законный вопрос: как это отразилось на его миросозерцании?

Университет в России был одним из олицетворений ее европеизации, был частью европейского в русской культуре, а члены университетской корпорации выполняли функцию культурной европеизации.

Российский университет как культурный феномен амбивалентен: с одной стороны, организованный по немецкому образцу классического университета он должен был бы базироваться на приоритетности научного исследования и академических свободах, но с другой стороны, будучи создан «высочайшей» волей, формировался под государственным надзором и выполнял возложенные на него государственные задачи – готовил чиновников для бюрократического аппарата Российской империи. Власть жестко контролировала университетскую жизнь и наносила упреждающие удары, чтобы не допустить распространение «вольнодумства».

Первый министр просвещения, который не только «охранял» университет от возможной крамолы, но и попытался через него манипулировать общественным мнением, был С.С. Уваров, полагавший, «что русские профессора должны читать русскую науку, основанную на русских началах». Принятый по его инициативе авторитарный устав 1835г. тем не менее способствовал подъему национальной науки и интереса к университетскому образованию в русском обществе. Под его наблюдением выросло поколение преподавателей 40-60-х гг., завершавшее образование за границей. Устав 1863 г. вводил некоторые элементы автономии профессорской корпорации, увеличил число преподавателей за счет приват-доцентов, подготавливавшихся

к профессорскому званию в течение полугода – двух лет за границей.

Возможность выезда за рубеж, непосредственное знакомство с западной культурой делали положение молодых профессоров особенно интересным в глазах студенчества, для которого университет был единственным местом определенной интеллектуальной свободы, а профессора приобретали ореол носителей духа «европейской просвещенности».

Поколение преподавателей 40-х – середины 50-х годов вжилося в роль культургероев, носителей западной культуры. «Отношения между профессорами и студентами были самые сердечные: с одной стороны, искренняя любовь и благоговейное уважение, с другой стороны, всегда ласковое внимание и готовность прийти на помощь. У Грановского, у Кавелина, у Редкина в назначенные дни собиралось всегда множество студентов; происходили оживленные разговоры не только о научных предметах, но и о текущих вопросах дня, об явлениях литературы»¹. Пришедшие в 50-60-е гг. их молодые коллеги превращали свои кафедры в аналои для популяризации либо западнического идеала (К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин), либо русофильского идеала (М.П. Погодин, С.П. Шевырев). Для студенчества эта культурно-идеологическая деятельность профессуры казалась более значимой, чем обязательная преподавательская деятельность. «Несимпатичная» для «сознательной» молодежи историко-культурная позиция достаточно компетентного преподавателя, славянофила С.П. Шевырева, в начале его деятельности приводила к тому, что его выступления «зашикивали», а «по-русски» уклонявшийся от своих профессиональных обязанностей, манкировавший занятиями Т.Н. Грановский в силу своего либерализма был всегда поддерживаем.

К концу 60-х – 70-е гг. новизна споров и страсти, кипевшие в университетской жизни, стали меньше привлекать внимание интеллигенции. Великие реформы открыли новые сферы приложения деятельности. Автономность университетской жизни была достигнута в том числе внешней индифферентностью профессуры к политическим проблемам. Умеренный либерализм сочетался с чиновничьей службой, что, по мнению А.Белого, выросшего в профессорской среде, привело к «неис-

кренности позы и нечеткости идеологии» – «поза не соответствовала содержанию: честный вид не вполне соответствовал безукоризненности всех поступков и их плодов; брак позитивизма с либерализмом легко вырождался в оппортунистические шатания»². Неверно было бы считать эту характеристику А.Белого применимой ко всем представителям университетской корпорации, но противостояние между группами профессоров, карьерные проблемы не красили университетский быт.

Группа умеренно-либеральных профессоров (В.И. Герье, К.Д. Кавелин, В.Ф. Корж, Б.Н. Чичерин), к которой относился С.М. Соловьев, воплощали в глазах университетской молодежи лучших профессоров, в том числе и потому, что боролись за честь университетской корпорации против недобросовестности своих коллег.

Неверно было бы сказать, что в семействе С.М. Соловьева царило увлечение «западничеством», но сам он был своего рода человеком, воплотившим в жизни тип «un homme comme il faut» (порядочного человека), сделавшего сам себя. С.М. Соловьев, будучи сыном священника, не проявил желаний идти в духовное сословие, с согласия отца поступил в университет, где учился прилежно и где круг его друзей составляли будущие почвенники (А.А. Григорьев, А.А. Фет). При поддержке попечителя А.Г. Строгонова провел за границей два года, хотя как кандидат на кафедру русской истории на заграничную командировку права не имел. Знакомство с Австрией, Бельгией, Германией и Францией, лекции известных ученых Шеллинга, Ненандера, Ранке, Раумера, Шлоссера, Тьера, Гизо способствовали формированию у него западного представления о научном и преподавательском долге профессора.

С.М. Соловьев стал не просто преподавателем, он стал ученым-исследователем, с 1851 по 1879 г. выпустившим 29 томов «Истории России», причем на это время приходится 6 лет деканства и 6 лет ректорства. С.М. Соловьеву, как профессору и, следовательно, чиновнику, удалось совместить службу России с научной и преподавательской деятельностью, не утратив своих либеральных суждений. Достиг этого он во многом благодаря самодисциплине, которая придавала почти суровый характер атмосфере жизни дома. С.М. Соловьев, прошедший путь

от студента до ректора, воплощал лучшие черты западного профессора: профессионализм, интеллектуальную самостоятельность и честность, методичность и обязательность, пунктуальность. Но привносил он еще и русское понимание в свое профессорство, относясь к нему как к высокому служебному долгу, что собственно и приводило к воспроизведению в жизнь «западных форм жизни и действий».

С.М. Соловьев отличался от русских западников тем, что из должных европейских черт характера имел уравновешенность, трудолюбие без второй стороны – эпикурейства и эстетизма (с избытком бывших у В.П. Боткина, Г.Н. Грановского, Б.Н. Чичерина).

Несомненно, влияние отца на В.С. Соловьева было значительным. Во всяком случае, некоторые эпизоды интеллектуальной биографии В.С. Соловьева приобретают новый ракурс, если на них взглянуть с этой точки зрения. Известно, что С.М. Соловьев при всей своей строгости очень терпимо относился к интеллектуальным увлечениям сына, уважая его право на собственную позицию. Увлечение материалистами, религиозный нигилизм, выбор естественного факультета, славянофильство отец принимал как неизбежные издержки роста, в чем он был прав. Но отец декан, а затем и ректор – это тот авторитет, из-под тени которого надо вырваться, чтобы стать самостоятельным. Даже приближаясь к сорокалетнему рубежу, В.С. Соловьев не любил, чтобы его сравнивали с отцом; лишь в предисловии «Оправдания добра» он открыто пишет о своих разговорах с отцом и его правоте в понимании конца истории человечества. Это вовсе не означает, что В.С. Соловьев не любил отца и не ценил того, что он сделал для науки. Сокурсникам запомнился случай, как негодовал В.С. Соловьев, когда в его присутствии профессор Н.И. Крылов зло издевался над ректором С.М. Соловьевым³.

Желание быть самостоятельным проявилось в выборе темы магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)» – его отец не был позитивистом, но идеи О.Конта, Д.Милля, И.Тэна, Ж.Ренана интенсифицировали его историзм. Кроме того, позитивизм и гегельянство были пред-

метом культа западников из окружения отца. Поэтому критика позитивизма была актом интеллектуального самоопределения.

Успешная защита диссертации в 1874 г. и начало чтения лекций в университете и на высших женских курсах Герье позволили В.С. Соловьеву самоутвердиться. Дело в том, что в отличие от отца, никогда не бывшего блестящим оратором, В.С. Соловьев обладал даром «очаровывать» даже заранее неблагоприятную аудиторию, сочетание риторических способностей и эрудиции делали его неотразимым. На него обращали внимание как давние друзья отца Б.Н. Чичерин, В.Ф. Корж, К.Д. Кавелин, так и недруги М.П. Погодин и М.Н. Катков.

Во время командировки в Британский музей В.С. Соловьев сконцентрировался на научной работе (истории религии, каббалистике, оккультизме) и мало интересовался собственно Англией. Свободное время проводил среди русской научной диаспоры в салоне О.А. Новиковой и некоторых английских священников, сочувственно относившихся к сближению с православием. Феерическое завершение командировки из Лондона с египетским приключением и окружным возвращением через Италию и Францию вполне можно расценивать как еще один акт самоутверждения. Ничего подобного С.М. Соловьев с его чувством долга и трезвым рационализмом сделать не мог. Недаром, оправдываясь перед отцом, сын написал: «знающие люди предрекли мне много странствий», то есть он считал, что его судьба изначально отличается от кабинетной жизни отца и с этим ничего нельзя поделать.

В 1876 г. приступив к чтению лекций в Московском университете, В.С. Соловьев внешне дистанцировался от отца-ректора, прежде всего тем, что вошел в лагерь славянофилов. Казалось бы, речь, произнесенная на заседании Общества любителей российской словесности, – «Три силы» воплощает и творчески преобразует классическое славянофильство, вводя идею мессианизма русского народа. Недаром публицисты-западники столь ожесточенно его критиковали. Но ряд мыслей в этой работе В.С. Соловьев высказал под влиянием историко-софской концепции отца, в частности славянофилы не признавали столь важную для Соловьева идею о «конце истории».

«Профессорская склока», как ее определил А.Ф. Лосев, не описав ее существа, очень важна для судьбы В.С. Соловьева. В ней высветилась суть отношений отца и сына и различия их жизненных позиций. Давние недоброжелатели С.М. Соловьева, профессор Н.А. Любимов и М.Н. Катков, в 1877г. развернули кампанию в «Московских ведомостях» против либерального университетского устава 1863 года. Члены ученого совета университета написали коллективное письмо о прекращении с Н.А. Любимовым всех отношений. Только С.М. Соловьев «как ректор» и его сын «как христианин» продолжали с ним здороваться. Позиция первого коллегам была понятна, второго – вызывала возмущение. Донос Н.А. Любимова на коллег, третировавших его, министру просвещения графу Толстому привел к отставке Соловьева-ректора, отвечающего за поведение университетской корпорации.

Если отец, уважающий религиозные убеждения сына, понимал его, то коллеги совершенно неверно проинтерпретировали его действия. На одном из вечеров В.И. Герье высказал В.С. Соловьеву возмущение его отношением «не только к товарищам по корпорации, но и по отношению к отцу, которого Любимов гнал со службы доносами»⁴. Именно после этого, по мнению М.М. Ковалевского, «Владимир Сергеевич впервые почувствовал желание разорвать связь с нашей коллегией и преподаванием в ней. Крайне самолюбивый, он не вынес резко изменившихся к нему отношений и профессоров, и студентов – и вышел из состава доцентов Московского университета»⁵. По мнению самого В.С. Соловьева, в этой ситуации у него было только два выхода – либо подчиниться, либо уехать. Он переехал в Петербургский университет.

Несмотря на внешнюю успешность периода с 1877 по 1881 год – популярность лекций, работа в Ученом комитете Министерства просвещения, сотрудничество с «Московскими ведомостями», защита диссертации, именно в это время назревает мировоззренческий кризис. Преподавательская работа с расписанием лекций, составлением и утверждением программ его мало привлекала. Тем более, что среди студентов он не видел истинного понимания идей своего учения. Хотя «Чтения о Богочеловечестве» имели общественный резонанс, идеи в них

высказанные не вызвали большого сочувствия. Служба в Ученом комитете тяготила. Начало оформляться кардинальное расхождение со славянофилами по вопросу католической церкви. Смерть отца и осознание того истинного либерализма, выражающегося в уважении интеллектуальной свободы другого, который у него был как у западника в отличие от славянофилов, стоявших на принципах христианской любви, но не умевших признавать право на свое мнение даже среди своих, подталкивали к пересмотру взглядов. Осознание несоответствия статуса университетского преподавателя с духовной миссией, которую он себе избрал, и пример отца, умевшего стойко проводить свои убеждения в жизнь, реализуя призвание профессора, предопределили отказ В.С. Соловьева от университетской карьеры. По мнению С.М. Лукьянова, у В.С. Соловьева «не было того, что называется «профессорской жилкой». В нем возрастал не сколько профессор, сколько мыслитель, проповедник, поэт-пророк»⁶. Думается, дело не в «отсутствии профессорской жилки», а в самом строе личности В.С. Соловьева, воспитанного таким образом, что «он органически был неспособен подчинять свою волю каким-нибудь пошлым и низким побуждениям. Высокий строй духа был прирожден ему, и оттого в нем не поколебали его никакие житейские испытания и никакие перемены судьбы, и он донес его до могилы»⁷. Это объясняет решительность критики В.С. Соловьевым славянофилов в конце 80-х – начале 90-х годов, с которыми его связывали не только отношения коллегиальности, но и личная дружба. Кстати, у С.М. Соловьева отмечали эту же черту – резкость формы высказывания своих мыслей без боязни задеть самолюбие своих старых приятелей.

Мирозерцание В.С. Соловьева, сформировавшееся, как очевидно, под значительным влиянием С.М. Соловьева, интенцировалось его западной установкой на культурно-преобразовательную работу как основу прогресса, обеспечивающего свободное развитие личности. Именно из нее выросло кардинальное противостояние со славянофилами. Национальное самопревознесение ведет к патриотическому самоупокоению, для которого, по В.С. Соловьеву, нет никаких оснований. Греховность мира требует его преобразования в просветитель-

ской и культурной работе. Влияние идей отца в споре со славянофилами проявляется и в понимании В.С. Соловьевым значения права. Славянофилы отрицали значение политических прав для русского народа, объявляя его «негосударственным». В.С. Соловьев, как и С.М. Соловьев, признавал важное значение сейчас для России государства как силы, сохраняющей «принудительное равновесие частных своекорыстных сил», но не считал, как славянофилы, что в этом есть идеал отношений народа и государства. Он развивал идею С.М. Соловьева о том, что такое государство должно обеспечить условия для будущего развития правового государства как ступени к теократическому обществу, основанному на принципах нравственной солидарности.

По определению В.О. Ключевского, С.М. Соловьев был историк-моралист, который «видел в явлениях людской жизни знаменье правды божией»⁸. Его слушатели запомнили на всю жизнь нравственные комментарии о том, что «общество» может существовать при условии жертвы, когда члены его сознают обязанность жертвовать частным интересом ради интереса общего. Европейское качество всегда торжествует над азиатским количеством, и заключается оно в «перевесе сил нравственных над материальными». В историософии и этике В.С. Соловьева явно присутствуют реминисценции на историософскую концепцию С.М. Соловьева.

Таким образом, очевидно, что часть идей, обусловленных западничеством отца, перешли к сыну, сформировав его миро-созерцание и предопределив интеллектуальную эволюцию.

¹ Чичерин Б.Н. Студенческие годы // Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 376.

² Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 144.

³ Кареев Н.И. Анекдоты // Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 455.

⁴ Ковалевский М.М. Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века // Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 493.

⁵ Там же. С. 493.

⁶ Лукьянов С.И. О Вл.Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. Кн.1. Пг., 1916. С. 175.

⁷ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 627.

⁸ Ключевский В.О. С.М. Соловьев как преподаватель //Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 358.

Л.М.МАКСИМОВА, М.В.МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

**СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ
И ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВЫ
(К ВОПРОСУ ОБ ИДЕЙНЫХ ИСТОКАХ
ИСТОРИОСОФИИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА)**

Две яркие, колоритные фигуры отмечают философско-историческую мысль России XIX века: классик отечественной исторической науки – Сергей Михайлович Соловьев, впервые вписавший историю России в контекст мирового исторического процесса, и его сын – Владимир Сергеевич Соловьев, создавший, по словам Н.А.Бердяева, грандиозную историософскую систему.

Существует ли помимо кровного родства духовная близость этих выдающихся мыслителей? Биографы Вл.Соловьева и исследователи его наследия дают весьма скупые ответы на этот вопрос, вместе с тем, практически единодушно отмечая, что «тема историософическая была для Вл.Соловьева центральной, вся его философия в известном смысле есть философия истории»¹, что ему было свойственно «необычайно острое ощущение истории» и «исключительный дар исторического синтеза»² Разве что В.Розанов резко противопоставляет Вл.Соловьева его отцу. В статье «Литературный род Соловьевых» он совершенно однозначно заявляет, что «философ Соловьев есть живое и персонифицированное отрицание историка Соловьева»³.

Была ли случайной эта всеобъемлющая историчность философского мышления Вл.Соловьева и в какой степени она была воспринята сыном – философом от отца - историка? Эти во-

просы представляют несомненный исследовательский интерес, поскольку ответы на них способны прояснить идейные истоки философско–исторической концепции Вл.Соловьева. Специальных работ, посвященных изучению этой проблемы, мы не обнаружили ни в отечественной, ни в зарубежной литературе. Лишь отдельные авторы в той или иной мере касаются этого вопроса. К ним можно отнести Э.Л.Радлова, В.Л.Величко, С.М.Лукьянова, племянника философа – С.М.Соловьева. В самом общем плане свое отношение к этой проблеме высказали известные историки русской философии – В.В.Зеньковский, К.В.Мочульский, Д.Стремоухов, А.Ф.Лосев, В.В.Сербиненко.

Первое значительное исследование, посвященное жизни и творчеству Вл.Соловьева, принадлежит его современнику и другу В.Л.Величко. В работе, изданной в 1902, он указывает на значительное влияние отца-историка на формирование личности сына. «Сам знаменитый историк наш зорко всматривался в своего необыкновенного сына, – пишет В.Л.Величко, - и рано угадал, какая именно духовная пища наиболее нужна этой натуре. Ребенку было всего семь лет, когда он жадно и обильно испил впервые воды живой из священной чаши, данной ему отцом: семь лет от роду маленький Владимир Соловьев прочел жития святых – и не только прочел, но принял и сам их «переживать» по мере своего все растущего понимания»⁴.

В.Л.Величко специально не исследует проблему влияния исторической концепции С.М.Соловьева на историософию Вл.Соловьева, но подчеркивает, что отец передал сыну «склонность стоять на реальной исторической почве»⁵.

Попытку исследовать истоки мировоззрения Вл.Соловьева предпринял известный историк Э.Л.Радлов. В статье «В.С.Соловьев. Биографический очерк», опубликованной в десятом томе собрания сочинений философа, он указывает на разносторонность интересов С.М.Соловьева, передавшего сыну «богатые духовные дары»⁶. Однако интересующая нас проблема не затронута исследователем.

Исключительно богатый материал, характеризующий влияние Сергея Михайловича на интеллектуальное развитие Вл.Соловьева находим в работе С.М.Лукьянова «О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии».

Исследователь указывает на такой существенный момент мирозерцания Вл.Соловьева, как историчность, воспринятую от отца, а также близость их позиций по отношению к важнейшим идейным и философским течениям своего времени. По мере того, как мужал Вл.Соловьев, пишет С.М.Лукьянов, он делался все более и более сознательным участником в духовной жизни отца...»⁷. В подтверждение этого биограф описывает эпизод с записью публичных лекций С.М.Соловьева о Петре Великом: «...по прочтении Сергеем Михайловичем публичных лекций о Петре Великом, отец просил Владимира Сергеевича записать на память содержание его лекций, и запись была так полна и точна, что Сергей Михайлович воспользовался ею при напечатании своего курса»⁸. Этот эпизод, подчеркивает С.М.Лукьянов «может служить хорошей иллюстрацией тех отношений, которые устанавливались в ту пору между отцом и сыном»⁹.

С.М.Лукьянов обращает внимание на немаловажный факт интеллектуальной биографии С.М.Соловьева – его увлечение гегелевской философией. Он приводит весьма характерный фрагмент из воспоминаний историка: «Из Гегелевых сочинений я прочел только Философию истории; она произвела на меня сильное впечатление,... и вот явилась ко мне мысль - заниматься философией, чтобы воспользоваться ее средствами для утверждения религии, христианства; но отвлеченности были не по мне, я родился историком...»¹⁰. Владимир Соловьев «начал... с того, с чего начал было и его отец – с занятий философией ради утверждения религии, христианства;» пишет С.М.Лукьянов, - но тогда как С.М.Соловьев вскоре же покинул этот путь и обратился к собственным научным трудам, Владимир Соловьев решительно утвердился на избранном им пути и точнее определил свою теоретическую задачу в смысле облечения традиционного христианства в философски оправданную, разумно обоснованную форму, да притом еще отчетливо наметил для себя и практическую задачу – преобразование «существующей действительности» по началам «истинного христианства», по учению «безусловной любви и самопожертвования»¹¹.

Весьма существенны, на наш взгляд, замечания С.М.Лукьянова относительно восприятия Вл.Соловьевым идей

славянофилов. «Достоин...внимания, - пишет исследователь, – что положение, которое занял Владимир Соловьев в начальный период своей возмужалости относительно славянофильской идеологии, очень сходно с тем положением, которое занимал некогда С.М.Соловьев. Подобно отцу, и сын начал с утверждения...славянофильских учений... Владимир Соловьев мог заимствовать и заимствовал из славянофильства лишь то, что отвечало его философско-религиозным замыслам вселенского характера... В ту пору, когда сын впервые проникался некоторыми основными чаяниями славянофильства, отец был в положении человека, давно уже пережившего свои первоначальные увлечения и, следовательно, уже неспособного поддерживать других в подобных увлечениях. Значит..., - продолжает С.М.Лукьянов, - ни в собственном умонастроении, ни в авторитете отца Владимир Соловьев не находил...достаточных оснований для того, чтобы примкнуть к цельной системе славянофильства без всякой оглядки»¹².

Как и у С.М.Лукьянова, богатый материал, характеризующий духовную атмосферу семьи Соловьевых, находим в книге племянника философа – Сергея Михайловича Соловьева. Автор приводит замечательную выдержку из автобиографии Владимира Соловьева, в которой дается оценка духовного воздействия отца: «Отец наш, хотя не занимался прямо нашим воспитанием, оказывал на нас самое благотворное влияние. Помимо того значения, которое имел в семье человек нравственного авторитета и всецело преданный умственному труду и идейным интересам, кроме этого отец, не вмешиваясь в нашу тогдашнюю детскую жизнь, умел в самые важные моменты, по крайней мере моего духовного развития, оказать на него наилучшее действие. Так, когда в детстве мной овладело крайнее религиозное возбуждение, так что я не только решил идти в монахи, но, ввиду возможности скорого пришествия антихриста, я, чтобы приучиться заранее к мучениям за веру, стал подвергать себя всяким самоистязаниям, отец – сам человек глубоко религиозный, но чуждый исключительности, подарил мне в день именин, вместе с житиями святых, «Олимп», книгу доктора Петискуса, обильно украшенную изображениями греческих

богов и богинь. Эти светлые образы сразу пленили мое воображение, расширили и смягчили мою религиозность»¹³.

Вопреки высказывавшимся в литературе мнениям об отсутствии между отцом и сыном сердечных отношений¹⁴, С.М.Соловьев подчеркивает, что как ни расходились настроения отца и сына, несомненно, между ними сохранились самые лучшие отношения. В воспитании детей Сергей Михайлович был верен принципам гуманизма и оставлял своим сыновьям полную свободу, ограничивался мягкой критикой и насмешкой. Что же делать, если у такого оседлого московского человека сын уродился «печенегом»? К тому же Сергей Михайлович был в действительности далеко не таков, каким казался посторонним людям. Много в переживаниях его сына было ему близко и понятно. И Сергей Михайлович в юности мечтал создать синтетическую философию христианства, примиряющую разум с верой. И Сергей Михайлович сначала был горячим славянофилом, и крестным отцом его старшей дочери Веры был К.С.Аксаков. Видя, как его сын устремляется в славянофильские круги и даже во враждебный ему стан крайних правых, Каткова и Любимова, вероятно, Сергей Михайлович вспоминал свою молодость и добродушно говорил себе : «Перемелется, мука будет»¹⁵.

По мнению С.М.Соловьева, существует прямое влияние исторических взглядов отца-историка на философско-исторические воззрения сына. Анализируя одно из примечаний Вл.Соловьева в «Философских началах цельного знания», С.М.Соловьев пишет: «Заметим ещё, что сближение славян с кельтами, в их противопоставлении германцам, Соловьев мог заимствовать у своего отца. В своих «Записках» Сергей Михайлович, повествуя о своем житье в Бельгии и Франции, говорит: «Чистый славянин, получивший воспитание русское, свободное, без гувернера-иностранца, я свободно мог предаваться влечению славянской природы, вследствие чего не люблю немцев и сочувствую романским кельтическим народам»¹⁶.

Несомненным представляется С.М.Соловьеву влияние идей Соловьева-историка на позицию, обосновываемую сыном-философом в полемике с концепцией Н.Я.Данилевского. «Соловьев не оставил от построений Рюккерта-Данилевского кам-

ня на камне, - пишет С.М.Соловьев. Данилевский противопоставляет идее европейского единства теорию замкнутых отдельных культурно-исторических типов. Россия отрывается от Европы и представляется как часть изолированного греко-славянского типа. Почти не затрагивая исторического вопроса по существу, Соловьев доказывает, что исторический процесс состоит в передаче культур одних народов к другим, и видит в группировках Данилевского полный произвол. Здесь он является представителем исторических воззрений своего отца, высказанных Сергеем Михайловичем в работе «Наблюдение над исторической жизнью народов»¹⁷.

Таким образом, современники Вл.Соловьева – его близкие родственники и друзья, биографы и исследователи единодушны в оценках духовной близости отца и сына.

Как мы уже отмечали, среди историков русской философии достаточно внимательное отношение к интересующей нас проблеме находим у К.В.Мочульского, Д.Стремоухова, В.В.Зеньковского, А.Ф.Лосева, В.В.Сербиненко.

В главе, посвященной детским и отроческим годам Вл.Соловьева, К.В.Мочульский отмечает, что от своего отца «будущий философ унаследовал любовь к знанию, веру в науку и некое благоговение перед «научностью». Последняя черта характерна для Соловьева-мыслителя. Самые парадоксальные свои идеи он старался излагать «научнообразно», «гладким» и несколько безличным языком, с академической сухостью и схематизмом.

Он пошел по следам отца, избрав научную и профессорскую карьеру; от отца его громадная работоспособность, усидчивость, добросовестность, плодовитость. Сергей Михайлович незадолго до смерти написал «Записки для детей моих, а если можно, и для других» и эпитафией к ним выбрал: «В трудах от юности моя». Сын его с полным правом мог бы применить этот эпитаф к себе.

Но кроме культа научного знания отец передал сыну свое историческое мировоззрение, свой интерес к процессу развития человечества. Историка Соловьева особенно привлекало сравнительное изучение исторических явлений: он не только описывал их, но старался их осмыслить. Философ Соловьев, соз-

давший грандиозную историософическую систему и заключивший в нее историю человечества и всего мироздания, необъятно раздвинул рамки, в которых вел свое исследование его отец; но импульс и направление исходили от автора «Истории России». Аналогия между трудами отца и сына простирается ещё дальше: сын осуществил многое из того, о чем в юности мечтал отец. В своих «Записках» Сергей Михайлович сообщает: «Я с ранних лет был пылкий приверженец христианства и в гимназии ещё толковал, что буду основателем философской системы, которая, показав ясно божественность христианства, положит конец неверию». «Основателем» этой системы суждено было стать его сыну»¹⁸.

Вместе с тем, К. Мочульский настаивает на отсутствии «личной, интимной связи между отцом и сыном». Сергей Михайлович, пишет К. Мочульский, «воспитанием детей занимался мало и лично влияния на них почти не имел. Отец, вечно работающий у себя в кабинете, окруженный благоговейным молчанием всех домочадцев, казался мальчику Соловьеву чем-то далеким и священным. Он действовал на его воображение, как воплощенный символ самоотверженного труда. В его юношеских письмах к отцу не чувствуется душевной теплоты»¹⁹.

Эта очевидная неадекватность оценки К.В.Мочульского снимается в работе В.В. Сербиненко «Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия»²⁰. Отмечая, что «авторитет отца в семье был исключительно высок», автор подчеркивает отсутствие со стороны отца мелочного деспотизма, терпимость даже к тем увлечениям своих детей, которые сам одобрить ни как не мог. «И в такой свободной духовной атмосфере семейной жизни почва для подлинно глубокого влияния оказалась особенно благодатной. Воздействие отца как человека и мыслителя на жизнь и творчество Вл.Соловьева трудно переоценить»²¹, - пишет В.В.Сербиненко.

Среди авторитетных исследователей жизни и творчества Вл. Соловьева необходимо отметить Д.Стремоухова, уделившего значительное внимание интересующей нас проблеме в работе «Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique», изданной во Франции в 1935 году в качестве докторской диссертации. Автором уделено серьезное внимание формированию фило-

софского мировоззрения Вл.Соловьева. Д.Стремоухов внимательно прослеживает влияния, испытанные философом со стороны славянофилов, Шеллинга, Гегеля, Достоевского, Тютчева. Наряду с этим исследователь отмечает, что на всех членов семьи Соловьевых сильное воздействие оказывала личность отца, что Сергей Михайлович оказал значительное воздействие на интеллектуальное развитие Владимира Соловьева²².

С.М.Соловьев, вступив в интеллектуальную жизнь России в 40-е гг. XIX в., проявлял интерес к доктринам Шеллинга и Гегеля, идеям западников и славянофилов. Как отмечает Д.Стремоухов, в ранней молодости он был склонен к занятиям философией, искал пути примирения науки и религии и симпатии его, в целом, были на стороне славянофилов²³. Эти увлечения и идеи были близки и молодому философу – Владимиру Соловьеву, чья критика славянофилов как бы продолжает идеи отца-историка, яркого и убедительного сторонника петровских реформ. Да и в целом к концептуальным расхождениям С.М.Соловьева со славянофилами во взглядах на исторический процесс весьма близок философ Вл.Соловьев, как и отец доказывавший, что национальная исключительность несовместима с христианством, которое вводит нации в семью христианских народов.

Д.Стремоухов видит явную аналогию в эволюции отца и сына по отношению к славянофильству. «Они оба начали в славянофильских кружках, - пишет исследователь, - и оба затем пошли в «Вестник Европы»»²⁴.

Определенное сходство во взглядах отца-историка и сына-историсофа Д.Стремоухов отмечает и по вопросу о перспективах человечества. В конце жизни, пишет исследователь, С.М.Соловьев настроен пессимистически. Его излюбленная идея состояла в том, что современное человечество представлялось ему больным стариком и что всемирная история внутренне закончена и нет больше исторических сил, которые могли бы обеспечить ее продолжение²⁵.

Как и отец, Вл.Соловьев высоко ценил деятельность Юрия Крижанича – проповедника панславизма и идеи возвращения славян в лоно католической церкви,²⁶ – отмечает Д.Стремоухов. Наконец, отмечает автор, борясь за идею христи-

анского прогресса, Вл.Соловьев так же был подвержен влиянию своего отца²⁷.

Таким образом, заключает исследователь, «существует реальное сходство между отцом-историком и сыном-философом. Именно от своего отца Владимир перенял исторический дух, который сделает из него историсософа, и именно из произведений своего отца он воспримет историю своей родины. «История России» приоткрыла ему гений Петра I, и, возможно, от своего отца он воспринял некоторое недоверие к православию»²⁸. «Мы думаем, - пишет далее Д.Стремоухов, - что более углубленный анализ позволит обнаружить между ними еще большую близость и соответствие»²⁹.

У авторитетного историка русской философии В.В.Зеньковского находим несколько замечаний по интересующей нас проблеме. В работе «Русские мыслители и Европа» он указывает на определенное родство исторического мышления отца и сына. «Владимир Соловьев, - пишет В.В.Зеньковский, - унаследовал от своего отца чрезвычайное чувство истории, глубокое ощущение ее единства. Все мышление Соловьева проникнуто подлинным историзмом»³⁰. Эту же мысль Зеньковский повторяет в своей «Истории русской философии». «В историсофии Соловьева, заслуживающей особого изучения, есть немало замечательных и ценных идей. Недаром он был сыном выдающегося историка»³¹. Для Вл.Соловьева, пишет он, «все лики бытия раскрываются в истории, в развитии человечества. Это относится» столько же к этике (где Соловьев строит «Оправдание добра» в истории), сколько и к теории познания (где овладение «смыслом» бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в «Чтениях о Богочеловечестве»)»³².

В обширной творческой биографии Вл.Соловьева, принадлежащей перу А.Ф.Лосева, значительное внимание уделено формированию личности Вл.Соловьева, отмечено влияние семьи в качестве важнейшего фактора его интеллектуального и нравственного развития. «Обстановка ранних лет Вл.Соловьева сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития. Эта обстановка стала причиной глубокого интеле-

реса к большим и самым широким вопросам жизни и мировоззрения»³³.

А.Ф.Лосев отмечает, что многие положительные черты отца «во многом перешли и к Вл.Соловьеву»³⁴. Исследователь усматривает определенное сходство и в исторических взглядах С.М.Соловьева и его сына-философа. «Исторический метод С.М.Соловьева, - пишет автор, - был достаточно объективен, в меру консервативен и в меру либерален... Изображаемых им царей он не очень любил, а с симпатией относился только к правителям западного направления. Любил Владимира Мономаха и особенно Петра I»³⁵.

Отмечая пессимистические настроения Вл.Соловьева конца 90-х годов, оцениваемых философом как «тусклое и тяжкое безвременье», А.Ф.Лосев замечает, что и «С.М.Соловьев оценивал свою современность с безнадежным и горьким чувством»³⁶. Да и сам Вл.Соловьев указывает на эту глубинную общность в оценках современности и ближайших перспектив человеческой истории.

В своей предсмертной статье «По поводу последних событий» философ писал: «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне кончилась, это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: «Да в том и дело, говорят тебе, когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы отыщешь?» ...А когда я, с увлечением читавший Лассаля, стал говорить, что человечество может обновиться лучшим экономическим строем, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т.д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние... Какое яркое подтверждение своему обдуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный старик теперь...»³⁷.

В настоящей статье мы ограничились лишь постановкой проблемы, представляющей, как видно из проделанного анализа, значительный интерес. В круг идейных и философских источников историософии Вл.Соловьева, раскрытых и изученных

отечественными и зарубежными авторами, необходимо включить богатое и глубокое теоретическое наследие отца философа - выдающегося историка С.М.Соловьева. Эта мысль в том или ином виде присутствует практически у всех авторитетных авторов. Вместе с тем она не получила еще основательной проработки в существующей литературе. Требуется углубленный сопоставительный анализ наследия обоих мыслителей, для того чтобы в полной мере оценить идейное родство философии истории Сергея Михайловича Соловьева и историософии Вл.Соловьева.

- ¹ Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 195.
- ² Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.2. Ч. 1. Л., 1991. С. 21.
- ³ Розанов В.В. Литературный род Соловьевых//Новое время. 1911. № 12602.
- ⁴ Величко В.Л. Вл.Соловьев. Жизнь и творения//Книга о Вл.Соловьеве. М., 1991. С. 13.
- ⁵ Там же. С. 19.
- ⁶ Радлов Э.Л. В.С.Соловьев. Биографический очерк//Соловьев В.С.Собр. соч. В 10 т. Т.10. С. IX.
- ⁷ Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. В 3 кн. Кн. 1. М., 1990. С. 234.
- ⁸ Там же. С. 147.
- ⁹ Там же. С. 234.
- ¹⁰ Там же. С. 236.
- ¹¹ Там же. С. 244-245.
- ¹² Там же. С. 245-246.
- ¹³ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 30.
- ¹⁴ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение//Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 66; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 7.
- ¹⁵ Соловьев С.М. Указ соч. С. 67.
- ¹⁶ Там же. С. 140-141.
- ¹⁷ Там же. С. 270.
- ¹⁸ Мочульский К.В. Указ. соч. С. 65.
- ¹⁹ Там же. С. 66.

- ²⁰ Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994.- 208 с.
- ²¹ Там же. С. 6.
- ²² См.: Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935. P. 17-20.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ Ibid. P. 19.
- ²⁵ Ibid. P. 18.
- ²⁶ Ibid. P. 137.
- ²⁷ Ibid. P. 199.
- ²⁸ Ibid. P. 19.
- ²⁹ Ibidem.
- ³⁰ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 126.
- ³¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 65.
- ³² Там же. С. 21.
- ³³ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 5.
- ³⁴ Там же. С.7.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. С. 495.
- ³⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 225.

К.Л.ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

«ТРЕТЬЕ ИСКУШЕНИЕ» ЗАПАДА И РОССИЯ

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С.Соловьев называл три исторических искушения, пройденных и проходимых христианской западной цивилизацией. Первое, по убеждению философа, состояло в исключительно внешнем принятии христианства, принятии его «по букве как внешнего, обязательного закона»¹. Результатом этого Соловьев считал все известные проявления нетерпимости и насилия со стороны католической церкви : крестовые походы, преследования «еретиков» и т. п., происходившие на протяжении средневековья.

Второе искушение, по Соловьеву, связано с переходом от католицизма к протестантизму, который требует уже «личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без вся-

кого церковного традиционного посредства»². Из этого повышения ценности личностного, индивидуального начала, в свою очередь, философ выводит европейский рационализм нового времени.

Наконец третье искушение – искушение материализмом и эмпиризмом Соловьев считал актуально существующей реальностью. «Этот путь, – утверждал он, – еще не пройден до конца, но ложность его уже осознана передовыми умами на самом Западе... Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу»³.

Перечисляя эти три искушения, русский мыслитель подчеркивал, что они стали уделом именно западного мира христианства: «Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т.е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне»⁴. Как мы знаем из истории, (но не успел увидеть сам Соловьев), прошло совсем немного лет после написания этих строк – и Россия в полной мере поддалась этому последнему искушению и претерпевает его по сей день.

Переводя обозначенную Соловьевым проблему в светскую терминологию, можно сформулировать ее как проблему соотношения русского национального менталитета, духовных устремлений и утилитаристских ценностных ориентаций. Насколько продуктивным оказывается для России утилитаризм западного образца? Может ли вообще утилитаризм быть основой идеологии? Наконец, что происходит в духовной жизни самого Запада, или, по терминологии Соловьева, христианской цивилизации? Эти вопросы представляются сегодня как нельзя более своевременными.

При самом первом и поверхностном взгляде на «постсоловьевскую» историю нашей страны уже можно выделить два качественно различных периода – две формы «третьего искушения».

Первый период связан с идеей коммунизма: ее укреплением на русской почве в предреволюционной России, а также – ее распространением в качестве официальной идеологии советского государства. Второй период начался так называемой перестройкой и продолжается по сей день. Принципиальное различие между ними состоит в том, что на первом этапе материализм философский причудливо сочетался с идеализмом житейским, с революционным романтизмом, идеалом служения человечеству, коммунистическому будущему. Реализованная на практике советская модель марксизма была неразрывно связана с постоянной материальной нуждой, уравниловкой, государственным администрированием. Все это заставляло официальную идеологию отодвигать на периферию экономической детерминизм.

Второй период начался именно с провозглашения права «простого человека» на благополучную, зажиточную, комфортную жизнь. Таким образом, принцип житейского (а не только философского) материализма был положен в основу самой идеологии социальных преобразований.

С тех пор уже минуло полтора десятилетия, и сегодня мы не только в праве, но и обязаны анализировать нравственные и антропологические последствия подобной идеологической метаморфозы. Такой анализ сейчас ведется в основном на страницах публицистических, а не научных изданий. Это и понятно: ведь говоря о современности, мы склонны впадать в эмоциональные крайности, непосредственные оценки заменяют нам научную взвешенную рефлексию и объективный анализ. Между тем ученый тем и отличается от публициста, литератора, журналиста и т.п., что ищет и предлагает обществу взвешенное решение актуальной проблемы. Сегодня это необходимо как никогда, ибо история неоднократно демонстрировала опасность идеологий ненаучных или квазинаучных.

Для начала попытаемся сформулировать саму проблему в различных ее аспектах. На уровне очевидном, уровне социальных *последствий* она предстает как проблема роста преступности, гражданской инертности и индифферентности, правового нигилизма, моральной деградации. На уровне социально-экономических *причин* – это проблема многократно возросшей

(в сравнении с периодом социализма) социальной несправедливости в разнообразных ее формах: от колоссальной имущественной дифференциации до фактического бесправия, незащищенности рядового гражданина перед лицом государства и криминала. Если же раскручивать эту причинно-следственную цепочку еще дальше, то мы с необходимостью приходим к фактору идеологическому. Антинародный характер перестройки и всех дальнейших преобразований в нашей стране стал возможен не в последнюю очередь потому, что народ в массе своей исповедовал идеал «красивой жизни» в стиле Запада. Это ничуть не отменяет марксистского тезиса о примате экономики над идеологией. Ведь подобные потребительские приземленные умонастроения сами являлись следствием жизни скудной и нищей, продолжавшейся в течение долгих десятилетий, почти целого века. Второе, не менее важное материалистическое объяснение подобного состояния общественного сознания накануне перестройки – в экономических интересах советской элиты. Обладая реальным доступом к собственности, она стремилась окончательно ее присвоить, узаконив частнособственнические отношения. Но, повторим, эти стремления не встретили бы такой поддержки «низов» и не прошли бы для «верхов» с такой легкостью, если бы сами «низы» в 70-80-е годы столь ревностно не поклонялись «мамоне».

Таким образом, все одиозные моменты постперестроечной общественной жизни, в том числе духовной, идейной, имеют свои корни в советском периоде нашей истории. Односторонний энтузиазм служения социалистическому отечеству, наблюдавшийся в 30-40-х годах, не встретив подкрепления и «взаимности» к отдельному человеку со стороны государства, вскоре сменился своей противоположностью. Не усматривая в коммунистическом идеале отныне ничего, кроме фальши, при этом давно утратив религиозный идеал, массы трудящихся сделали своим единственным божеством «хорошую жизнь». Морально допустимым, в частности, стало считаться хищение социалистического имущества. Занимавшихся этим называли уже не ворами, а «несунами», подчеркивая тем самым, что обворованный государством гражданин лишь хитростью забирает часть из того, что причитается ему по справедливости. Под-

спудно, еще на уровне смутных интуиций, вызревало представление о социуме как о враждебной силе.

Идеология коллективизма, «общего дела» в таких условиях потеряла под собой всякую почву. Альтернативной, оппозиционной идеологией в те годы явилась диссидентская апология Запада, причем не реального, конкретно-исторического, а мифологизированного и романтизированного Запада как «свободного мира». Реальный же Запад в лице западноевропейской и североамериканской цивилизаций сам испытывал в этот период духовный кризис, о чем свидетельствуют многообразные обращения к религиям и духовным практикам Востока. Поэтому постсоветское общество не могло позаимствовать тут ничего позитивного, а взяло на вооружение лишь стихийно сложившуюся в условиях экономической конкуренции идеологию потребительства. «Буржуазная интерпретация постсоветской эмансипации – освобождения личности от тоталитарных оков – была осуществлена в контексте гедонистических программ искателей легкой жизни» – отмечает А.Панарин⁵. Причем со свойственным русскому менталитету экстремизмом (это качество в национальном нашем характере отмечал еще Бердяев) вчерашние граждане советского государства устремились в потребительство именно как в новую религию. Это и была главная перверсия русского менталитета, породившая, как представляется, все последующие социальные беды. Современники Октябрьской революции, философы русского Ренессанса – Франк, Булгаков, Ильин, критикуя марксизм за преувеличение роли материального начала в общественной жизни, убедительно показали, что идеология не может строиться на приоритете материального. Но только теперь, на нынешнем качественно новом витке этой «материалистической идеологии», со всей очевидностью обнаружилось ее социальные опасности. Говоря о состоянии российского общества в последнее десятилетие, публицист Р.Гальцева утверждает: «...такого низменного идеала, какой нам принесло господство свободы, подвергшее остракизму само это слово «идеал», человечество еще не видело». Далее автор сравнивает «человеческий тип», формируемый тоталитарными идеологиями фашизма и коммунизма, с тем новым, которое создает современная

идеология «прав и свобод». Автор приходит к выводу, что даже фашистская идеология содержала в себе нечто духовно привлекательное, что же касается морального кодекса строителя коммунизма, то он «есть просто гуманистический атеистический список с христианской морали...». Иначе обстоит дело с современной антропологической парадигмой: «новый человеческий тип (а это, как мы наблюдаем, убийца, рэкетир, аферист и во всех случаях сексуальный маньяк) оказывается продуктом разлагающегося «ариманства», короче – мутантом.»⁶. Не всегда разделяя категоричность подобных формулировок, приходится согласиться с главным выводом из этих рассуждений: современная идеология представляет собой, по сути, отказ от какого бы то ни было идеала, а следовательно, разрушительна для человека и общества.

Теперь, с высоты горького исторического опыта, с уверенностью можно утверждать, что все успехи отечественного социализма – победа во второй мировой войне, экономические достижения, выход в космос – стали возможны не благодаря, а вопреки марксистскому экономическому детерминизму. Их обеспечивали репрессивные методы политического и экономического руководства, а также «идеалистические» (в ортодоксально-марксистском понимании этого слова) элементы коммунистической идеологии: принцип коллективизма, включая интернационализм, гражданской самоотверженности, идея особой исторической миссии первого в мире социалистического государства, включая вселенскую, космическую миссию. Все эти идейные составляющие на втором, постсоветском, этапе нашей истории из идеологии улетучились. Более того, они стали рассматриваться как одиозные, а вместо них официально были провозглашены традиционные западные принципы либерализма. Но либерализм с его идеалом свободы хорош лишь как постулат социально-экономической политики. Как высшая ценность, как главный общественный идеал он несостоятелен. Ведь свобода – лишь условие и средство достижения истинных общечеловеческих идеалов – добра, истины, красоты, любви.

Западный мир, как было сказано, уже ощутил на себе недостаточность либерализма и неразрывно с ним связанного индивидуализма. В то же время он пока не обнаруживает стрем-

ления к пересмотру своих ценностных приоритетов, возможно, в силу тоже весьма характерной особенности менталитета – самодовольства, уверенности в собственном культурном превосходстве. По иронии истории получается так: Запад не желает признать ошибочность своего «материализма и эмпиризма» в силу излишнего самомнения, а Россия подражает этим худшим проявлениям «западности» в силу излишней к себе критичности, склонности к идеализации Запада.

Идеология без идеала есть вообще нечто противоестественное, но особенно противоестественно и враждебно такое состояние для русского менталитета. Много написано о своеобразии нашего национального идеала, о его предельной высоте, происходящей из максимализма русского сознания. Именно поэтому патриотический идеал наш – это Святая Русь, а идеал личный – Любовь. «Русская идея, – утверждал И.А.Ильин, – есть идея сердца. Она утверждает, что главное в жизни есть любовь и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура духа... Когда русский человек верует, то он верует не волею и не умом, а огнем сердца. Когда его вера созерцает, то она не предается соблазнительным галлюцинациям, а стремится увидеть подлинное совершенство. Когда его вера желает, то она желает не власти над вселенною (под предлогом своего правоверия), а совершенного качества. В этом корень русской идеи. В этом ее творческая сила на века»⁷. Эти слова в полной мере применимы не только к религиозной вере национального русского типа, но и к его духовной жизни вообще. Когда российское общество воодушевляла некая высокая историческая идея, оно являло миру чудеса патриотизма, героизма, альтруизма. Достаточно вспомнить две Отечественные войны, трудовой героизм первого периода существования советской власти...

Названные особенности русского национального идеала отмечают и современные философы. Размышляя об этой проблеме, В.Г.Федотова приходит к выводу, что русский архетип – душевность и наличие святынь⁸. Добавим, что душевность, в свою очередь, можно определить как способность к сопереживанию и состраданию, основанную на непосредственном отношении к другому как к субъективности (а не как к исполнителю

некой социальной функции или носителю некоего социального статуса).

Самым страшным последствием происходящего сейчас принижения идеала в национальном сознании, очевидно, следует признать выхолащивание наиболее устойчивой черты этого сознания – склонности к состраданию, милосердию. Мы помним, что в «Оправдании добра» В.С.Соловьев называет это моральное качество одним из трех оснований нравственности, причем таким, недостаток которого низводит человека ниже животного уровня, ибо и животным присуще сострадание. В современном российском обществе как раз наблюдается острый дефицит этого качества⁹. И не потому, что жизнь большинства так тяжела, что не оставляет душевных сил для сочувствия другим, не потому, что, напротив, жизнь стала легкой и «сытые голодного не разумеют». Сострадание в свете идеологии «прав и свобод» стало «немодным». Оно идет в разрез с невербализированным, но явственно присутствующим в общественном сознании принципом войны всех против всех. В таком контексте милосердие предстает разновидностью социальной слабости и глупости. Это качество беззастенчиво эксплуатируют те, кто лишен внутренних моральных ограничителей, то есть те, кто принял идеологию «прав и свобод» буквально. Проявлять милосердие сегодня в российской действительности – все равно что оставлять на виду раскрытый кошелек в обществе тех, кто заведомо не чист на руку.

По поводу второго слагаемого русской душевности можно сказать, что в русском национальном сознании был и до сих пор сохранился плодотворный импульс, позволяющий не только духовно выжить и обновиться, но и привнести спасительную новизну в идеологию всего христианского мира. Этот принцип был провозглашен тоже в эпоху Соловьева, но сегодня вспоминается редко. Если идеал *свободы* ассоциируется с принципом либерализма, является основанием его идеологии, если идея и идеология коммунизма основывается на принципе *равенства*, то должна существовать и такая идеология, которая отвечает третьему компоненту этой знаменитой триады. *Братство* – вот идеал русского национального сознания, сформулированный в сочинениях Н.Ф.Федорова, В.С.Соловьева и многих других

отечественных мыслителей и писателей. «Родственность» – это понятие, введенное в философский обиход Федоровым, во многом определило собой размышления Соловьева по поводу национальной специфики русского человека, повлияло на Толстого и Достоевского, стало основой лучших моментов социалистической идеологии. Об этом же говорят и некоторые современные отечественные мыслители. В.Г.Федотова, в частности, отмечает, что душевность присуща нам « не в каком-то сентиментальном смысле, а в том, что мы не можем вступать в формальные отношения»¹⁰. Можно лишь присоединиться к мысли этого автора о том, что всякие преобразования общества будут эффективны и не мучительны для народа, если проводить их не вопреки национальному менталитету и характеру, а сообразуясь с ним.

Таким образом, мы видим, что «третье искушение», переживаемое до сих пор Западом, Россия может и не пережить. Не в том, разумеется, смысле, что непременно утратит свою государственную значимость, могущество и т.п. Она может утратить и уже начала утрачивать лучшие черты, определявшие ее национальную духовную самобытность. Чтобы этого не произошло, необходимо строить стратегию реформ на тех принципах, которые могут определять позитивно направленную активность нации в экономической, политической и духовной сферах. При этом необходимо помнить, что каждая специфическая черта любого национального характера имеет и негативную сторону. Например, та же родственность, неформальность отношений делает практически неискоренимым русский «блат».

Российское общество и сегодня не утратило возможность преодолеть «третье искушение» бездуховных жизненных ориентаций. Чтобы эта возможность из реальной не превратилась в абстрактную, необходимы следующие условия. Первое – наличие влиятельной идеологии, возвращающей социальный престиж базовым моральным качествам: милосердию (идеал отношения к индивиду) и самоотверженности (идеал отношения к Отечеству, обществу). Второе – система правовых, социально-экономических, социально-политических мер, устраняющих «атомизацию» общества, излишний индивидуализм, столь чу-

ждый русскому менталитету. Причем для того, чтобы подобная идеология и подобные меры работали, а не воспринимались как лживые и одиозные, они должны быть направлены на смягчение неравенства в рамках существующего социально-экономического строя. В частности, публичной моральной оценке должна подвергаться благотворительная деятельность богатых и состоятельных граждан, вся их общественно значимая активность.

Наконец, во взаимоотношениях России с западными странами должно быть осознано (и на уровне идеологии, и на уровне общественной психологии) особое историческое назначение страны. В наши дни становится все более ясно, что это назначение не в том, чтобы преподать миру горький урок, как полагал Чаадаев, не в том, чтобы догнать и перегнать самых быстрых на пути покорения природы и нагромождения вооружений, как утверждали идеологи советской эпохи.

Наиболее созвучной современности, как ни странно, оказалась концепция духовной гегемонии нашей страны, сформулированная еще в XV веке. В секулярном варианте интерпретация Москвы как третьего Рима сводится к идее духовного авторитета, высшей Правды и моральной (а не юридической) справедливости, которые должна представлять Россия для Запада. При этом и речи быть не может о кичливости и чувстве превосходства русских. «Мы, как народ, спасены не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением*», – утверждал В.С.Соловьев¹¹. В отечественной истории и до Соловьева и после него было достаточно примеров подобной исторической самоотверженности русских. Но сегодня гораздо более ценной представляется международная роль России как гаранта равновесия, последовательного противника насилия во всех его формах, то есть по сути дела носителя христианских ценностей. В целом Россия преуспела в выполнении этой миссии перед лицом драматических событий начала XXI века. Как постоянно случалось в нашей истории, власть гораздо успешнее справляется со своими международными обязанностями, чем с обязанностями перед собственным народом. Однако относительные успехи в реализации последнего из названных условий вселяют надежду на осуществимость и двух

первых. Оглядываясь на исторический опыт, трудно ожидать, что Запад открыто признает заслуги России в отстаивании духовных ценностей. Но сознание исторической правоты своего Отечества само по себе может стать мощным фактором подъема национального самосознания, столь необходимого для налаживания внутренней нашей российской жизни.

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. С.162.

² Там же. С. 163.

³ Там же. С. 165-166

⁴ Там же. С. 166-167

⁵ См. Панарин А.В. Стратегическая нестабильность XXI века // Москва. 2002. Июнь. С.162.

⁶ Гальцева Р. Тяжба о России // Новый мир. 2002. №8. С.132.

⁷ Ильин И.А. Наши задачи. Волгоград, 1994. С. 85-86.

⁸ См. Федотова В.Г. Другая Европа // Москва. 2002. Май. С.143.

⁹ .Подробнее об этом явлении см.: Цуканихин В. Наказание безвинных //Лит. газ. 2002. №20-21.

¹⁰ См. Федотова В.Г. Указ. соч. С.143.

¹¹ См. Соловьев В.С. Три речи в память Ф.М.Достоевского.// Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.304.

А.В.БРАГИН

Ивановский государственный энергетический университет

СОВРЕМЕННЫЕ ИСКАНИЯ РУССКОЙ ИДЕИ И В.С. СОЛОВЬЕВ

После краха социалистической государственности и распада СССР многие в России уповали на то, что общественная жизнь под влиянием рыночной экономики сама собой упорядочится, самоорганизуется. При этом новая правящая элита, опытенная победой над КПСС и Советской властью, казавшимися незыблемыми, полагала обойтись вовсе без позитивной идеологии (антикоммунизм сам по себе конструктивного начала не несет). Однако перманентный системный кризис российского

постсоветского общества ясно продемонстрировал правоту Ф.М. Достоевского, справедливо писавшего в свое время, что **«без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация»**. Действительно, высшая идея, которой подчиняется жизнь народа, есть тот объединяющий стержень, разрушение которого неизбежно ведет к исчезновению данного народа-этноса как органичного целого, а процесс этого разрушения неизбежно сопровождается дестабилизацией общественной жизни, социальными потрясениями разного рода.

Эмпирическим фактом является то, что русский же народ, системообразующая нация российской государственности, из этнокультурной целостности все больше превращается в аморфное множество, все чаще официально именуемое «русскоязычным населением». Указанные обстоятельства побудили первого президента постсоветской России Б.Н. Ельцина с середины 90-х гг. XX века инициировать поиск новой государственной идеологии (хотя статья 13 Конституции РФ исходит из концепции идеологического плюрализма и запрещает существование общеобязательной для всех единой государственной идеологии). В этих условиях естественным, казался бы, возврат не только к дореволюционной символической, но и к традиционной (православной по характеру) идеологии – Русской идее. Однако 70-летний разрыв с традициями, массовый атеизм, оставшиеся в наследство от советского периода, изменившаяся политическая ситуация и кризис этнокультурной самоидентификации русского народа сделали невозможным механическое заимствование.

Сегодня на рубеже XXI века особенно актуальной для России является именно проблема ее культурной самоидентификации (и это у народа, осознавшего свою национальную специфику еще в XI веке, ярким примером чему явилось «Слово о законе и благодати» святителя Илариона). Справедливости ради необходимо отметить, что проблема эта встала еще в связи с реформами Петра I, в культурном плане расколовшими единое до этого русское общество на прозападно ориентированную элиту и основную массу народа. Теоретический спор между славянофилами и западниками по культурной самоидентифи-

кации России, определивший основное направление развития русской общественной мысли в XIX веке, уже тогда сделал ясным то обстоятельство, что вызван он был не столько спецификой географического положения нашей страны (ведь не возникала у испанцев проблема своей культурной идентификации, притом что Испания граничит и тесно взаимодействует с арабским Востоком), сколько спецификой ее исторической судьбы. Спор этот продемонстрировал, что *реально существуют три тенденции в развитии человечества*, олицетворенные географическими терминами – **Восток, Запад, Россия**.

Ближе всех к адекватному пониманию специфики данных тенденций подошел русский философ В.С. Соловьев. Он полагал, что Восток характеризуется так: «Один господин и мертвая масса рабов (пример чему ислам). Запад же стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни», что ведет в итоге ко всеобщему эгоизму. Путь же России «примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов, созидает внутреннюю тихую жизнь». Таким образом, задача России, не впадая в крайности тоталитаризма и радикального индивидуализма, обеспечить единство свободных индивидуальностей, опирающееся не на внешнее принуждение, а на внутреннее стремление к единству на основе братской любви. В.С. Соловьев справедливо отмечал, что русский человек принципиально отличается как от западного, так и от восточного в самой своей сути. Чисто внешняя жизнь, характерная для западного человека, для русского пуста, лишена смысла. Однако русский не хочет уходить и в бездну духа, замыкаться в самодостаточности внутренней жизни, как того требует Восток. Русский желает одухотворения внешнего мира, приведения его в соответствие с Правдой, которая в душе (как некая объективная данность, весть от Бога). Что же конкретно обусловило специфику русской культуры?

Россия есть живой целостный организм природы и духа, поэтому *стремление к органичной целостности внешнего и внутреннего и составляет стержень русского менталитета*, во многом обусловившего специфику русской истории. Ведь у Руси изначально не было естественных ограждающих

рубежей, ее земли были «проходным двором» Евразии, через который тысячами шли волны переселяющихся народов (гунны, авары, готы и кого еще только не было). Русский народ сформировался и выжил в этих условиях, в которых сохранять свою самость мог только великий и очень жизнестойкий народ. Географическое и культурное положение России, формировавшейся на стыке огромных этнокультурных коалиций (прежде всего, Западного мира, греко-византийского Востока и Степи, позднее вошедшей в ареал Исламского мира), навязывало ей задачу нового вселенского культурного синтеза, не давая, однако, ни времени, ни сил сосредоточиться на этой задаче (вплоть до XVIII в. На 1 год мира приходилось примерно 2 года навязанных России войн).

Национальный менталитет вырабатывается исторически под влиянием специфики природной среды и исторической судьбы, закрепляясь в языке (как аккумулированном опыте этноса), традициях и даже генотипе, как результате природно-исторической селекции. Русский менталитет, имея свою специфику, вобрал в себя и многие черты из менталитета тех народов, с которыми взаимодействовал, преобразовав их в соответствии со своей системной сущностью. Оптимально соответствующей мировоззренческой и религиозной формой русского менталитета стало христианство византийского толка – Православие, привнесшее строгую евангельскую иерархию ценностей, задавших стандарты Должного (в отношении мира, человека и понимания Бога). Стандарты Должного – это и есть высшая идея, превращающая набор определенных ценностей в систематическое единство.

Русская идея, православная по своей сути, вобрала в себя все лучшее, что помыслил о себе и совершил в истории русский народ за почти 2 тысячелетия своего существования. Русская идея выкристаллизовывалась в трагических испытаниях и муках, этим идеалом народ судил себя и к нему стремился как к Должному. Базовыми ценностями для русского народа были: соборность, правда, доброта, любовь, милосердие, бывшие неотъемлемыми характеристиками СВЯТОСТИ. В русском религиозном сознании очень рано формируется мессианское убеждение, что русский народ – народ богоносец, сохраняющий

правую веру и обязанный донести ее другим народам, причем не насилием, а примером праведной жизни. Основой социальной жизни признается не индивидуализм, как на Западе, и не безликое нерасчлененное единство, как на Востоке, а СОБОРНОСТЬ. Соборность понималась как свободное единение личностей в братской любви и милосердии, основанное на признании абсолютной ценности другого человека, на свободе. Свобода понималась не как нечто внешнее, а как жизнь по воле, т.е. на основе самоосуществления по органической потребности души и сердца, где запечатлен Бог. Причем внешние рамки воспринимались русским человеком как помехи для души, которая лучше знает как должно. Именно поэтому Русская идея была направлена не на созидание правовых форм общественной жизни, а на воспитание души в соответствии с евангельскими заповедями, на ее пробуждение в Боге, который есть Истина, Путь и Жизнь. Стержень Русской идеи – идеал царства Правды и Справедливости, Любви и Добра – СВЯТАЯ РУСЬ. Именно по этому идеалу и должна была строиться и реальная историческая Россия, давая пример всему человечеству жизни по евангельским заповедям, по совести.

Таков был социальный идеал, которому с той или иной степенью полноты следовали на Руси вплоть до Петра Великого, создавшего пропасть между идеалом и реальностью. При Петре I, как отмечалось, о «Святой Руси» правящая элита забыла, а народную жизнь попытались регламентировать на манер немецких бюрократий (четко определяя какой кафтан носить, где и какие пуговицы пришивать, какого размера и какими нитками и т.п.), Православная Церковь – хранительница Русской идеи, была низведена до уровня одного из государственных министерств, а державная мощь России стала рассматриваться не как средство, а как самоцель. Несмотря на все это, а также на то, что века крепостного рабства деформировали душу народа, идея Святой Руси в народе долго еще жила (даже в советское время идея коммунизма являла собой нечто напоминающее идею Святой Руси, лишенной, правда, святости, Бога).

Идеал Святой Руси так и не был с достаточной полнотой реализован в жизни России, хотя и оказал на нее огромное по-

ложительное воздействие. Причиной недоволенности Русской идеи была специфика русского национального характера (прежде всего), а не какие-то внешние причины. Русский характер, т.е. установка на определенный тип поведения в определенных ситуациях, базируется на чрезвычайно противоречивой системе ценностей. Русского человека отличают такие черты характера, как доброта, милосердие, даровитость, свободолюбие и многие другие, однако эти положительные черты не исчерпывают характера и, более того, сочетаются со многими негативными чертами: ленью, завистью, жестокостью (особенно к «своим»), пассивностью, рабской покорностью, нигилизмом и т.п. Роль своеобразного камертона, настраивающего национальный характер на Добро, традиционно играла Русская идея, отказ от которой означал все большее преобладание именно негативных черт в национальном характере и распад народа как органичного целого. Таким образом, сегодня русский народ закономерно переживает духовный кризис, обусловленный утратой высшей идеи, дающей смысл существованию и народа, и его государства.

Россия находится в очередной раз на перепутье, в ситуации значимого исторического и экзистенциального выбора – стать частью западной цивилизации – «европейцами» или остаться «русскими». Этим обстоятельством обусловлены и предложения принять в качестве национальной идеологии требование резкого повышения «такого системного параметра, как качество жизни русского народа»¹. А всеми уважаемый академик Н.Н. Моисеев в свое время даже сказал: «Честно говоря, я не понимаю, что означает «у каждого народа есть своя идея» ...она у всех одна – обеспечить стабильность, возможность развития своего народа»². Хотя стабильность и высокое качество жизни (здесь, правда, еще необходимо было бы уточнить, каков характер стабильности и каков критерий оценки качества жизни) народа, безусловно, вещь важная, однако это нечто сопутствующее правильно выбранной цели и адекватным усилиям по ее достижению, а вовсе не самоцель, по крайней мере, для человека. Вспомним, что еще В. Шекспир писал в «Гамлете»: «Что значит человек, когда его заветные желанья еда да сон? Животное, и все».

Однако факт остается фактом, – могут возникнуть и часто возникают вопросы: «А не является ли, в условиях глобальной общечеловеческой цивилизации, проявлением национального экстремизма, показателем узости мышления приверженность к национальным ценностям?», «Почему россиянам необходима именно «русская» идея, а не, например, общечеловеческая?». На эти вопросы с исчерпывающей полнотой и точностью ответил в свое время В.С. Соловьев. Он, которого чрезвычайно трудно заподозрить в национализме, подчеркивал: «Жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»³. Действительно, у разных народов разные функции во «вселенской жизни» человечества, потому и попытки навязать всем народам одну единую функцию абсурдны, более того, они чреваты торжеством культурной энтропии.

В современных условиях из среды так называемой «творческой интеллигенции» часто раздается еще вопрос: «А почему возрождение России должно происходить на основе православных ценностей, а не каких-либо других?». Кстати, здесь иногда пытаются привлечь для аргументации и позицию В.С. Соловьева, мечтавшего об объединении христианства разных направлений⁴. Как ни странно ответ на эти вопросы дает сама жизнь, необходимо лишь освободиться от предубеждений. Обратимся к недавней советской истории. Большевики начинали свой социальный эксперимент в России как ультра левые марксисты, т.е. западники, исходящие из некоего единого общечеловеческого (т.е. западноевропейского) эталона культуры⁵. Однако сама логика событий, сопротивление того социального «материала», который, в силу инерции системных связей, пассивно, но упорно отвергал (прямо или косвенно) все абсолютно чуждое ему или преобразовывал «под себя», заставили большевиков эволюционировать в своей практике (а отчасти и теории) к почвенничеству.

И сегодня возрождение России можно и нужно искать не в заимствовании чужих (прежде всего, западных) рецептов, а в

возрождении традиционной национальной системы ценностей. Как справедливо отмечал И.А. Ильин, еще в 40-х годах XX века провидчески предсказавший сегодняшнюю ситуацию, «Россия не есть пустоеместилище, в которое можно механически, по произволу вложить все что угодно, не считаясь с законами ее духовного организма. ...Каждый народ творит то, что ему дано. Но плох тот народ, который не видит того, что дано именно ему, и потому ходит побираясь под чужими окнами. Россия имеет свои собственные духовно-исторические дары и призвана творить свою особую духовную культуру. ...Нет единой общеобязательной «западной культуры», перед которой все остальное – «темнота» или «варварство». Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. ...Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Бога и учителя себе самим»⁶.

Подчеркнем – хотя национальные традиции сегодня в значительной степени позабыты и в русских людях очень сильно подорвано чувство органической идентификации с русской культурой, однако есть основания и для некоторой надежды. Менталитет народа обладает большой устойчивостью, т.к. склад мышления и черты национального характера формируются под влиянием неповторимых особенностей природной среды, судьбы народа и подкреплены генетической селекцией (отражены в генотипе). Возрождение России, восстановление нормального строя жизни народа, возможно через обращение к традиционной для России системе доминирующих ценностей, изначально соответствующих этническому менталитету, а потому созвучных неосознанным запросам души и, как представляется, объективной необходимости. Возврат к **Русской идее** (именно **русской**, естественно, переосмысленной в соответствии с реалиями сегодняшнего дня) позволил бы не только преодолеть русскому народу духовный кризис, выйти из Смуты и возродить Россию, но и *выполнить свое всемирно-историческое предназначение, свою вселенскую функцию – осуществить всемирный культурный синтез, тем самым, открыть новые пути перед всем человечеством.* О реальности такой возможности писал в свое время немецкий историк и культуролог В. Шубарт. Он, в частности, подчеркивал: «Запад

подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям». Но прежде чем приступить к выполнению этой великой задачи, дающей смысл историческому существованию русского народа, ему необходимо вернуть душу себе самому. Начало этого процесса в бережном отношении к отечественной истории, тщательном изучении культурного наследия России, в том числе русской философии, предвосхитившей многие современные проблемы.

¹ Воронин А.Г. Доклад на парламентских слушаниях // Русская идея на языке законов России. Материалы парламентских слушаний, 15 октября 1996 г. М., 1997. С.6.

² Моисеев Н.Н. Выступление на парламентских слушаниях // Русская идея на языке законов России. Материалы парламентских слушаний, 15 октября 1996 г. М., 1997. С.12.

³ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. Л., 1991. С.42.

⁴ Здесь намеренно игнорируется тот факт, что в конце XIX века с самоидентификацией русского народа проблем не было, почему В.С. Соловьев и акцентировал внимание на общем для всех христиан, а не специфическом, да и в соловьевском творчестве никогда не было призыва к единству всех религий или к атеизму.

⁵ Здесь уместно вспомнить слова И.А. Ильина: «Нет единой общеобязательной «западной культуры», перед которой все остальное – «темнота» или «варварство». Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства».

⁶ Ильин И.А. Наши задачи. Волгоград, 1994. С.90.

В.Г. МАЛАЯ

Ивановский государственный энергетический университет

РУССКАЯ ИДЕЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Исследованию данной проблемы в творчестве В.С.Соловьева отведено одно из приоритетных мест. Она инте-

ресовала философа всю его жизнь, потому что с ее решением он связывал судьбы человечества и России. Уже в своих первых сочинениях («Кризис западной философии», «Критика отвлеченных начал», «Философские начала цельного знания» и др.) он, размышляя о причинах разделения католической и православной церквей, пришел к вопросу об отношении Востока и Запада, о роли русского народа в их объединении. В философской публицистике Соловьева 80 – 90-х годов дано особенно глубокое и всестороннее решение указанной проблемы. Анализ национальных отношений и их нравственных оснований содержится в трактате «Оправдание добра», и, наконец, в «Трех разговорах» философ подвел своеобразный итог решению национального вопроса. Неслучайно эта актуальная проблема, содержащаяся в философском наследии Соловьева, не только вызвала живой интерес у его современников, но и вызывает его сегодня в отечественной философской мысли.

Современник В.С.Соловьева Е.Н.Трубецкой одним из первых дал глубокое исследование его учения по национальному вопросу в труде «Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева». Автор обстоятельно анализирует идею философа о необходимости соединения православной и католической церквей как первой ступени осуществления всеединства в человеческих отношениях и важнейшего условия объединения Востока и Запада. Трубецким показана роль, которую предназначил Соловьев России и русскому народу в этом процессе, – через объединение церквей осуществить примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви. Но, по Трубецкому, центральной в социальной философии Соловьева является идея Богочеловечества как цели исторического процесса, подготовляющего человека духовного, то есть одухотворенного человечества¹. В связи с этим Е.Н.Трубецкой, давая критический анализ учения Соловьева о всемирной теократии как воплощении Царства Божия на земле, где через посредство России будет возможным совершенное всенародное братство, характеризует его как схему, далекую от реальной жизни. Но вместе с тем Трубецкой в своем окончательном приговоре соловьевской теории всемирной теократии отмечает в ней позитивные моменты. «Правда Соловьева заключается в том, что он

поставил полноту и цельность истинной жизни в Боге как окончательную цель для человека и человечества; ошибка философа заключается в том, что он поверил в возможность достижения этого высшего предела всякого существования в рамках здешнего, земного. В полноте своей идеал цельности жизни не может быть осуществлен не только в пределах государства, но и в пределах всего вообще греховного, несовершенного, а потому самому – становящегося мира»².

К.В.Мочульский видел заслугу философа и вершину его творчества в создании «гениального учения о Богочеловечестве, о божественности человека и о человечности Бога, о смысле мировой истории, как процесса богочеловеческого...Он начертывает план христианской политики и проповедует вселенское христианство»³. К.В.Мочульский прослеживает эволюцию взглядов Соловьева на решение национального вопроса: от надежды на благодное преобразование общества на основаниях нравственности эволюционным путем до катастрофических судеб человечества, представленных в «Повести об антихристе». Скрупулезному анализу в работе Мочульского подвергнуто учение Соловьева о положительной силе народности и вреде национализма в решении национального вопроса, ведущей о роли России в деле воссоединения церковей и примирения Востока и Запада. Ставя в заслугу Соловьеву то, что он избрал свой путь в решении национального вопроса, отличающийся от славянофилов, К.В.Мочульский делает необъективный вывод: «Соловьев был глубоко несправедлив, ставя на одну доску Хомякова и Страхова, Ив. Киреевского и Астафьева. Он осуждал все дело славянофилов на основании политики Каткова и Победоносцева и не хотел видеть громадного значения этой школы в истории русского сознания»⁴. На самом деле отношение Соловьева к ранним славянофилам никогда не было однозначно негативным, напротив, он высоко ценил их вклад в развитие отечественной философии, и в частности в решение национального вопроса.

Характеризуя идею свободной теократии, В.С.Соловьева как самую фантастическую утопию, К.В.Мочульский обвиняет философа в рафинированном национализме: «Начав призывом России к смирению и самоотречению, он кончает обещанием

ей диктатуры над всем миром. Такова ирония судьбы Соловьева: ни один эпигон славянофильства в самых дерзких своих мечтаниях не доходил до такой национальной гордыни»⁵. Эта оценка Мочульского неверна потому, что во главе свободной теократии, по Соловьеву, будет стоять вселенская церковь, руководимая папой, светская же власть в лице государства будет подчинена церковной; государство со всем его аппаратом включается в церковь под владычеством Рима. По справедливому замечанию А.Ф. Лосева, В.С.Соловьев заговорил о светской власти именно в русском обличье потому, что здесь проявился «в нем подлинный глубоко переживаемый и страстно превозносимый патриотизм. Вл. Соловьев любил Россию и не мог не считать ее величайшим достижением истории»⁶. Критикуя в истории России множество всякого рода отрицательных сторон, В.С.Соловьев далеко остается за рамками национализма.

Свою оценку учения Соловьева по национальному вопросу дал А.Ф. Лосев. Анализируя работу В.С.Соловьева «Три силы», он подметил весьма глубокую характеристику, данную философом западной цивилизации, где процветает свободная игра сил, быстрое развитие, самостоятельность. По Лосеву, Соловьев прав в том, что на Востоке господствует стихийно-фаталистическое начало ислама, что должен быть такой народ, который, осознавая свое высшее предназначение, сможет объединить Восток и Запад. А.Ф.Лосев считал заслуживающей уважения самостоятельность позиции В.С.Соловьева в решении национального вопроса, связанную с его религиозными и общеполитическими убеждениями. Особенно импонировала Лосеву идея Соловьева о необходимости христианской политики в решении национального вопроса, идея преодоления национальных и культурных различий народов Европы и славянской общности. Соловьевское учение о вселенской теократии оценивается Лосевым как чистейшая фантастика, мечта, сказка потому, что не имеет ни малейшего конкретно-исторического обоснования. Но при этом Лосев подчеркивал, что решение всех национальных вопросов с помощью теории всеобщей теократии («богоставия»), будучи мифом, содержит в себе реалистический элемент. Те три великие исторические силы, кото-

рые Соловьев привлек «для построения своего всемирно-исторического идеала, не являются чем-то смешным и непонятным и не есть просто результат фантастической утопии и сказки», ибо существуют реально⁷.

Значительный вклад в изучение соловьевской теории национального вопроса внес В.Ф.Асмус В его работах основное внимание сконцентрировано на эволюции взглядов Соловьева в отношении к славянофильству как феномену, неоднозначному и антиномичному. Так, В.Ф.Асмус отмечал противоречивое отношение В.С. Соловьева к ранним славянофилам, обозначая предмет их разногласий и те позитивные факторы, которые питали симпатии мыслителя к ним. Асмус приветствовал справедливую критику Соловьевым откровенного национализма поздних славянофилов, содержащуюся в работе «Национальный вопрос в России». В.Ф. Асмус дал исключительно высокую оценку этого труда В.С.Соловьева, который «до сих пор остается одним из самых замечательных произведений, направленных против национализма, национального шовинизма и националистической нетерпимости»⁸. Глубокое и тонкое исследование Асмусом публицистических работ Соловьева по национальному вопросу позволило ему позитивно оценить идею различия между народностью как положительной силой, имеющей высокое нравственное значение, и национализмом, сеющим раздор и вражду между народами. В заслугу В.С.Соловьеву В.Ф.Асмус поставил бескомпромиссную критику немецкого национализма, опасность которого состояла в уничтожении исторической памяти поработенного народа, то есть его культуры, по Соловьеву, «германизации народов, в искоренении в них самой народности». Отдавая должное самостоятельности позиции В.С.Соловьева в решении национального вопроса, наиболее колоритно проявившейся в его публицистике, В.Ф.Асмус писал: «Годы напряженной публицистической борьбы одновременно закалили нравственный характер Соловьева, еще более развили в нем общественную отзывчивость и породили усталость, сознание отдаленности той цели, которая казалась гораздо более близкой в начале пути. Зло, против которого так убежденно и бескорыстно сражался Соловьев, не поддавалось воздействию одной лишь философской

и религиозно-моральной проповеди. Чем более сильные удары наносила ему негодующая и уверенная в своей правоте мысль, тем более очевидной и вызывающей становилась его физическая сила, его власть над действительной жизнью общества»⁹.

С точки зрения С.С.Аверинцева, В.С. Соловьев проявил себя честным, пламенным искателем правды в решении национального вопроса. Он «умными очами» прозревал ее в действительной жизни: этот мистик, утопист, «рыцарь монах» (так называл его Блок) был неожиданно чутким к практическим проблемам. Мало кто видел в ту пору яснее его масштаб национального вопроса – судьбы русского народа связаны узлом истории с судьбами других народов, и, если христианин не находит способа взглянуть на дело по-христиански, его христианство не действительно»¹⁰.

В монографии «Запад, Восток и Россия, вышедший в свет в 1994 году, ее автору – профессору В.В.Сербиненко, удалось разъяснить, как Владимир Соловьев, мечтая о вселенской гармонии, в реальном и противоречивом духовном опыте человечества искал и находил начала единства и целостности, как упорно и последовательно он вел борьбу со всем тем, в чем видел источник раздора и вражды»¹¹. Особенно интересна та часть работы, в которой автор детально и аргументированно обосновал духовное родство и взаимовлияние Соловьева и Достоевского, единство их взглядов на национальный вопрос.

Центральная идея всеединства философии В.С.Соловьева, главной целью которой было его бережное отношение к культуре, желание сохранить все ею добытое, стремление оправдать и приумножить все приобретенное ею, использована им в решении национального вопроса в качестве методологии. В своей социальной философии Соловьев глубоко и всесторонне исследует национальный вопрос в связи с нравственностью, религией, политикой, наукой. В методологии всеединства, использованной Соловьевым в решении национального вопроса, отчетливо прослеживаются два аспекта: мистический и рациональный. Мистический элемент методологии всеединства заключается в стремлении философа в решении национального вопроса совместить строгий библейско-евангельский монотеизм с элементами разнообразных культур

Запада и Востока (платонизм, патристика, схоластика, каббалистика, веданта, философия Нового Времени), а также в оправдании идеи безусловного примата христианского начала в бытии народностей, наций. Глубоко изучив и в совершенстве постигнув вопросы истории церкви и христианской догматики, Соловьев-мистик создает учение о Богочеловечестве, способном в обществе свободной теократии преодолеть все национальные разногласия и прийти к всеобщей солидарности и миру. Примечательно, что духовное обновление и воссоединение народов Востока и Запада философ мыслил через единение католической и православной церкви. «Соловьев был мистиком, подчинившим дело политического преобразования общества несбыточной мечте о его религиозном переустройстве и обновлении»¹². Другой, противоположный мистическому, рациональный аспект методологии всеединства по национальному вопросу реализован философом в определении принципов и задач национальной политики, ее основной сути, в критике политики русской церкви и государства, а также в неприятии всякого рода национализма, шовинизма, в попытке обосновать роль России в объединении Востока и Запада.

Несомненная заслуга Соловьева и современное значение его теории национального вопроса состоит в определении им основных принципов и задач международной и внутригосударственной национальной политики, которые и составляют ее суть. Так, В.С.Соловьев утверждал, что основу национальных отношений должна составлять нравственность, ее нормы и ценности, ибо без них человечество рискует трансформироваться не в Богочеловечество, а в зверечеловечество. Духовно-нравственное содержание должно наполнять жизнь личностей и народов, реально творящих историю. Отсутствие нравственных оснований в национальной политике детерминирует дезинтеграционные процессы в обществе, вызывающие конфликты и войны. По Соловьеву, только посредством понимания нравственного смысла обществом ценностей и ориентиров исторического развития можно ответить на вопрос, переживает ли оно и личность прогресс или упадок. Эти критерии Соловьев прилагал в своей философии к национальной политике любого народа и каждой страны. Он настойчиво проводил идею связи

философии с жизнью: в реальных национальных отношениях должна господствовать философия ненасилия, толерантного отношения государств и народов друг к другу. «Здравая политика есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Поэтому руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность»¹³. В целях глубокого, детального и всестороннего исследования национального вопроса Соловьев вводит систему нравственно-философских категорий, которые фиксируют различные аспекты национальных отношений и их основные принципы: это культурное призвание народа, нравственные обязанности и нравственный интерес народа, совесть народа, народность, национализм, истинный патриотизм, лжепатриотизм.

Так, философ разъясняет, что каждый народ имеет культурное призвание. Под культурным призванием он имел в виду то предназначение, которое имеет каждый народ в истории человечества. Культурное призвание – это исторический смысл, во имя которого существует конкретная нация. Речь идет здесь не о материальных возможностях народа, а об идеальной цели, к которой он стремится. Говоря о культурном признании народа как о смыслоисторической цели, философ отмечал, что понимание ее неодинаково у разных народов. Одни народы (англичане, французы, немцы и др.) видели свое культурное призвание в духовном и экономическом порабощении завоеванных народов. Такое понимание культурного признания, по Соловьеву, не есть свидетельство культурного превосходства завоевателей, напротив, подобное культурное призвание бесплодно и недостойно для нации. «Идея культурного призвания может быть самостоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение»¹⁴. Философ разъяснял, что у народа есть нравственный интерес, то есть та реальная причина, которая побуждает его к социальным действиям, определяя их мотивы. В народном интересе сконцентрировано нравственное основание национальной политики: интерес есть «всесильный волшебник», направляющий ее, заранее задающий ее результат как некий «остаток» деяний

народа на исторической арене. Следовательно, нравственный интерес народа есть движущая сила, побуждающая его к духовному обогащению других народов, к их освобождению. По Соловьеву, нравственный интерес народа предполагает появление у него нравственной обязанности по отношению к другим народностям и ко всему человечеству. Принцип нравственной обязанности в национальных отношениях проявляется в свободном взаимообмене достижениями национальных культур, в культурном служении народа, когда его духовные приобретения «действительно идут на пользу всем другим и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике... есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренне состоятельный»¹⁵. Понятие нравственного интереса народа философ связывает с категорией совести: когда у народа есть нравственный интерес и обязанность, тогда у него есть и совесть. Совесть народа – это его способность определять для себя нравственные обязанности, требовать от себя их исполнения, осуществлять самооценку совершаемых действий. Совесть есть одно из выражений нравственного самосознания народа, потому именно она должна составлять нравственный и притом необходимый компонент международных отношений. Главным образом, голосом совести должен руководствоваться народ в решении великих жизненных вопросов, в которых «...дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая». Исполняя свою нравственную обязанность, народ послужит общему, вселенскому делу, «ибо в этом общем деле каждый исторический народ по своему особому характеру и месту в истории имеет свое особое служение», которое навязывается народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. «И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявление национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное...»¹⁶. Каждый народ обязан нести ответственность перед человечеством за национальную политику, руководствуясь голосом совести.

По Соловьеву, понимание народом приоритета высших всечеловеческих интересов и служение прежде всего им, а не своекорыстным эгоистическим потребностям являются чрезвычайно важным нравственным принципом международной политики. Это требует от народа отречения от национального эгоизма, обретения широты взглядов, помогающих ему преодолеть свою природную ограниченность и выйти из своего обособления и замкнутости. «Народ должен признать себя тем, что он есть по истине, то есть лишь частью вселенского целого: он должен признать свою солидарность со всеми другими частями этого целого – солидарность в высших всечеловеческих интересах – и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам»¹⁷. Нравственная обязанность народа в форме его служения высшим общечеловеческим интересам, исключая соперничество и борьбу народов, не исключает ни национального интереса, ни истинного призвания каждого народа, а, напротив, предполагает и то и другое. «Народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и всеобщим идеальным благам»¹⁸. Их приобретения действительно шли на пользу всем другим. Величие таких народов, как, например, итальянцев с их ренессансной культурой, русских с Петром I и Пушкиным; немцев с их философией и поэзией Гете; англичан с их научными достижениями, действительно является достоянием духовной культуры всего человечества и возвышает его.

В череде принципов нравственной национальной политики Соловьев отмечает чрезвычайную важность ее открытости, подразумевающей величайшую пользу обмена социальным опытом и культурными ценностями для раскрытия творческого потенциала народности. «Народ в своей самобытной особенности есть великая земная сила. Но, чтобы быть силой творческой, чтобы принести плод свой, народность, как и всякая земная сила, должна быть оплодотворена извне, и для этого она должна быть открыта таким воздействиям. Если же народная сила затворяется от внешних воздействий и обращается на саму себя, то она неизбежно остается бесплодной. Национальное самосознание есть великое дело; но когда самосознание народа

переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец для него есть самоуничтожение»¹⁹. Чем больше благотворных влияний извне впитывает в себя народ, тем сильнее и плодотворнее будет его творческий потенциал. Только открытое участие страны в мировом цивилизационном процессе является прочным залогом ее успешного прогрессивного развития и полной реализации ее самобытной национальной культуры.

В.С.Соловьев как религиозный философ был убежден в том, что действенная национальная политика может быть только христианской. В своих многочисленных трудах, посвященных национальному вопросу, он обозначил основные принципы христианской политики. По Соловьеву, в основу национальной политики необходимо положить принцип, составляющий сущность христианства: «любовь к Богу больше, чем к себе, и любовь к ближнему как к себе». Понимание смысла этого принципа изложено философом в его трактате «Оправдание добра». Высшей христианский идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей и эта связь сделалась уже нравственной, внутренней, а не физической только, то логический вывод отсюда таков: «мы должны любить все народности, как свою собственную»²⁰. Любовь становится «основой и мерилем» положительного отношения ко всем другим народностям. И когда любовь станет основополагающим фактором национальных отношений, «нравственным законом» – «правилом», то национальные различия, сохраняясь, должны усилиться, но при этом станут более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества. Христианская любовь, как и человеческая любовь вообще, требует духовных усилий, интеллектуального и нравственного труда, имеющих следствием понимание достоинств культуры другой народности, видение совершенств ее уникальности и общечеловеческих моментов, которые объединяют народы духовно, усиливают их человеческое родство. Только после этого другие народности начинают нам нравиться. Далее философ разъясняет, что требование любить другие народности, как свою собственную, не означает

психологической одинаковости чувства, а только этическое равенство волевого отношения. Христианское понятие утверждает, что спасение души народа зависит от деятельной любви ко всем другим народностям, ибо все люди в них есть наши ближние. Действительная любовь ко всем требует, чтобы мы делали всем добро, то есть работали для общего блага всего человечества как целого. Из любви к другому народу вытекает такой принцип христианской политики, как доброжелательность: «хотение» истинного блага всем другим народам, как своему собственному, это «любовь благоволения». В представлении Соловьева принцип доброжелательности в национальных отношениях не пустой звук: он предполагает воплощение в жизнь – помощь страдающим, терпящим бедствие народам. Разумеется, эта «любовь одобрения», доброжелательности, по Соловьеву, не тождественна той, которую мы чувствуем к своему народу: за своим народом остается неизменное первенство. Государство в деле национальных отношений должно придерживаться христианского вероучения и всемерно способствовать действительному осуществлению христианских принципов, «начиная непременно с основного безусловно обязательного принципа справедливости, ибо без него ничто высшее недостижимо и неисполнимо»²¹. Суть принципа справедливости в национальной политике такова: не делай другим народам того, что не желаешь собственному: «закон справедливости безусловно обязателен – всегда, везде и во всем. Поэтому он только один и может быть нравственным руководством для государства...»²². Философ настаивал, чтобы государство приоритетной нормой своей национальной политики считало христианский и общечеловеческий принцип справедливости, на основе которого утверждается национальная свобода для всех народностей в равной мере, именно в той, которую каждый народ может желать для себя совместно со всеми. Принцип справедливости в национальной политике предполагает поиск правды, стремление государства «ведать правду» и, следовательно, в соответствии с этим разрешать противоречия национального характера.

И, наконец, поступательное развитие каждого народа, любой нации невозможно без самоотречения, под которым Со-

ловьев подразумевал преодоление национальной гордыни, высокомерия и самодостаточности народности. Основу самоотречения составляет сознание народа, обращенное на самого себя, самосознание нации, предполагающее самоанализ, результатом которого должна быть самооценка как самоосуждение, покаяние и желание внутренних перемен²³. Первым, самым важным шагом на этом пути является кардинальное изменение отношения с другими народам: признание их равноправными членами человечества и притом определившими в чем-то свою народность. Национальная политика государства, учитывающая христианский принцип самоотречения, есть путь христианского универсализма как преодоления замкнутости, обособления, признания себя составной частью единого человечества, осмысление его истинных интересов и приобщение его к всемирно-исторической судьбе. Итак, самоотречение как нравственный подвиг всегда есть проявление духовной силы народа, оно не есть отречение от национальности или народности, а есть отречение народа от своего национального эгоизма, т.е. национализма.

Христианское начало, пронизывая национальные отношения в сфере общечеловеческих дел: экономике, политике, науке, искусстве, способствует объединению людей, которые без него разъединены.

Антиподом христианской политики решения национального вопроса В.С.Соловьев считал политику национального эгоизма, которую категорически отвергал и потому бескомпромиссно критиковал. В соловьевской теории национального вопроса понятие «национальный эгоизм» и категория «национализм» синонимальны. Философ дал четкую характеристику принципов национализма, который ставит служение своей народности как высшую цель: содержание национального чувства проявляется в форме беспредельного самомнения, самодовольства, тупого презрения и слепой вражды к чужому; для него дорого не хорошее, а свое, хотя бы и худое. В идеологии национализма историческая рознь выдвигается в качестве идеала, национальная обособленность возводится в принцип; каждый народ смотрит на другие как на вечных врагов и соперников; здесь национальное чувство является только в образе нацио-

нального эгоизма²⁴. Если видеть интерес народа лишь в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей его важности он не должен составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния. Всем известно, как ради заботы о своих национальных интересах англичане морили голодом ирландцев, давили индусов, насильно отравляли опиумом китайцев, грабили Египет. По Соловьеву, такая международная политика бесчеловечна и бесстыдна: «Если бы возможен был только такой патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианскою совестью... что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие международного людоедства»²⁵. Бессовестность политики национального эгоизма усугубляется фарисейским утверждением о ее великом благодеянии, будто бы заключающемся в приобщении «низших рас» к высшей цивилизации. Не менее резкой критике философ подверг немецкий национализм, который видел свое призвание в подавлении духа завоеванного народа, в его германизации. Национализм как феномен, однозначно опасный для развития общества, получает негативную оценку философа: «Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которая раздирает человечество»²⁶. Эта мысль Соловьева исключительно современна: она адекватно отражает суть внешней политики США, которая вопреки требованиям общественного мнения, протестующего против развязывания войны в Ираке, под видом борьбы с терроризмом и требования разоружения этой страны, упорно готовится развязать войну там. На самом деле США в отношении Ирака осуществляет политику национального эгоизма, ибо ее истинная цель – захват иракской нефти, то есть откровенное преследование материальной выгоды путем грабежа иракцев. По Соловьеву, политика международного разбоя ведет к моральной деградации народ страны, реализующей ее.

В.С.Соловьев проводил резкую грань между национализмом и народностью. Философ разъяснял, что есть великая

разница «между народностью, как положительной силой в живых членах единого человечества, и национализмом, как началом отделения частей от целого – началом, отрицающим человечество и губящим самую народность. Только понимая и принимая это различие, можно выйти из темной и удушливой сферы национального самодовольства на открытый и светлый путь национального самосознания»²⁷. Философ в нескольких произведениях, посвященных национальному вопросу, дает характеристику народности. Народность в истинном значении этого понятия есть «положительная сила, и всякий народ имеет право на независимое (от других народов) существование и на свободное развитие своих национальных особенностей»²⁸. В понимании В.С.Соловьева, народность – это самый важный фактор природного – человеческой жизни и развития национального самосознания. Действительно, народности присущ акт самосознания, проявляющийся либо в форме самовосхваления, либо в виде самоосуждения. История доказала, что критическое отношение к своему отечеству, а не его упоительное превознесение является той позитивной силой, которая дает импульс развитию самосознания нации: так, сатирические произведения А.С. Грибоедова и Н.В.Гоголя гораздо более способствовали пробуждению национального сознания в русском обществе, чем хвалебные драмы Кукольника.

Понятая в смысле политической справедливости, во имя которой и освобождаются слабые и угнетенные народности, она имеет, как разъяснил Соловьев, высокое нравственное значение и заслуживает всякого уважения и симпатии. Именно в рамках народности формируется национальная культура, отличающаяся своей уникальностью от других. Следовательно, только народность вносит этот бесценный вклад в мировую культуру, делая ее богатой и многоцветной.

Но вместе с тем лишь в недрах народности вызревает сознание причастности ее к общечеловеческому миру, понимание родства с другими народами и, следовательно, желание сотрудничества, солидарности с ними. Народность обеспечивает расцвет и развитие государства, стратегию мира, спокойствия. Народность, или национальность, есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для осо-

бого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества, «... но когда в недрах народности возникают силы, противопоставляющие себя целому, стремящиеся выделиться и обособиться от него, тогда «положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма»²⁹. Преследование и умерщвление Христа было делом не европейской народности, это было делом слепого национализма таких «патриотов», как Каиаф, точно так же политика национального эгоизма англичан и немцев не является основанием для осуждения этих народностей. Драмы Шекспира, свободные от национализма, прославили его и английскую народность. Точно так же Гете и Шопенгауэр ярко представляли собой германскую народность и лучше служили своему народу и более его прославили, нежели Менцель и другие германofilы. «Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и Лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма – насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней»³⁰. Истоки немецкого нацизма, его корни находятся в немецком национализме; нацизм вырос именно на националистической почве. Доведенный до крайности национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. «Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо сверхнародное не есть безнародное. И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее»³¹.

В связи с этим философ ставил вопрос об истинном и ложном патриотизме. В.С.Соловьев показывал, что в философии это понятие интерпретируется по-разному. Так, сторонники политики национального эгоизма, т.е. националисты, объявляют себя патриотами на том основании, что якобы выступают защитниками интересов своего государства и нации. В.С.Соловьев характеризовал политику национализма как лже-

патриотизм, ибо она духовно растлевает нацию, возбуждая в ней животные инстинкты. «Ставить выше всего исключительный интерес и значение своего народа требуют от нас во имя патриотизма. От такого патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса!»³². Ложный патриотизм поддерживает политику, в основе которой лежит своекорыстие и самолюбивый материальный расчет, политику безнравственную и бессовестную.

В.С.Соловьев разъяснял, что понятие истинного патриотизма имеет иной смысл. Истинный патриотизм старается сохранить и развить народную состоятельность и в жизни, и в мысли. И это оправдано с точки зрения всечеловеческой, ибо не может быть жизнеспособным человечество, состоящее из слабых, бесцветных народностей.

Для того чтобы патриотические заботы о народной самостоятельности были плодотворны и безупречны, следует помнить, во-первых, что народность не есть высший смысл и окончательная цель истории, а лишь ближайшая цель, и во-вторых, что эта ближайшая цель может быть достигнута не путем возбуждения национального эгоизма и самомнения, а посредством пробуждения национального самосознания, то есть познания себя «как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия». Когда народ занят самим собою, самолюбованием, самоугождением, самопоклонением, тогда он теряет силу своего духа, ибо она обращена лишь на себя и ее не хватает на свершение общечеловеческих дел. Истинный патриотизм, реализуя интересы своего народа, свободен для всемирных подвигов: он требует не только национального самопожертвования, но и предостережения от заблуждений национализма. Истинный патриотизм предполагает веру в свой народ: веру, связанную с бесстрашием за то, что освоение положительного опыта чужих народов не уничтожит национальную самобытность своего. Далее, истинный патриотизм требует, чтобы мы любили свой народ, сочувствовали действительным его потребностям, действительным бедствиям и практически способствовали его избавлению от них. Масштабное решение Соловьевым национального вопроса реализовано в исследовании им отношений

«Восток – Запад». На волне общественного и национального подъема, охватившего Россию в начале войны 1877 – 1878 годов, философ создает труд «Три силы». Здесь он утверждает, что мировая история в процессе эволюции породила две силы: первая – мусульманский Восток, где господствует тотальная власть религиозного начала: «один господин и мертвая масса рабов». Вторая сила – западная цивилизация, основа которой – всеобщий эгоизм и анархия. Если мусульманский Восток, уничтожая человека, утверждает только бесчеловечного Бога, то западная цивилизация стремится к утверждению безбожного человека. Внутренней целостности и жизни нет у обеих этих сил, и потому они ее не могут дать и человечеству. По Соловьеву, на арене всемирной истории выступит третья сила, которая должна дать человеческому развитию его безусловное содержание: она оживит мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом. Это новая сила может быть только откровением высшего божественного мира, и тот народ, через который эта сила проявится, должен быть только посредником между человечеством и тем миром как свободное сознательное орудие последнего. Он призван сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разобщенному человечеству через соединение его с вечным, божественным началом. Особенностью народа, носителя божественной силы, является свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими интересами, религиозная вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. «А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»³³. Залогом примирения противоречий между Востоком и западом и великого исторического признания России в нем является «призвание религиозное» – коренящийся в душе русского народа религиозный идеал, соединенный с практическим умом и историческим смыслом, идеал всечеловеческого братства: «Святая Русь требует святого дела». Для В.С.Соловьева в призыве к вселенскому единству, которому верен русский народ, заключается высший смысл русской идеи. Историческое призвание России заключается в нравственном примирении раздираемых враждой народов Востока и Запада. Как религи-

озный философ, В.С.Соловьев был убежден, что первым и важнейшим шагом в решении национального вопроса должно стать воссоединение православной и католической церковей в единую вселенскую христианскую Церковь. Нет более святого дела, чем объединение церковей, духовного примирения Востока и Запада в богочеловеческом единстве всемирной церкви. Это и есть новое слово, которое Россия должна провозгласить миру, если она не хочет лживо называться «святой Русью». Постигнув вероучение христианства, философ пришел к выводу, что среди положений православной и католической веры нет принципиальных различий, которые бы их разделяли. Имеющее место разделение между православием и католичеством основано на частных, поместных особенностях культа и потому не является непреодолимым препятствием к их единству. Отказавшись от эгоизма и самомнения, русская православная церковь должна первой сделать шаг к примирению с католической верой, признать власть католического первосвященника, потому что папизм имеет громадный опыт объединения различных народностей в Христовой вере. «Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской Богочеловеческой культуры»³⁴. Единая национальная культура рассматривается им как средство решения национального вопроса. Философ утверждал, что от воссоединения церковей зависят судьбы России, славянского мира и всего человечества.

По Соловьеву, главная задача христианской религии – это объединение всего мира в одно живое тело, в совершенный организм для созидания Царствия Божия на земле. Эта смыслоисторическая цель может быть реализована лишь объединенными усилиями народов Востока и Запада под духовным водительством единой христианской Церкви. «Только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения»³⁵. Но в 80 –е годы XIX века достижение этой цели было проблематично, потому что в условиях обострившихся противоречий между странами Западной Европы их правительства проводили политику международного разбоя. В этой ситуации все надежды на соединение церковей философ связывал с Россией, способной со-

вершить нравственный подвиг во имя общечеловеческих интересов, дать человечеству образец подлинно христианской политики. Опору своего оптимизма Соловьев находил в русской истории, содержащей факты самоотречения русского народа, преодоления им национального снобизма, аргументы открытости к позитивному чужому опыту, обретениям других народов. Так становлению русской государственности способствовали приглашенные русинами варяжские князья – Рюрик и его братья, точно так же и патриотический подвиг Петра I имел целью приобщение россиян к европейскому просвещению. К чести ее народа эти плоды иноземного опыта не лишили Россию духовной самобытности, а дали ей возможность проявиться во всей полноте. Плодами национального самоотречения нашей народности стали сильное государство, без которого мы не существовали бы как самостоятельный народ, и, разумеется, наша мощная культура и просвещение, начиная от Кантемира и Ломоносова, через Жуковского, Пушкина, Гоголя, до Тургенева, Достоевского и Толстого, западников и славянофилов. Более того эти плоды самобытной культуры позволили русскому народу осмыслить общечеловеческие начала культуры других народов, присоединили его к «семье» западноевропейской. Вот и теперь, как тогда, утверждал философ, Россия должна совершить нравственный подвиг самоотречения, взяв в свои руки инициативу примирения Востока и Запада через воссоединение православия и католичества, и тем самым показать человечеству возможность мирного сосуществования народов на основе братства и солидарности. «Мы должны понимать, что мы, как народ, спасены от гибели не национальным эгоизмом и самонимением, а национальным самоотречением»³⁶. Идеалист и религиозный философ, Соловьев был глубоко убежден, что воссоединение православной и католической церковью будет основанием согласия народов Востока и Запада во всех других сферах жизни. «В силу национального чувства, во имя народного блага нам приходится думать о высшем всечеловеческом благе, о том благе, которое наша церковь понимает в своей литургии, когда молится, – «о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церковей и о соединении всех»³⁷.

Причину отсталости России Соловьев справедливо связывал с антизападной политикой царского правительства, проводимой на протяжении двух столетий. Исторически возникшее отчуждение между Россией и Западом может и должно быть преодолено ради торжества мира и согласия между народами. Он заявлял, что пока Россия и православная церковь будут оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, они не увидят обильной жатвы на своей ниве. Для воссоединения церкви и народов Востока и Запада необходимо справедливое, беспристрастное, всестороннее обсуждение дела ... мирное настроение, дружелюбное расположение воли и мысли, стремление услышать и понять друг друга. Соединение Востока и Запада и воссоединение церквей послужат оживлению и возвышению русской церкви, одухотворению жизни гражданской и народной – действительному проявлению святой Руси. Для этого воссоединения необходимо приложение к делу лучших свойств русской народности: истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего – духовного смирения.³⁸ У России и Европы – двух христианских цивилизаций – общая судьба, и потому у русского народа есть лишь один путь, общий с народами Европы, разумеется, предполагающий сохранение национальных русских традиций и особенностей. «Только при самом тесном внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления»³⁹. В предисловии ко второму изданию своей работы «Национальный вопрос в России» философ назвал пустой претензией рассуждения славянофилов об особом пути развития России. Сомнительной в связи с этим является мысль Тютчева: « Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить, / У ней особенная стать, / В Россию можно только верить»⁴⁰. Реализацию идеи воссоединения церквей, Востока и Запада философ связывал прежде всего с единением «славянского мира». В этом процессе, по Соловьеву, наиважнейшую роль должна сыграть христианская политика России в Польше. «Польский (или католический) вопрос» Соловьев считал исключительно важным для судеб не только России, но и для славян в целом, а также и для народов Запада. История связала русский народ «с

братским по крови, но враждебным по духу» польским народом, передовая часть которого ненавидит и проклинает Россию. Русский народ, как христианский по евангельской заповеди, обязан отвечать на вражду поляков примирением: Россия должна делать добро польскому народу. Оценивая неоднозначную национальную политику России в Польше, Соловьев признавал в ней и христианские начала: Россия сохранила Польшу от онемечения; эмансипацией крестьян она освободила Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, которые привели бы польскую народность и ее культуру к окончательной и неминуемой гибели. И, наконец, несмотря на несправедливость и «неразумие» некоторых мер, «русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, которого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством»⁴¹. Основная причина вражды поляков к России коренится в духовном факторе, который сильнее крови. "По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру»⁴². Вражда Польши к России, таким образом, есть выражение векового спора Запада и Востока. Возможность примирения Польши и России философ видел в единении религиозном: на религиозной почве. И инициатива этого примирения должна исходить от России, которая обязана показать, что она не только представительница Востока, но и действительно третий Рим, не исключаящий первый, а примиряющий собою обоих. Примирившись на религиозной основе, Россия и Польша обретут мир и согласие. А это очень важно: по Соловьеву, Польша есть ворота, через которые Россия сможет реально осуществить свою миротворческую христианскую миссию на Западе. Без подвига самоотречения Россия не сможет стать центром единения славян, что составляет ближайшую цель ее христианской политики. Примирение России и Польши Соловьев рассматривал в качестве шага к объединению славян – к «всеславянству», которое мыслилось как начало мирского осуществления всеединства. Здесь имелось в виду не только культурно-духовное, но и политическое единение славян. Философ любил Польшу, ее национальную культуру, восхищаясь поэзи-

ей А. Мицкевича, которого ставил рядом с Пушкиным. Он резко осуждал антипольские проявления в национальной политике русского правительства. Оценивая попытки русификации Польши как явное отступление от принципов христианской политики, В.С.Соловьев писал: «Обрусить Польшу – значит убить нацию, имеющую весьма развитое самосознание, имевшую славную историю и опередившую нас в своей интеллектуальной культуре, нацию, которая и теперь еще не уступает нам в научной и литературной деятельности»⁴³. Он ратовал за предоставление Польше самой широкой автономии. С другой стороны, В.С.Соловьев резко порицал выступления польских националистов, притязающих на Киев, Смоленск и Тамбов. Все эти галлюцинации польских националистов философ считал патологическим явлением. «Если ценою мира с поляками должно быть порабощение шляхте миллионов крестьян, то к таковому миру не обязывает нас христианская политика; ради мира можно приносить в жертву материальные выгоды, но не души и тела человеческие»⁴⁴. За свою особую позицию в решении национального вопроса В.С.Соловьев некоторыми соотечественниками, в частности К.Н.Мочульским, обвинялся в национализме. Но разъясняя свою позицию, он категорически размежевался с национализмом в понимании русской идеи. В своем письме в редакцию одного из польских журналов он отмечал: «Все то, что я сказал о великой миссии моей родины, – не прорицание, но проповедь. Российская империя... исполнит свой долг,... введя христианский принцип в свою внутреннюю и внешнюю политику. И лишь в этом случае она сможет стать во главе остальных европейских народов в деле решения социальных проблем христианства – решения более легкого и более полного, нежели то, которого мог бы достичь Запад, представленный самому себе... Речь у меня – не об избранном народе и о не привилегированном народе, но о народе, который силою своего исторического положения имеет и свои исторические обязанности... Я ничего не могу изменить в тех исторических обстоятельствах, которые определяют обязанности России по отношению к христианскому человечеству, и мои патриотические чувства вдохновляются лишь желанием видеть свою страну хорошо исполнившей свой долг»⁴⁵.

В отличие от В.С.Соловьева, чьей философии был совершенно чужд национализм, идеология славянофилов явилась одной из форм русского национализма, что стало причиной острой и длительной полемики философа с ними. Следует отметить, что отношение В.С.Соловьева к славянофилам не было однозначным. С развитием учения о воссоединении православной и католической церковью в Соловьеве нарастало отрицательное отношение к учению ранних славянофилов (А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, К.С.Аксаков и др.) о безусловном превосходстве православной церкви над западной католической. Сам он отчетливо видел недостатки православной церкви: ее подчинение государству, резкое расхождение ее идеалов с реальной жизнью. Он не воспринимал некритическое, высокомерное восхваление «первыми» славянофилами Востока в сравнении с Западом. В учении «первых» славянофилов он категорически не принимал их неисполнимое требование вернуть жизнь России к старому, давно пережитому, что создавало угрозу увеличить дистанцию отставания России от Запада. Ему как стороннику методологии всеединства в учении «первых» славянофилов оказалась чуждой идея исторической исключительности русского народа и особого пути России, отличного от Запада. Именно в этих положениях «первых» славянофилов он «умными очами» прозрел корни национализма. Но полемизируя с ними о судьбах России, Соловьев высоко ценил заслуги «первых» славянофилов перед русской культурой. Так, сам философ искал ответы на те вопросы, которые были поставлены в учении ранних славянофилов. Он с пиететом относился к старшим славянофилам за то, что они были людьми европейского образования и европейской культуры. Философское осмысление духовного опыта Запада привело их и самого Соловьева к выводу о кризисе западной духовной культуры. И потому в своей диссертации «Кризис западной культуры» философ, критикуя рационализм европейской философской мысли, подметил правильную его критику в некоторых статьях А.С.Хомякова и И.В.Киреевского. Сходство старших славянофилов и Соловьева наглядно проявилось в том, что в их философии преобладали критерии нравственные. В работе «Новая защита старого славянофильства» (ответ

Д.Ф.Самарину) В.С.Соловьев, критикуя позиции ранних славянофилов, дает положительную оценку отдельных идей их философии. Отвечая Д.Ф.Самарину, несогласавшемуся с критикой поздних славянофилов, Соловьев процитировал место из своей работы, опубликованной в «Вестнике Европы» в ноябре 1889 года, где он выразил свое позитивное отношение к «первым» славянофилам. Философу импонировала в их учении «правдивая и бескорыстная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России, – вот положительная истинно патриотическая сторона славянофильства»⁴⁶. Ранние славянофилы, по Соловьеву, были истинными патриотами еще и потому, что, обличая болезни русской жизни и требуя их исцеления, они приняли самое деятельное участие в их устранении, чем доказали на деле свой истинный патриотизм. Философ исключительно высоко оценил гражданскую позицию Ю.Ф.Самарина, И.С.Аксакова, А.И.Кошелева, участвовавших в подготовке и проведении реформ 1861 года, а также выступивших в защиту религиозных и гражданских свобод в России. И тем не менее он считал ранних славянофилов ответственными за появление в России идеологии национализма, что и стало причиной размежевания Соловьева с ними.

Идейная эволюция славянофильства усиливала разногласия Соловьева с ним. Поздние славянофилы превозносили православие, самодержавие и народность. Православие они считали признаком народности. Поклонение народным началам было сведено к национализму, то есть к воинствующему и агрессивному учению, выводящему высшее предназначение и особые преимущества русского народа из факта колоссальной мощи русского государства. Восхваление государства вылилось в угодливое отношение к царскому режиму Александра III. В.С.Соловьев не остался равнодушным наблюдателем трансформации взглядов славянофилов, став бескомпромиссным критиком позднего славянофильства. Философ квалифицировал их учение как лжепатриотизм, так как они боялись чужих сил и движений. Истинный патриотизм, напротив, пользуется ими, «усваивает их». В работах В.С.Соловьева дана аргументиро-

ванная критика схемы «культурно-исторических типов» Н.Я.Данилевского, представленной в его книге «Россия и Европа». Идеолог позднего славянофильства, Н.Я.Данилевский, заимствовав некоторые идеи второстепенного историка Рюккерта, развил, опираясь на аналогии зоологической классификации, теорию особого исторического назначения России, выведенного из особенностей «культурно-исторического типа», к которому, в отличие от народов Западной Европы, будто бы принадлежит русский народ. Критика Н.Я.Данилевского В.С.Соловьевым вызвала ответные статьи Н.Н.Страхова и других славянофилов: завязалась полемика, итогом которой стал труд философа «Национальный вопрос в России». Подлинная любовь Соловьева к России, ее народу, забота об их будущем вызывали у него страстное неприятие национализма во всех его формах. Усиленное возбуждение племенной и религиозной вражды «в корне развращает общество и может привести к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманитарных идей и при слабости юридического начала нашей жизни. Вот почему уже из одного чувства национального самосохранения следовало бы решительно осудить антисемитическое движение не только как безнравственное по существу, но и как крайне опасное для будущности России»⁴⁷.С крайней неприязнью относился философ к «националистической китайщине», выражающейся в национальном самодовольстве и самопоклонении, в спеси и снобизме по отношению к культурным движениям других народов.

По Соловьеву, нравственное и христианское разрешение национального вопроса будет реально в обществе всемирной теократии, которое станет следствием воссоединения православной и католической церковью, единения духовной культуры Востока и Запада. В этом обществе, исцелившись от раздоров и зла, человечество обретет всеединство и превратится в Богочеловечество. В учении о Богочеловечестве и всемирной теократии проявилось стремление Соловьева привести человека и всю историю к одному благополучному завершению»⁴⁸.Начертанный Соловьевым план христианской политики и проповедь вселенского христианства были подчинены доказательству того, что человечество в процессе духовно-

нравственного самосовершенствования трансформируется в Богочеловечество, что человеческая история имеет свой смысл, воплощением которого явится всемирная теократия, царство Божие в земном его осуществлении. «Веру в скорое наступление Царства Божия пронес Соловьев через свою жизнь. Она была его подвигом и его крестом»⁴⁹. Размышляя о предназначении русского народа и смысле его истории, В.С.Соловьев пришел к выводу о том, что православие трудно считать наиболее сильной их особенностью. Претерпев сокрушительный раскол в XVII веке, оно так и не смогло восстановить своих рядов. Начиная с XVIII века православная церковь так и пребывает в подчинении у государства. По мнению философа, величайшим историческим обретением русского народа является сильная государственная организация, созданная им в процессе постоянной борьбы с набегами и вторжениями многочисленных завоевателей. Не православная церковь, а русское государство представляет собой тот мощный социальный базис, на который может опереться будущее устройство мира. Церковь, которая должна выступить в союзе с российским государством, – это западноевропейский католицизм. Его преимущество над православием заключается в опыте многовекового сотрудничества с государством при сохранении своей автономии. В проекте Соловьева русская империя и католическая церковь предназначались для руководства всемирным процессом единения человечества, собирания его в общество всемирной теократии и управления ею. Россия, объединившись с Европой, поможет всем народам мира путем напряженных духовно-нравственных исканий установить необходимые для выживания и совершенствования человечества и природы отношения всеединства, исключающие войны, вражду, гибель цивилизации. В обществе всемирной теократии все народности обретут равноправие и свободное развитие.

Взгляды философа на тенденции и следствия всемирно-исторического процесса претерпели существенную эволюцию. По замечанию К.В.Мочульского, лучшие годы философа посвящены служению идеи свободной теократии и проповеди соединения церквей. Но на этом пути его ожидали самые горькие разочарования. И действительно, года за два до смерти, по

свидетельству Е.Н.Трубецкого и С.М.Соловьева, мрачные размышления основательно потеснили его оптимизм. Его сознанием овладели сомнения в правильности учения, возлагающего большие надежды на человека и созданные им государство и церковь. Причины своих сомнений он изложил в труде «Грехи России», где указал, что внешняя и внутренняя политика России является безнравственной и нехристианской, усиливающей дезинтеграционные процессы в мире и в самой России. «Великая нация не может спокойно жить и преуспевать, нарушая нравственные требования. И пока в России из фальшивых политических соображений будет продолжаться система насильственного обрусения на окраинах, пока, с другой стороны, миллионы русских подданных будут насильственно обособляемы от прочего народа и подвергаемы новому виду крепостного права, пока система уголовных кар будет тяготеть над религиозным убеждением и система принудительной цензуры над религиозной мыслью, — до тех пор Россия во всех своих делах останется нравственно связанною, духовно парализованною и ничего, кроме неудач, не увидит»⁵⁰. Внешняя политика стран Западной Европы в конце XIX века также имела пороки национального эгоизма. Именно в это время учение Соловьева о всемирной теократии подверг острой критике известный правовед Б.Н. Чичерин за то, что в его программе слишком большое значение придается государству с его «властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом». Б.Н.Чичерин писал: «Цель, которую ставит г. Соловьев, есть осуществление царства Божия на земле, а путь есть принудительное действие государственной власти»⁵¹. В своем последнем философском сочинении «Три разговора» Соловьев представил иные этапы и перспективу эволюции истории человечества: в ней нет прогресса, нет духовного самосовершенствования человека, посредством которого человечество преобразует общество в справедливый и разумный строй, устанавливающий гармоничные отношения между человечеством и природой. Нет стадии Богочеловечества и царства всемирной теократии. В ближайшем будущем история будет иметь другой сценарий: человечеству придется пережить опустошительные войны, столкновение Запада с панмонголизмом, в

котором восточная цивилизация одержит победу. Человечество в рамках всеединства может ожидать такой тип социальности, как тоталитаризм, где «солидарность народностей будет удерживаться силой диктатуры и потому будет «мнимой». Но до конца жизни у философа сохранилась вера в прогресс человеческой истории, ибо он предсказал избавление человечества от антихриста. Он последовательно и до конца остается верен идее всеединства: выстоять и выжить человечество сможет, если осознает необходимость добровольного нравственного единения.

¹ См. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1995. С. 316.

² Там же. С. 557.

³ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 64.

⁴ Там же. С. 145.

⁵ Там же. С. 170.

⁶ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 303.

⁷ Там же. С. 305.

⁸ Асмус В.Ф. Соловьев: опыт философской биографии // Вопр. философии. 1988. № 6. С. 78.

⁹ Там же. С. 88.

¹⁰ Аверинцев С.С. К характеристике русского ума // Новый мир. 1989. № 1. С. 198.

¹¹ Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 73.

¹² Асмус В.Ф. Соловьев: Опыт философской биографии // Вопр. философии. 1988. №6. С. 88.

¹³ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.260.

¹⁴ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С. 62.

¹⁵ Там же. С. 67.

¹⁶ Там же. С. 63.

¹⁷ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.261.

¹⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 360.

- ¹⁹Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.283.
- ²⁰Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. .
- ²¹Соловьев В.С. Конец спора // Философская публицистика. Вып. 2. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 527.
- ²² Там же. С. 535.
- ²³Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. II // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.430.
- ²⁴Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.280.
- ²⁵Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.61.
- ²⁶ Там же. С. 64.
- ²⁷Соловьев В.С. Самосознание или самодовольство. Национальный вопрос в России. Вып. II // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 604.
- ²⁸Соловьев В.С. О грехах и болезнях. Там же. С. 518.
- ²⁹Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.65.
- ³⁰ Там же. С. 64.
- ³¹ Там же. С. 65.
- ³²Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.269.
- ³³Соловьев В.С. Три силы // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М. 1989. Т.1. С. 29 – 30.
- ³⁴Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.163.
- ³⁵Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.285.
- ³⁶ Там же. С. 285.
- ³⁷ Там же. С. 293.
- ³⁸ Там же. С. 310.
- ³⁹ Там же. С. 353.
- ⁴⁰Тютчев Ф.И. Стихотворения. М., 1978. С. 274.
- ⁴¹Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.70.
- ⁴² Там же. С. 71.
- ⁴³Соловьев В.С. Русская идея // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 237.
- ⁴⁴Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.73.

- ⁴⁵Соловьев В.С. Письмо в редакцию журнала «PRZEGLAD POLSKI» // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 268 – 269.
- ⁴⁶Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. II // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.501.
- ⁴⁷Соловьев В.С. Текст протеста против антисемитического движения в печати. Письма. Т.2. С. 260.
- ⁴⁸Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 162.
- ⁴⁹Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 71.
- ⁵⁰Соловьев В.С. Грехи России // Философская публицистика. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 211.
- ⁵¹Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Филос. науки. 1990. №4. С. 70.

ЯН КРАСИЦКИЙ

Университет в Ополе, Польша

**АПОКРИФ НАШЕГО ВРЕМЕНИ.
НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ «КРАТКОЙ ПОВЕСТИ
ОБ АНТИХРИСТЕ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

Апокриф нашего времени

Если перефразировать название известной работы В. Розанова «Апокалипсис нашего времени»¹, можно соединенную с «Тремя разговорами» «Краткую повесть об антихристе» Соловьева определить и как апокалипсис, и как апокриф нашего времени. Возможность такой дефиниции содержится уже в избранной Соловьевым литературной форме повести – литературной коммуникации, которая предполагает наличие отправителя и получателя, кода, стиля и т.д. Разумеется, нам известно, что рукопись повести «несколько лет тому назад» была «завещана» «умирающим» бывшим товарищем по академии (позднее «постриженным в монахи») – персонажем обозначенным в «Трёх разговорах» как Г.З.² Мы знаем, что прежний владелец рукописи «очень дорожил» ей, но мы не знаем ни имени автора «Краткой повести», ни места и ни времени ее создания. Нам неизвестно также, почему эту рукопись невозможно было

опубликовать ранее (мы только знаем, что ее автор «не хотел и не мог её печатать»)³, и почему её публикуют сейчас. Мы не знаем, как нам следует читать повесть Соловьева. Что это – серьёзное предупреждение о «грядущем антихристе» или последняя «апокалиптическая шутка» философа? Личностно переживаемый «апокалипсис» (А. Безансон)⁴ автора «Чтений о Богочеловечестве» или один из примеров апокрифического и апокалиптического жанра?⁵ Ведь подобных примеров так много, что, пожалуй, очередную соловьевскую версию мы могли бы считать малооригинальным плодом философского гения. Может, нам необходимо читать повесть Соловьева так, как читал её живший у монахов в Сергиевом Посаде, голодавший во время революции 1917 года В. Розанов (апокалипсис нашего времени), или мы можем следовать за тем же Розановым, который во время одного из первых публичных чтений «апокалипсиса» Соловьева, как пишет С.М.Соловев, демонстративно упал со стула?⁶ Этого мы не знаем и знать никогда не будем. Но мы уверенно можем утверждать, что «Три разговора» («Под пальмами» – в первом издании), рассматриваемые вместе с их эпилогом – «Краткой повестью об антихристе», являются историсофской манифестацией духовного опыта, полученного философом во время его второго путешествия в Египет в 1898 г.⁷ Факты, о которых он упоминает в Предисловии⁸, рано или поздно должны были быть им описаны. И если он искал для своего *revelatio* «удобной формы»⁹, то можно предположить, что форма апокалиптического апокрифа была избрана им сознательно и намерено.

Читателям «апокрифа» Соловьева важно знать, что форма повествования, которую избрал русский эсхатолог, требует особого понимания. «Апокриф»¹⁰ одновременно и скрывает, и раскрывает истину, а его самый глубокий смысл никогда не является только смыслом буквальным. Поэтому апокриф не может быть предметом только одной интерпретации, одной герменевтики. Напротив, апокриф является полем никогда не кончающегося герменевтического спора, даже «конфликта герменевтик»¹¹. Апокриф – это литература *par excellence* духовная, и поэтому она требует адекватной эгзегезы. Недаром говорится: «Буква убивает, а дух животворит». Поэтому и простота

повести Соловьева является столь обманчивой. Поэтому и возникает множество противоречивых и исключаяющих друг друга интерпретаций этой повести. Поэтому и глубочайший смысл повести Соловьева не следует искать ни в предполагаемом её автором соответствии с тем, что, как он пишет в Предисловии к «Трёх разговорам», «находится в слове Божьем и в древнейшем предании об антихристе»¹², ни в предполагаемом соответствии с тем, что об антихристе говорит Евангелие, и что, как писал Соловьев в известном эсхатологическом письме к Е. Таверне, находится в «трёх истинах, засвидетельствованных словом Божиим»¹³. Поэтому смысла повести Соловьева также не следует искать в соответствии ее главных сюжетов с тем, что «об антихристе» можно прочесть в многочисленных, существующих на грани религиозного «кича» произведениях апокрифических и апокалиптических (сюжет «великого отступления»¹⁴, «откровения» антихриста и его «всемирно-объединяющей власти»¹⁵, царства «беззакония», возникновения Соединённых Штатов Европы, монгольской *resp.* «китайского» проникновения в Европу¹⁶ в XXI веке, избрания и правления последнего папы Петром Римлянином (*Petrus Romanus*)¹⁷, изгнания последнего папы из Рима и переселения столицы папства (*Sedes Apostolicae*) в Санкт-Петербург). Этот смысл раскрывается в не «буквальном»¹⁸ чтении, а в таком, которое раскрывает «духовный», т.е. «скрытый» (*аросгυφος*) смысл. Повторим, повесть Соловьева предполагает особый тип чтения, чтения в контексте «апокрифическом». Повесть требует чтения с использованием особого кода, подразумевающего использование читателем своего ассоциативного тезауруса из литературы «об антихристе», проникновение в глубочайший (*scire* – «скрытый») смысл аллегорий и символов. Для правильного восприятия *revelatio* Соловьева такое чтение очень важно. Быть может, оно важнее всего того, что на тему «Трёх разговоров» накоплено в огромной литературе по так называемой «истории идей». Вне такого чтения мы рационализуем и редуцируем весь духовный смысл «апокрифа» Соловьева, читаем его, используя терминологию «Поэтики» Аристотеля, не философично, а исторично, раскрываем только его «историю», забывая о том, что, как пишет Аристотель, «поэзия является более

философской и серьезной, чем история»¹⁹. В рамках «исторического» подхода мы читаем в повести Соловьева о грядущих событиях в Европе первой половины XXI в. и не знаем, можно ли верить предсказаниям и возможно ли доказать их правоту. Читаем о представлениях будущего, которые, говоря языком К.Р. Поппера, мы не можем «фальсифицировать»²⁰, а, как пишет автор «Нищеты историзма» (The poverty of Historicism) и «Объективного знания» (Objectiv Knowledge), любая теория (в том числе – историософская «теория» Соловьева!), которую невозможно подвергнуть «фальсификации», не очень дорого стоит.

По-нашему мнению, для правильного чтения и понимания повести Соловьева не имеет никакого значения её «история» (Аристотель), так же как не имеет никакого значения тот факт, что «откровение» настигает Соловьева в банальных, можно сказать, обстоятельствах – «в саду одной из этих вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря», где «случайно сошлось весною пятеро русских: старый боевой ГЕНЕРАЛ; <<муж совета>>», «отдыхающий от теоретических и практических занятий государственными делами» (которого автор повести и называет ПОЛИТИКОМ), «молодой КНЯЗЬ, моралист и народник, издающий разные более или менее хорошие брошюры по нравственным и общественным вопросам», «ДАМА средних лет, любопытная ко всему человеческому», и «еще один господин неопределенного возраста и общественного положения»²¹, которого автор повести называет г. З.Я. – Г. З. и, как мы догадываемся, который выражает взгляды самого Соловьева. Для правильного прочтения «апокрифа» Соловьева вся эта «история» (Аристотель) не имеет никакого значения. Как и для правильного понимания демонического опыта Соловьева последних двух лет его жизни не имеет никакого значения тот факт, что с духовной демонической реальностью ему пришлось бороться близ побережья Финляндии и во время второго путешествия в Египет²², а не в обстоятельствах, с которыми мы сталкиваемся, читая апофтеgmata Отцов-пустынников и христианскую агиографическую литературу. Тороі Отцов-пустынников – это у Соловьева не разрывание пустынных гиен и шакалов, но морская купель

близ побережья Финляндии, каюта на «пароходе в Каир»²³, «ночь»²⁴ близ одного из островов Средиземного моря. Поэтому к недоумению персонажей «Трёх разговоров» (кроме уже владеющего «тайной» г-на П.З.) в апокалиптическом «откровении» Соловьева суть дела изложена не прямо, но отраженно, «как в зеркале» (2 Кор. 3. 18). Поэтому длящийся три дня теоретический и стилизованный на платоновский манер дискурс «Трёх разговоров» уступает в конце концов место дискурсу евангелическому и апокалиптическому – дискурсу парабол и притчи (но «читающий да разумеет». – Мф. 24. 15). Поэтому, как сказано в Священном Писании, в «притче», а не в научных трактатах (vide: теософские и теократические трактаты Соловьева) открывается «сокровенное от создания мира». (Мф. 13. 35).

Но пока на страницах «Краткой повести об антихристе» не раскроется до конца этот «человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святыней» (2 Фес. 2. 3), о котором пишет Апостол Павел во Втором Послании к Фессалоникийцам, в «Трёх разговорах» он проявляется как персонификация идей, которые трудно прямо признать нехристианскими. В диалогах, стилизованных под платоновские, трудно заметить следы его личного присутствия. Их пронизывает нить благодарного гуманизма, вопросов прогресса, войны, непотворения злу силою. Но как близко находится идея прогресса от признания человеческой истории исключительно человеческим делом, от устранения из неё трансцендентного смысла! Как же близко от идеи непотворения злу силою до отрицания Истины Христа, принесшего в «сей мир» «не мир, но меч». Стил «Трёх разговоров» приближается к фальсификации очевидных евангельских истин, каждая из которых имеет свое диалектическое дополнение, свою «тьень». И когда в воздухе уже чувствуется угроза реального Зла, начинается чтение текста некоего Пан София²⁵ (гр. Всемудрого).

«Человек греха»

Тайна конца соединяется у Соловьева с тайной зла²⁶. Диалектика «Трёх разговоров» является подготовкой к экспозиции этого сюжета. Для Соловьева без «откровения антихриста» история осталась бы не «замкнутой», осталась бы без

«ключа», которым можно было бы её «закрыть». «Тайна беззакония» (*mysterium iniquitatis* – 2. Фес. 2. 7) достигает кульминации, когда Император – филантроп и миротворец – со своим «знаменитым сочинением» «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» обращается ко всем народам Земли. Но эта «удивительная книга», которая «будет переведена на языки всех образованных и некоторых необразованных наций», «дешевые издания с портретами автора» которой «будут расходиться в миллионах экземпляров»²⁷, несмотря на её общественно-политическую риторику и псевдохристианский характер («истинно-христианский дух деятельной любви и всеобъемлющего благоволения»)²⁸, является по сути трактатом метафизическим. Об этом может свидетельствовать одна, казалось бы, малозначительная деталь, одна подробность: в книге говорится почти о всех, выражаясь современным языком, «глобальных» проблемах мира, но «ни разу не упомянуто о Христе (разрядка Я. К.)».²⁹

«Грядущий человек», «сын греха», которому, как пишет один из Отцов Церкви Феодорит Кирский (*Theodoretus Cyrenius*), как единственному среди всех людей дьявол «открыл все мыслимые ухищрения своей злой природы», «всю энергию греха»³⁰, был прежде «нормальным» человеком. Его *perversitas* рождается в глубинах его свободы. Зло не может войти в человека, если он сам не позовет его. «Антихрист, – пишет А. Мацейна, – приходит не со стороны и не с высот; он возникает в сердце отдельного человека»³¹. Его зовёт сам человек. Но проникновение в тайну «чистого зла» требует необыкновенной духовной дисциплины и необыкновенных духовных сил. Простых, прямых людей «чистое зло» не берёт. «Сын греха» – это не обычный грешник, это человек высокого духовного уровня. «Грядущий человек», «сын греха», являющийся пародией на «не знавшего греха», т.е. на самого Христа, остаётся «без греха». Однако и ритуал его духовной инициации, который по сути, как пишет Чеслав Милош, является «точным повторением крещения Христа в Иордане»³², и его помазание Князем мира сего не оставляют никаких сомнений относительно цели его *Parousia*. Христос «приходит во имя» Своего Отца (Ин. 5. 43), антихрист – во имя свое. («Делай твое дело во имя твое, не

мое»).³³ По своей сути это, как пишет К.Г. Юнг, «дух подражательный» (πνεῦμα αὐτίζων)³⁴ и, как говорят средневековые adagium, «обезьяна Бога» (simia Dei).

«Вопрос вопросов»

Искушение антихриста – это не искушение «хлеба», но по сути – метафизическое «религиозное самозванство»³⁵, попытка «замены» самого Христа. «Император-сверхчеловек» знает хорошо, что он делает, когда «после благополучного решения политического и социального вопроса»³⁶ на подготовленном им самим Экуменическом Соборе в Иерусалиме ставит перед членами Собора вопрос на манер «трёх вопросов» Великого Инквизитора из Братьев Карамазовых Достоевского: «Христиане! Скажите мне, что для вас всего дороже в христианстве, чтобы я мог в эту сторону направить свои усилия?»³⁷. Уже сама постановка такого вопроса является более важной, чем публикация «манифеста» президента Европейских Соединённых Штатов³⁸. Анализируя Искушение Христа в пустыне Сатаной, Достоевский усматривает в самом факте постановки этих «трёх вопросов», – «трёх слов», «трёх только фраз человеческих», которые выразили бы «всю будущую историю мира и человечества»³⁹, – наглядное доказательство существования «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия»⁴⁰, чистой энергии Зла. В таком контексте самое важное свидетельство эсхатологического завета Соловьева заключается в постановке Императором (и по сути – самим автором повести) постыдно парадоксального вопроса: что для христиан «последних дней» является «самым дорогим в христианстве» – само христианство или сам Христос?⁴¹. На уровне эсхатологическом это означает «искушение искушений» и «вызов вызовов» христианства последних дней, когда будет опознан «истинный» Христос среди «лжехристов». (Мф. 24. 24). Ситуация, которую изображает Соловьев, содержит предчувствие исполнения этого пророчества. (Мф. 24. 1-25). Соловьев-эсхатолог предсказывает, что даже в условиях богатства религиозного культа, даже при наличии всеохватывающих и глубоких богословских исследований, даже при сохранении всего того, из чего складывается христианское Предание и depositum fidei в

такой «абсолютной» религии (die Offenbare Religion, как пишут немецкие философы и богословы), в такой распространенной и блестящей религии, какой является христианство, Христос может отсутствовать. Он может отсутствовать в религии именно как в религии и «религиозными» людьми может остаться не только не осознанным, но и, как это было во время Его земной жизни, преданным ими. Это и является искушением не только христиан «последних дней», но и всего человечества.

Рассуждая так, Соловьев одновременно обращает наше внимание на фундаментальную и часто забываемую самими христианами истину: кенозис Сына Человеческого (Флп. 2. 5 – 8) в мире не кончился – не кончился ни в Его Воплощении, ни в смерти на Кресте. Он продолжается «до скончания века». (Мф. 28. 20). Апокалипсис Соловьева свидетельствует, что даже при самом высоком «расцвете» христианской религии, что, как показано в повести русского эсхатолога, является заслугой антихриста, сам Христос отсутствует! «Его нет здесь» (Мф. 28. 6), – отвечает Ангел Господень невестам, пришедшим «посмотреть гроб» Христа после Его Воскресения. А об Его истинном Отсутствии – как свидетельствует пустой гроб после Воскресения – так «здесь», во время созванного Императором Вселенского Экуменического Собора, свидетельствует – ничём и никем незаполненная – пустота вокруг Императора. Означает ли это, что предсказание Соловьева мы должны понимать в том смысле, что при «конце мира» Христос будет выброшен из истории, из мира и из самого христианства? Или Он сам кенотически откажется от своего Присутствия? Значит ли это, что дело религии и дело «самого Христа» могут расходиться и даже идти в противоположенном направлении? Что Христос для христиан «последних дней» – это только «Иисус истории»? Предмет научных исследований эзегетов и богословов? Для 45 миллионов «катакомбных» христиан важнее является расцветающая как никогда до сих пор религия (при щедрой поддержке Императора-Президента «Европейских Соединенных Штатов») или сам Христос?»⁴² Но способны ли они среди «всемирно-объединяющей власти антихриста»⁴³, в мире искаженных значений и смыслов, осознать это?

Не подлежит сомнению, что экуменическая и религиозная деятельность Императора-антихриста направлена только на то, чтобы Христа раз и навсегда выбросить и из истории и из памяти человечества. Этой конечной и стратегической цели подчинены предложения и обещания, с которыми во время последнего экуменического собора в Иерусалиме⁴⁴ он и обращается к членам Собора. К католикам – с подтверждением роли «духовного авторитета» и обещанием возвращения папы Римского на его престол в Риме со «всеми прежними правами и преимуществами этого звания и кафедры, когда-либо данными от наших предшественников, начиная с императора Константина Великого»⁴⁵. К православным – с обещанием создания «всемирного музея христианской археологии в славном нашем имперском городе Константинополе с целью собирания, изучения и хранения всяких памятников церкви преимущественно восточной»⁴⁶. К протестантам – с обещанием «учреждения всемирного института для свободного исследования Священного Писания» в Тюбингене, с огромным, доходящим до «полутора миллионов марок ежегодным бюджетом»⁴⁷. Все эти предложения свидетельствуют не только о богословском образовании Императора (vide: написанное им «большое сочинение по библейской критике»; «почетный диплом доктора теологии», предлагаемый ему университетом в Тюбингене)⁴⁸, но и о глубоком знании религиозной психологии трёх главных направлений христианства: о почитании католиками религиозного авторитета и примата Петра как гарантии церковного порядка и церковной дисциплины; о столь важном для протестантов и протестантизма («профессорской религии», как писал Булгаков С.Н.⁴⁹) свободном исследовании Священного Писания и развитии «библейской критики» (при одновременной полувере или прямом неверии в Воплощение и в существование «исторического» Христа⁵⁰); о традиционной привязанности православных к церковному преданию и византийскому обрядовому («лампадному») христианству, а также о столь дорогой и болезненной для православия проблеме Константинополя (во времена Соловьева остававшегося в руках мусульман). Всё это не оставляет ни тени сомнения в том, что было сделано всё, чтобы Христос («предтеча»⁵¹ Императора) сошел раз и навсегда со

сцены истории. Всё это убедительно подтверждает упоминавшийся выше Булгаков С.Н., который воспроизводил почти дословно мысль из повести Соловьева: религиозное предание не может преобразиться в «археологический музей»⁵². Как неоднократно повторяет Соловьев, Христос, который не живет *hic et nunc*, который не воплощается в жизнь людей и структуры мира, остается, несмотря на расцвет религии христиан, только «историческим памятником». Поэтому это не Император, но лично сам Христос обращается у кончины века с этим же самым вопросом, с которым Он обратился к своим ученикам: «А вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16 15). Можно тоже сказать, что это и сам автор повести, т.е. сам Соловьев, обращается и к себе самому, и к христианам Эсхатона с этим же вопросом: за Кого ты почитаешь (за Кого вы почитаете) Сына Человеческого? Кем является для вас Иисус Христос? Христос и Его Воскресение для вас – «миф» или реальность? Христос для вас – это только обычный человек, который как каждый человек, живущий на этой Земле, как каждый смертный является частью всех тех, кого породила мать Земля, т.е. всех тех, кто родился, жил и умер? Или, как говорит христианское *credo*, «страдал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребен, сошел в ад», но «в третий день воскрес из мёртвых» и «живёт»?

Но возможно ли в мире искаженных смыслов и значений Его как такого опознать? Антихриста не различить посредством религии. Антихриста можно различить только через «самого Христа»! Не зная ответа «последних» христиан на эти вопросы, мы знаем, как на них отвечает «сам антихрист»: «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...»⁵³.

«Сам Христос!»

Суть метафизического обличения Соловьева заключается в парадоксе, который был высказан уже автором *De servo arbitrio*, а в XX веке повторил его – хотя в другой форме – в своем диалектическом богословии К. Барт: религия является наиболее «безбожным» делом человека. Можно быть «религиозным» человеком, можно быть с религией но ... без Бога, против

Бога, против Христа. В этом смысле антихрист, как писал М. Хайдеггер в одном из докладов из феноменологии религиозной жизни, угрожает каждому человеку, а особенно людям «верующим», «религиозным». «Откровение антихриста, – пишет он, – это не мимолетный эпизод» в «религиозной» жизни человека, но феномен, в отношении к которому решается «судьба каждого (человека), и так же (человека) уже верующего»⁵⁴. Это и есть самая великая опасность, угрожающая людям «конца века». Если мы присмотримся к их духовной жизни, то мы можем упрекнуть их во многом, кроме одного – кроме их «религиозности». Однако бросающимся в глаза феноменом идейной жизни Европы в XXI веке является «решительное падение теоретического материализма»⁵⁵ и неизвестный до сих пор расцвет «спиритуализма, неогностицизма, в целом – религиозности этих избранных людей, которые, как пишет Иоанн Богослов, «знают», но не имеют «помазания от Святого Духа» (1 Ин. 2. 18). Мы наблюдаем расцвет чудовищной мешанины верований Востока, оккультизма, магии, верований и техники Запада. И ничего в этом странного, лишь на такой духовной почве может подготовить свое дело и Император, и его приходящий с Востока «пророк» «чудодей» Аполлоний⁵⁶ (прежде «поклонявшийся» Императору, и узнает на основании предсказаний «тайных книгах Востока» в нем «последнего спасителя и судию вселенной»⁵⁷).

Это правда, что, как пишет Соловьев, человечество навсегда переросло «ступени» как философского, так и религиозного «младенчества», и ни один «мыслящий ум» не удовлетворяется ни соображениями «теоретического материализма», ни «такими понятиями, как Бог, сделавший мир из ничего, и т.д.» (эти истины «перестают уже учить в начальных школах»)⁵⁸, но, по сути, это совсем не мир атеистический. Это мир религиозный, хотя – в самом глубочайшем значении этого слова – мир «безбожный», «беззаконный». *Misterium iniquitatis.*, о котором говорит апостол Павел (2 Фес. 2. 7), происходит из глубины самого христианства. («Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши» (1 Ин. 2. 19). Как говорит П.З. в третьем разговоре: «антихристианство», ко-

торое «обозначает собою последний акт исторической трагедии», отнюдь «не будет не простым неверием, или отрицанием христианства, или материализмом и тому подобным, (...) это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его»⁵⁹. «Антихристианство» – это не прямая антитеза христианства, это не воинствующий атеизм или материализм, это, по сути, акт религиозной узурпации, акт, как пишет современный русский исследователь Г. Тульчинский, метафизического «самозванства»⁶⁰. Акт, который, если его не отнести к Тому, против Кого он и обращен, остаётся совсем непонятным.

Антихрист совсем не отводит своих почитателей от религии. Он старается их отвести от исторического, «преходящего» и «релятивного» Христа-Спасителя к себе самому как «совершенному, окончательному спасителю»⁶¹. Это о нём – как он толкует Писание – предсказывали и Будда, и Мани, и Магомет и, в конце концов, его последний «предтеча» Христос. По «катехизису» антихриста, единственный истинный Мессия – это он «сам». А следовательно, никакого «истинного» исторического Христа никогда не было и не будет. Христос, в которого веруют простые христиане и о котором проповедовала века Церковь, «устарел, превзойден (...)»⁶². Его или «вовсе не было», или это «миф, выдуманный апостолом Павлом»⁶³. Поэтому и самозванец говорит про себя: «Я прихожу последним в конце истории именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель»⁶⁴. Но эти слова срывают с него маску, они и есть окончательный, анафемствующий критерий его обличения: «Кто лжец, если не этот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына». (1 Ин. 2. 22). И не надо быть чересчур проницательным, чтобы одновременно не увидеть в «катехизисе» антихриста гностическую ересь, учение, отрицающее Воплощение⁶⁵ и противопоставляющее «Христа универсального» «Христу истории» (Иисусу). Согласно этому учению, реален только «Христос универсальный», Христос как универсальное Сознание-Абсолют, доходящий через исторические ступени (из которых только одной был «исторический Иисус») к Самосознанию самого себя как такового.

«Христос пришёл раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первое»⁶⁶. Но сама богословско-философская диалектика самозванца обнаруживает, кто он есть: «Да будет слово ваше: <<нет, нет>>; <<да, да>>; а что сверх того, то от лукавого» (Мф 5. 37 – разрядка Я. К.).

Обличение Соловьева-эсхатолога было недавно упомянуто папой Иоанном Павлом II. Папа, хотя и в другом контексте, повторил главную мысль Соловьева. Ценностью, говоря словами самого Соловьева, которая «всего дороже в христианстве», является только «сам Христос»⁶⁷. Христос, – говорил папа, – «неповторимый!»⁶⁸. Христа невозможно заменить ни Буддой, ни Сократом, ни Магометом. Христос, по мнению Соловьева-эсхатолога, единственный и «окончательный спаситель»⁶⁹, хотя, как Христос сам о себе говорил в притче о кончине века: «многие придут под именем Моим и будут говорить, что это Я» (Мк. 13. 6). Но есть один несомненный критерий опознания самого Христа среди какофонии голосов религиозных реформаторов, пророков, моралистов, философов, в которых проявляется антихрист; среди всего шума последнего Экуменического Собора этот критерий есть голос Молчания⁷⁰. Это и голос самого Христа! И только он отличает Его. То же и сегодня. Этот голос («Всякий, кто от истины, слушает глас Моего» – Ин. 18. 37) и осознал в Легенде о Великом Инквизиторе Достоевский. Осознал его и «великий эсхатолог» (М. Здзеховский) – Владимир Соловьев. Аналогия Молчания Христа в апокалипсисе Соловьева и в Легенде Достоевского бросается в глаза. Великий Инквизитор говорит: Христос молчит. Антихрист говорит: Христос молчит. И поэтому... является узанным! Но, как сказал великий Отец Церкви св. Игнатий Антиохийский, «а кто слышал глас Его, тот и понял молчание Его».

И, может быть, поэтому самой слабой стороной повести Соловьева являются её последние страницы: молитва старца Иоанна, поражение антихриста и его пророка Аполлония («под Мертвым морем, около которого расположились имперские войска, открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили самого императора и все его бесчисленные полки и неотлучно сопровож-

давшего его пророка Аполлония, которому не помогла вся его магия»⁷¹), образ «Христа в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках», сходящего с небес к христианам,двигающаяся «толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом»⁷². И *finis* апокалиптического «кича»: «Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет»⁷³. Вместо эсхатологической апофатики – *forte* милленаризма, банальный хилиазм. И, возможно, самым лучшим Заключением повести Соловьева является то, что, как пишет её автор, «рукопись не продолжается»⁷⁴, а читающий её (П.З.) окончательную часть «помнит только в главных чертах»⁷⁵ (хотелось бы сказать, «и слава Богу!»).

«Конец истории» как отсутствие «конца» (постмодернистский *post scriptum*)

Мы живём в эпоху различных эндизмов (англ. *the end*, «конец»), в том числе – в эпоху т.н. «конца истории». В современном постмодернистском дискурсе «конца великих нарративов» апокриф Соловьева играет значительную роль. Главной проблемой «Трёх разговоров» и «Краткой повести об антихристе» является в равной мере «последнее, крайнее проявление зла в истории» и его «решительное падение»⁷⁶ как проблема «конца истории»⁷⁷. Но поднимая эту проблему, Соловьев одновременно определяет отнюдь не очевидный людям постмодернистской эпохи парадокс: главной проблемой эпохи «конца истории» является отсутствие её конца, а история, не имеющая своего конца, перестаёт быть историей в прямом смысле этого слова; она преобразуется в вечность времени. Как сказал бы румынский эссеист и философ Э. Циоран, *signum temporis* времен конца является «падение во время»⁷⁸, в «ад времени». Таким образом, земная человеческая жизнь становится а *rebours* жизнью вечной, пародией Вечности, жизнью, в которой горизонтальность и линейность времени поглощает всю жизнь человека. Жизнь человека преобразуется в «злую бесконечность» (*die schlechte Unendlichkeit*), в бесконечность времени. *Chronos* поглощает *kairos* и становится бесконечностью а *rebours*. Надежды на *Parousia* и окончательное решение проблемы времени и истории не остается.

Если здесь следовать за М. Хайдеггером, единственной жизнью «последних людей» (Ницше Ф.) остаётся всепоглощающая «злая обыденность» (Das Man)⁷⁹. В этом *modus existendi* забота о «хлебе насущном» убивает ожидания первых христиан «пришествия и кончины века» (Мф. 24. 3), ожидание Нового Начала и обновления вселенной («Се, творю все новое». Откр. 21. 5). «Бессмертие», если следовать словам З.Баумана⁸⁰, становится «бессмертием» *instant*, «бессмертием», готовым к немедленному употреблению. Эсхатоном становится *Chronos*. «Концом истории» – отсутствие «Конца»⁸¹. Но в таком подходе видна неоспоримая логика: «Кто отрицает веру в Царство Божие и власть Бога, – пишет современный польский богослов, – тот вынуждён принять и провозглашать неумолимую власть времени, времени вечного и непреходящего»⁸². С.Кьеркегор утверждал, что такой *modus existendi* может появиться только в среде христианства, точнее говоря, в среде языческого христианства. Справедливыми являются слова датского философа: «Нельзя сказать, что христианское язычество повинно или не повинно различать настоящее, прошлое, будущее и вечное»⁸³. Словом, для языческого христианства не существует никакого *Novum*: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1. 9). Можно спросить: не в этом ли заключается грядущая «всемирно-объединяющая власть антихриста»⁸⁴?

Сегодня, когда мы прощаемся с эпохой модернизма, в апокалипсисе Соловьева можно увидеть не только то, на что, начиная с известной монографии Е. Трубецкого⁸⁵, указывают исследователи, а именно: пародию на его теократический проект, но и пародию на все философские «проекты»⁸⁶, при помощи которых человек модерна – автономно и без всякой трансцендентности – хотел строить свое будущее и, в конце концов, «закрыть» историю, самостоятельно создав ее *Eschaton*. Среди этих проектов можно назвать социальные идеалы Французской революции 1789 года («окончательное установление во всем человечестве основного равенства – равенства всеобщей сытости»⁸⁷), кантовский проект «вечного мира» («Вечный вселенский мир обеспечен»⁸⁸), гегелевский проект «конца истории» как «гражданского общества», марксистскую концепцию «кон-

ца истории» как деструкцию всей метафизической и философской проблематики общественной прахис, не говоря уже о проекте «конца истории» Ф. Фукуямы⁸⁹ и его пасквиля на «последнего человека». Существо, о котором автор произведения «Так говорил Заратустра» писал, что оно хвалится тем, что «придумало счастье»⁹⁰, и которое, как в свою очередь пишет Соловьев, хочет не только кушать, «спать, но и играть»⁹¹. «Играть до гробовой доски» (Н. Постман)⁹².

¹ См. Розанов В.В. *Апокалипсис нашего времени* // *Уединенное*. М., 1990.

² Соловьев В.С. *Три разговора* // *Собрание сочинений*. Брюссель 1966. Т. 10. С. 192.

³ Там же.

⁴ См. Бэсансон А. *Ла фалсификацион ду Бен. Соловьев эт Орвелл*. Париж, 1985.

⁵ См. *Формы и гатунки* // *Практычны словник библийны*. Ред. А. Грабнэр-Хайдэр. Пер. Т. Мешковски. Варшава, 1994. С. 363-364. А также: *Хисторя форм; Хисторя гатункув; Хисторя редакци* // *Практычны словник библийны*. Там же. С. 430-433; 433-434; 435-437. А также: *Апокалиптыка* // *Энцыклопэдя католицка*. Лублин, 1985. Т. 1. С. 753-755; *Апокрыфы* // *Энцыклопэдя католицка*. Там же. С. 758-766.

⁶ См. Соловьев С. М. *Жыце и эволюцыя Влодзимежа Соловьева* / Пер. Е. Семашкевич. Познань, 1986. С. 379.

⁷ «Около двух лет тому назад особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать каждого». См. Соловьев В.С. *Предисловие. Три разговора* // *Собрание сочинений*. Там же. С. 83.

⁸ Соловьев В.С.. Там же. С. 83.

⁹ Там же.

¹⁰ См. *Апокрыфы* // *Энцыклопэдя католицка*. Там же. С. 758-766.

¹¹ См. *Конфликт хэрменэуток: епистэмология интэрпрэтации*. Пер. Й. Скочылас // П. Рикозур *Эгзыстэнция и хэрменэутыка*; Ред. С. Цихович. Варшава 1985.

¹² См. Соловьев В.С. *Предисловие*. Там же. С. 89.

¹³ Здесь эти «три истины»:

«1. Евангелие будет проповедано на всей земле, т.е. Истина будет предложена всему человеческому роду или всем народам.

2. Сын человеческий найдет мало веры на земле, т.е. истинно верующие составят под конец незначительное по численности меньшинство, большая же часть человечества последует за антихристом.
3. Тем не менее, после краткой и ожесточенной борьбы поборники зла будут побеждены, и меньшинство истинноверующих одержит окончательную победу».

См. Соловьев В.С.. *Письма и приложение*. Брюссель 1970. Т. 4. С. 220.

¹⁴ Соловьев В.С. *Предисловие*. Там же. С. 91. См. Также: 2 Фес 2, 3.

¹⁵ См. Соловьев В.С. *Предисловие*. Там же. С. 90.

¹⁶ См. нп. Мицкевич А. *Хисторя Пшышлосци* // Одынец А. Э. *Листы з подружы*. Варшава 1884. Т. 1. С. 59-61.

¹⁷ По предсказанию ирландского епископа Малахиа (1094-1148) последним папой будет Пётр Римлянин (*Petrus Romanus*), а знаком «конца мира» будет разрушение Колизея и Рима:

Coliseus stabit Roma

Quando cadet Coliseus, cadet et Roma.

Quando cadet Roma, cadet et mundus!

См. Комо Ф. *Велке пророцтва* / Пер. И. Каня. Кракув, 1999. С. 160-172.

¹⁸ См. Орыгэнэс *О засадах* / Пер. С. Калинковски. Варшава, 1979. С. 317; Св. Августын *О науцэ хжесциянскей* / Пер. Я. Суловски. Варшава; 1989 (книга третья).

¹⁹ См. Арыстотэлэс *Рэторыка-Поэтыка*. Пер. Х. Подбелски. Варшава, 1988. С. 330.

²⁰ См. Поппэр К.Р. *Ведза аб'ектывна*. Пер. А. Хмелэвски. Варшава, 1992 (passim).

²¹ См. Соловьев В.С. *Предисловие*. Там же. С.92.

²² Соловьев уехал в Египет вместе со своим другом Э. Радловым в марте 1898 года и уехал не как прежде через Италию, а через «Константинополь, Пирэус, Архипелаг». См. Соловьев С. М. Там же. С. 349.

²³ См. Ваагэ П. Н. *Дас Проблэм дэс Босэн // Дэр унсиктбаре Континэнт. Владимир Соловёв дэр Денкэр Эуронас*. Стуттгарт, 1988. С. 240.

²⁴ См. Соловьев В.С. *В архипелаге ночью; Das Ewig-Weibliche // «Неподвижно лишь солнце любви...»*. М., 1990. С. 112-113.

²⁵ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 192.

²⁶ См. Соловьев В.С.. *Предисловие*. Там же. С. 68.

²⁷ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 202.

- ²⁸ См. Там же
- ²⁹ См. Там же.
- ³⁰ См. Федотов Г.П. *Об Антихристовом добре* // Путь: 1926. 5. С. 583.
- ³¹ См. Мацейна А. *Тайна беззакония* / Пер. Т. Ф. Корнеевой-Мацейнене. СПб., 1999. С. 130.
- ³² См. Милош Ч. *Сценце-фиктион и пишыйсце Антыхрыста* // *Мэта-фізычна пауза*. Кракув, 1989. С. 107.
- ³³ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 200.
- ³⁴ См. Юнг К.Г. *Одповідзь Хиобови* / Пер. Е. Прокопюк // *Псыхология и релігія*. Варшвава, 1970. С. 311.
- ³⁵ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 162.
- ³⁶ См. Там же. С. 205-206.
- ³⁷ Там же. С. 210.
- ³⁸ См. Там же. С. 203.
- ³⁹ См. Достоевский Ф. *Братья Карамазовы*. Петрозаводск, 1970. С. 276.
- ⁴⁰ См. Там же.
- ⁴¹ См. Там же. С. 213.
- ⁴² См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 213.
- ⁴³ См. Там же. С. 90.
- ⁴⁴ Всё это свидетельствует о том, что история действительно «закрывается», так как *первый* собор был созван в Иерусалиме, так *последний* собор, собор «Анти-христовый» созван на 14 сентября в Праздник Воздвижения Креста.
- ⁴⁵ См. Там же. С. 210.
- ⁴⁶ См. Там же. С. 211.
- ⁴⁷ См. Там же. С. 212.
- ⁴⁸ См. Там же.
- ⁴⁹ См. Булгаков С.Н. *Современное арианство (Из этюдов о религии человекобожия)* // *Тихие думы*. Москва. 1996. С. 102.
- ⁵⁰ См. Булгаков С.Н. «*Hat Jesus gelebt?*». Там же. С. 113.
- ⁵¹ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 198.
- ⁵² См. Булгаков С.Н. *Православие. Опыт учения православной Церкви*. Парис. Б. Д. С. 47.
- ⁵³ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 200.
- ⁵⁴ См. Хайдэггэр М. *Пжэповядане антыхрыста* // *Фэномэнолога жыця рэлігійэго* / Пер. Г. Совински. Кракув, 2002. С. 106.
- ⁵⁵ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 196.
- ⁵⁶ «Человек несомненно гениальный, полуазиат и полувевропеец, католический епископ *in partibus infidelium*, удивительным образом соединяющий в себе обладание последними выводами и технически-

ми приложениям западной науки со знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидно и значительно в традиционной мистике Востока». Там же. С. 205.

⁵⁷ См. Там же.

⁵⁸ См. Там же. С. 197.

⁵⁹ См. Там же. С. 162.

⁶⁰ См. Тульчинский Г. *Феноменология зла и метафизика свободы*. СПб., 1996.

⁶¹ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 198.

⁶² См. Соловьев В.С.. *Предисловие*. Там же. С. 84-85.

⁶³ См. Там же. С. 85.

⁶⁴ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 198.

⁶⁵ Мацейна А. правильно заметил что черт, который в ночном «кошмаре» посещает Ивана Карамазова, всю свою злость обращает против **факта Воплощения**. См. Мацейна А. Там же. С. 151. «Моя мечта – это воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит». См. Достоевский Ф. Там же. С. 691.

⁶⁶ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 198.

⁶⁷ См. Там же. 213.

⁶⁸ См. Иоанн Павел II *Пиэкрочыць пруг надзеи*. Лублин, 1994. С. 50.

⁶⁹ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 198.

⁷⁰ «И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал» (Мф. 27. 12).

⁷¹ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 220.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. 218.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ См. Соловьев В.С. *Предисловие*. Там же. С. 68.

⁷⁷ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 198.

⁷⁸ См. Циоран Э. *Упадэк в час*. Пер. И. Каня. Кракув, 1994.

⁷⁹ См. Хайдэггэр М. *Быцце и час* / Пер. Б. Баран. Варшава, 1994. С. 179-185.

⁸⁰ См. Бауман З. *Смерць и несьмертэльносць. О веласци стратэгии жыцця* / Пер. Н. Лесневски. Варшава, 1998.

⁸¹ См. Трубецкой Е. *Конец – разрушение и конец – цель // Смысл жизни*. М., 1998. С. 320-324.

⁸² Хрыневич В. *Финал хистории чы кошмар панованя часу? // Хжэс-цияньство надзеи*. Кракув, 2002. С. 17-18.

- ⁸³ См. Керкэгаард С. *Ройэнце лэнку* / Пер. А. Дйаковса. Варшава, 1996. С. 112-113.
- ⁸⁴ См. Там же. С. 90.
- ⁸⁵ См. Трубецкой Е.Н. *Миросозерцание В.С. Соловьева*. М., 1995.
- ⁸⁶ См. Бауман З. *Велозначноць новочэсна. Новочэсность велозначна* / Пер. Я. Вауман. Варшава, 1995 (оригинал: *Modernity and Ambivalence*).
- ⁸⁷ См. Соловьев В.С.. *Три разговора*. Там же. С. 204-205.
- ⁸⁸ См. Там же. С. 203.
- ⁸⁹ См. Фукуяма Ф. *Конец истории* / Пер. Т. Беронь, М.: Вихровски. Познань, 1996.
- ⁹⁰ См. Ницше Ф. *Тако жэчэ Заратустра* / Пер. В. Бэрэнт. Варшава, 1905. С. 14.
- ⁹¹ См. Соловьев В.С. *Три разговора*. Там же. С. 205.
- ⁹² См. Постман Н. *Забавиць се на смерць* / Пер. Л. Недзелски. Варшава, 2002.

Д. К. АХТЫРСКИЙ

Российский государственный гуманитарный университет

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ДАНИИЛ АНДРЕЕВ:
ПРОРОЧЕСТВА ОБ АНТИХРИСТЕ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

1. Антихрист - емкий смыслообраз, множеством нитей вплетенный в ткань христианской традиции, христианского предания. Рождается он практически в одно время с возникновением христианства как явления мировой истории. Этому, если можно выразиться по-соловьевски, «живому лицу» уделяется немалое внимание в христианской среде и сегодня - в богословских трудах, в церковных и печатных проповедях, в размышлениях и беседах. Наконец, образ антихриста - предмет интуиций, прозрений и видений мистически одаренных людей.

Однако же, восприятие этого образа в наши дни двойственно. Впервые употребляя слово «антихрист» в своем трактате «Роза Мира», Даниил Андреев говорит: «Антихрист! Введение этого понятия в круг настоящей концепции я отпугну больше читающих, чем, может быть, отпугнул всем рядом предше-

ствующих глав. Понятие это дискредитировано многократно: и плоским, мелким, вульгаризированным содержанием, влагавшимся в него, и злоупотреблениями тех, кто своих политических врагов провозглашал слугой антихриста, и неоправдавшимися прорицаниями тех, кто в чертах давно уже промчавшихся исторических эпох уже усматривал черты наступающего антихристового царства»¹.

2. Видимо, первоначально, во времена апостолов, слово «антихрист» широко употреблялось во множественном числе. Это подтверждается, в частности, текстом первого послания апостола Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1-е от Ин. 2. 20). По его же словам, антихрист есть человек, утверждающий, что имеет от Бога знание, имевший, возможно, общение с христианской общиной, но не признающий Иисуса Мессией и Единородным Сыном Божиим (1-е от Ин. 2. 19, 22).

Постепенно слово «антихрист» перестает употребляться в этом значении. Значение этого слова становится единственным: это человек, посланник дьявола и исполняющий его волю, который, согласно многим пророчествам, явится в будущем и на некоторое время распространит свою власть на все человечество. Однако же, он и его хозяин потерпят поражение в борьбе с силами Господа. Антихристово царство распространится на земле непосредственно перед Вторым Пришествием Иисуса Христа.

Апокалипсическая настроенность христианской общины была особенно сильна в первые века после Христа. Она вызывалась, с одной стороны, словами Самого Христа о том, что «не пройдет род сей», как Он явится снова; а с другой стороны, безумствами римских императоров типа Нерона и суровыми гонениями на христиан.

Положение кардинальным образом изменилось в IV веке, с принятием императором Константином христианства и обретением христианской церковью статуса государственной религии, когда из гонимых христиане превратились (конечно, не все) в гонителей. Напряженность ожидания «конца истории»

ослабевает, усиливаясь во времена раздоров, смут, войн, эпидемий и прочих негативных «форс-мажорных обстоятельств».

Однако в христианской среде появляется и иное видение исторического процесса, оптимистическая футурология. В средние века появляется идея Третьего Завета, Завета Святого Духа, установления Царства Божьего на земле еще до Второго Пришествия, до воцарения антихриста. Появляются надежды, что антихрист не придет вовсе.

Такое видение будущего получает сильнейший толчок в Новое время, с рождением идеи общественного прогресса. Эта идея захватывает не только атеистически настроенных людей, но и верующих. Не ставя под сомнение авторитет апостола Иоанна, они заявляют, что пророчество - это не точное предсказание, а предостережение в духе Ветхого Завета, призыв к покаянию. Человечество способно найти в себе силы «подготовить путь Господу, прямыми сделать стези Его».

Многие люди, считающие себя христианами, перестают признавать существование персонификации мирового зла - дьявола, преисподней, демонических сил.

3. Однако же, оптимистический взгляд на будущее человечества оказался серьезнейшим образом поколеблен. Для начала - кровавой и трагической французской революцией, многих и многих заставившей разочароваться в идеалах эпохи Просвещения. В XIX веке сомнение в правильности пути, избранном европейским человечеством, концептуализировалось. Возьмем одну лишь Россию - некое преддверие апокалипсической тревоги можно наблюдать, к примеру, у таких несхожих между собой мыслителей, как Киреевский и Герцен. В Достоевском же эта тревога сильна почти как у раскольников петровских времен.

В двадцатом же веке человечество пережило две мировые войны. Население многих стран попало под пресс жестких диктатур небывалого типа. Человечество осознало, что оно своими руками может себя уничтожить. Как материально, так и духовно.

В этих условиях в России появляется две новых интерпретации христианского предания об антихристе. Что характерно, источник этой интерпретации - не народные секты и

пророки. Это интеллигенция. С апокалипсическим провозвестием к миру обращаются крупнейший русский философ-поэт Владимир Соловьев и поэт-философ Даниил Андреев, оба – мистики-визионеры.

Жили и творили Соловьев и Андреев в совершенно различных условиях. Один - в царской России, другой - в России советской. Во времена Соловьева православие являлось государственной религией, во времена же Андреева идеологией властей был атеистический марксизм-ленинизм. Свободно высказывать свои мысли в печати не могли ни тот, ни другой. Однако гонения на Соловьева ограничились запретами на чтение публичных лекций и публикацию в России некоторых произведений, Андреев же при жизни не опубликовал ни одной строчки, роман же «Странники ночи» привел Андреева на 10 лет во Владимирский централ. В отличие от Соловьева, Андреев был свидетелем двух мировых войн, знал, что такое гитлеризм и сталинизм.

Сравнение концепций Андреева и Соловьева в целом - тема для отдельного масштабного исследования. Скажу лишь, что Соловьев и Андреев, возможно, самые яркие представители русской софиологической традиции. Соловьев фактически открыл эту проблематику в русской мысли, Андреев же сказал последнее на сегодняшний день самостоятельное и значимое слово.

4. Как ни странно в своих повестях об антихристе Соловьев и Андреев фактически меняются местами. Соловьев, всегда облакавший свои прозрения в строго рационалистическую форму (за исключением софийной темы), в заключительной части «Трех разговоров» становится литератором. Андреев же, говоря о завершающих фазах мировой истории, куда более философичен.

Действительно, «Краткая повесть об антихристе» в наследии Соловьева стоит особняком. Как-либо прокомментировать сказанное в «повести» Соловьев не захотел, не смог или же просто не успел.

Проследим кратко эволюцию взглядов Соловьева на проблему мирового зла.

В юности Соловьев проходит стадию радикального материализма и неверия во что-либо, лежащее за пределами мира, воспринимаемого нашими органами чувств. Когда же материализм был преодолен, у Соловьева начала формироваться мистическая философская доктрина - «философия всеединства».

По всей видимости, логически согласованной доктрины, способной непротиворечивым образом адекватно описать универсум, в человеческой культуре не существует и на данном этапе эволюции человеческого сознания существовать не может. Мышление неизбежно останавливается перед неразрешимыми логически антиномиями. Одна из них - антиномия свободы и детерминизма. Соловьев эту антиномию смазывает. Можно сделать вывод, что для свободы в «мегасистеме» Соловьева места не остается. В «Оправдании добра» же проводится мысль о том, что в добре свободы нет, свобода может быть лишь во зле, в предпочтении зла добру. Существование же личности, подобной Творцу и потому могущей являться носителем принципа свободы, Соловьев отрицает в «Теоретической философии», говоря, что личность есть лишь подпорка для действия божественной силы. Однако же принцип «образа и подобия» парадоксальным образом работает и в этом случае - свобода и в Боге уступает место необходимости. Фактически Бог у Соловьева не является свободным Творцом, но обусловленным безличным эманатором.

В такой системе для злого начала не остается места. Пришлось бы признать зло необходимым агентом добра, «силой, которая вечно хочет зла, но вечно совершает благо». Оправдание добра обернулось бы оправданием зла. Зло в духе неоплатонизма оказывается просто недостатком блага. Естественно, при таком видении мира отсутствуют и персонификации зла, к чему Соловьев непременно пришел бы - с его-то идеей «идеи-лица», «живой идеи», «конкретной идеи». Соловьев последовательно отрицает существование дьявола, нечистой силы и ада - они не вмещаются в его концепцию всеединства. По всей видимости, так продолжалось бы и дальше, если бы Соловьев не был одаренным мистиком-визионером. В последние годы жизни он неоднократно имел видения нечистой силы в различных обликах. Имеющий внутренние основания дове-

рять своему мистическому опыту, Соловьев изменяет свои воззрения на проблему зла, однако успеваеt изложить свое новое понимание лишь в «Краткой повести».

В ней фигурирует не только антихрист. Появляется и дьявол, хотя и не называемый этим словом. «Перед ним обрисовалась какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу»² (1, 466). Неясно даже, что это было: действительное ли явление сущности, противостоящей Богу, или же галлюцинация доведенного своей гордыней до состояния помешательства человека.

Отсутствие комментариев самого Соловьева понятно. Как он мог бы объяснить явление антихриста? Это потребовало бы создания новой философии истории. Более того, потребовало бы кардинального пересмотра всей метафизической системы. Соловьев же чувствовал, что на такой титанический труд времени у него не остается.

5. Эволюция взглядов Андреева нам практически неизвестна. Единственное написанное им нехудожественное произведение - «Роза Мира». Роман «Странники ночи» погиб на Лубянке. Масштабные поэтические ансамбли - «Русские боги» и «Железная мистерия» - написаны почти в то же время, что и «Роза Мира». Анализ более ранних поэтических произведений не дает возможности составить целостное представление о взглядах Андреева на многие проблемы, в том числе и на проблему зла. Что же касается «Розы Мира», то противостояние мировому злу является сквозной ее темой. Один из первых подразделов книги носит название «Происхождение зла». «В незапамятной глубине времен некий дух, один из величайших, называемый нами Люцифером или Денницей, выражая неотъемлемо присущую каждой монаде свободу выбора, отступил от своего Творца ради создания другой вселенной по собственному замыслу. К нему примкнуло множество других монад, больших и малых»³ (2, 46).

Центральные темы Андреева - свобода, любовь и творчество. Заложенные в каждом живом существе, эти потенции и есть «образ и подобие Божие». Однако они могут быть реализованы различным способом. Свобода позволяет выбирать лю-

бые пути. Любовь может быть направлена исключительно на себя. Творить же человек может во имя свое, во имя самоутверждения, противопоставления себя остальному миру.

Цель демонических сил, отвергнувших любовь как божественный принцип, - захват Вселенной. Власть они пытаются осуществлять с помощью противоречивого принципа насилия, в силу чего неизбежна их борьба не только с Богом, но и между собой. Союзы, в которые они организуются, - лишь временные. Каждый из демонов мечтает о единоличной власти во Вселенной. Способ поддержания сил - вбивание энергии страдания живых существ, а также излучений, сопутствующих негативным их состояниям, таким, как похоть, алчность и т.д.

Бог творит только монады - высшие «я» живых существ. Все существующее в мире - творчество самих монад, в том числе и вторичные мировые законы (помимо принципов свободы, любви и творчества). Законы нашей планеты, ставшей одной из арен борьбы провиденциальных и демонических сил, есть некая равнодействующая этой борьбы. Прежде всего это касается законов биологического мира - таких, как смерть и взаимопожирание. Планета есть многоуровневое тело - система связанных друг с другом пространств (миров, реальностей, в терминологии Андреева - «слоев») с разным числом пространственных и временных координат, заполненных материальностью различного типа, населенных различными живыми существами. Цель демонов - поработить все живые существа планеты и заставить их страдать. Цель светлых сил - объединяться в свободе и любви ради просветления всего и вся и творчества во имя Господне.

Силы Света и Тьмы на нашей планете представлены двумя полюсами - Планетарным Логосом, личностной манифестацией второй ипостаси Троицы, Бога-Сына, Логоса Вселенной для нашей планеты; и планетарным демоном. Человечество - предмет их борьбы, одно из ключевых звеньев в мистерии нашей планеты.

Ключевыми моментами истории человечества являются два пришествия в наш «слой» Планетарного Логоса. Одно уже было - в лице Иисуса Христа, - второе воследует. Второе Пришествие Христа вместе с просветленными всех культур

человечества станет, в частности, преображением нашего мира, в результате которого обитающее в нем человечество станет Богочеловечеством. Однако Второе Пришествие, в силу активности демонических сил и подверженности людей их влиянию, будет предварено явлением антихриста и превращением человечества в дьяволическое.

Многие силы, действовавшие в человечестве на протяжении последней тысячи лет и действующие сегодня, суть орудия подготовки демоническими силами явления антихриста, человека с дарованиями огромного масштаба, потребными для объединения человечества под своей властью и демонизации подавляющего большинства человеческих сознаний. Такой силой ранее была папская иерократия. XX век стал ареной борьбы трех идеологий, инспирированных темными силами. Это гитлеровский фашизм, сталинский большевизм и космополитический американизм. В ходе этой борьбы мог быть выявлен сильнейший, под чьей властью мир и объединится - и будет готов для воцарения антихриста.

6. Прежде чем обратиться к современному положению вещей в мире и с позиций человека, живущего в начале XXI века, взглянуть на детали пророчеств-предупреждений Соловьева и Андреева, стоит сказать несколько вводных слов. Первое: анализ будет по необходимости кратким, соответствующим формату конференций. Второе. Ценность этого анализа не универсальна, так как в силу разности мировоззрений для одних эти предупреждения - не более чем бред полусумасшедшего фанатика, для других - ересь, для третьих же они исполнены трагического смысла.

7. Попробуем, исходя из взглядов наших мыслителей, предположить, какие именно реалии и тенденции современного мира они бы сочли знаками приближающегося пришествия антихриста.

Первое и абсолютно необходимое условие для воцарения антихриста - объединение мира на бездуховной основе. Основным проводником бездуховной идеологии, навязывающим ее человечеству, в политической сфере являются Соединенные Штаты Америки. В мире действуют и другие негативные силы, такие, как радикальный исламизм, но их мощь не идет в срав-

нение с мощью - экономической и военной - Соединенных Штатов. В мире идет процесс глобализации - унификации политических и экономических систем, происходит формирование глобального рынка. Торжеству рынка способствует распространение рыночной идеологии. Ее принцип - уничтожение ценностей ради господства цен. Две двигательные силы - стремление к успеху и неограниченное потребление.

Процесс глобализации может идти разными путями. Правильный путь - формирование общечеловеческой культуры без потери своеобразия всех существующих культур, взаимообогащение, соборное творчество всех народов мира. Сегодня же происходит, напротив, ликвидация своеобразия, унификация, выхолащивание содержания культурного наследия.

Мы живем в постдемократическую эпоху. При формальном сохранении демократических институтов власть в большинстве ведущих стран мира фактически перешла в руки международной олигархии, контролирующей мировую финансовую сферу и самые влиятельные СМИ. Возможности этой никем не избранной силы огромны, цели неясны, способности же ее контролировать с помощью СМИ общественное мнение поразительны.

Национальные культуры народов, одухотворенные великими религиозно-мистическими традициями, уступают место безликой и плоской «массовой культуре». Массовая культура является средством втягивания отдельных людей и целых народов в процесс профанаторской глобализации в силу своей примитивности, доступности, способности играть на низших человеческих страстях.

С начала прошлого века распространяются представления, согласно которым сексуальность является базовой энергией человека, а все явления культуры - лишь трансформации этой базовой энергетики, а потому вторичны. Для огромного числа людей стремление к сексуальному удовлетворению становится основной жизненной мотивацией.

В глубочайшем кризисе находится не только мировое искусство, но и мировая наука. Гуманитарные науки попали в маргинальную сферу, за исключением ученых, обслуживающих интересы политических и экономических структур, преж-

де всего политологов и социологов. Прочие же науки становятся прикладными, так как силы, финансирующие науку, заинтересованы только в том, чтобы новые изобретения могли быть использованы для производства товаров потребления.

Этим процессам могли бы противостоять, например, традиционные религиозные конфессии. Однако одни из них настолько косны и инертны, что не способны оперативно реагировать на изменения в мире, другие вступают на радикальный фундаменталистский путь силового противостояния с новым мировым порядком, третьи же изначально лишены чувства истории, а потому не считают нужным обращать внимание на перемены в мире сансары.

8. Объединение мира у Соловьева происходит в жанре «войны цивилизаций» Хантингтона. Мир пытаются захватить объединившиеся на основе «панмонголизма» китайцы и японцы. Они захватывают Европу, однако европейцы находят в себе силы преодолеть внутренние разногласия и сбросить иноземное иго. Антихрист, придя к власти в Соединенных Штатах Европы, становится - с помощью универсальной всепримиряющей доктрины (содержание которой Соловьев не раскрывает) и военной силы - императором земного шара. Следует заметить, что Соловьев - последовательный европоцентрист. Восток для него - это исламский мир. Индийская и китайская традиции Соловьеву фактически неизвестны. Тем не менее, Китай для него - олицетворение безликой агрессивной бездуховной силы. Власти антихриста с наибольшей легкостью покоряются именно народы Азии, прельщенные чудесами мага Аполлония. У Андреева же народы Азии, напротив, сопротивляются антихристу, в силу многих причин, наиболее упорно. Другой же фактор объединения мира - деятельность могущественных масонских организаций, за которыми стоят мировые финансы.

Однако же основа объединения мира, по Соловьеву, вполне благая. Торжество европейской культуры над безликим противником. Распространение некой всепримиряющей доктрины, беспримерной в истории, единственный порок которой - молчание о Христе. Распространение же безверия Соловьев не считает негативным изменением - просто у людей отпадает не-

обходимость быть номинальными членами той или иной конфессий.

Поскольку никаких серьезных изменений в человечестве, помимо его объединения, не происходит, следует признать: Соловьев полагал, что современное ему общество уже готово к приходу антихриста, что дополнительных изменений не требуется. По его мнению, историческая драма уже сыграна: хотя эпилог и может быть растянут на пять актов, сути дела это не меняет.

Откровенно говоря, история, рассказанная Соловьевым, напоминает современные голливудские блокбастеры типа «Омен». Антихрист является чем-то внешним для человечества. Он - только проверка, экзамен: отрекутся ли христиане от Христа, признают ли антихриста воплощением Божества или устоят.

9. Андреев же далек от соловьевского детерминизма. Предшествующим ходом развития событий на нашей планете предопределен лишь приход антихриста, который не удастся предотвратить, и Второе Пришествие Христа. Все прочее вариативно. Впереди у человечества - ряд ветвящихся дилемм. В «Розе Мира» Андреев рассматривает лишь одну из вероятностей, наиболее желательную для человечества. Однако же указывает, что вероятность именно такого хода развития событий невелика. Он описывает ситуацию, в которой светлые силы до прихода антихриста одерживают временную победу. Человечество объединяется на светлой основе. Все его силы направляются на развитие лучших сторон человеческой природы. Происходит синтез религии, искусства и науки. Общий язык между собой находят представители разных религиозных традиций. Обновленное христианство объединяет под своим началом все «религии правой руки». Однако со временем неизжитые в человечестве корни зла прорастут. Останется невыкорчеванной жажда власти и стремление к ничем не контролируемой сексуальной свободе. Эти чувства и будет эксплуатировать антихрист, который соединит в себе показную праведность и гениальность научную, художественную и политическую, благодаря чему и придет к власти над человечеством.

К сожалению, история антихриста в изложении Андреева известна хуже, чем та же история в изложении Соловьева. Она содержит слишком много важных деталей, чтобы просто адекватно пересказать ее, а не то что прокомментировать.

Суть же заключается в следующем. Человечество, для того чтобы стать дьяволом, должно пройти через ряд трансформаций, частью предшествующих воцарению антихриста, частью - долженствующих произойти уже под его непосредственным руководством.

Андреев в конце пятидесятых годов предвещает разрушение Варшавского Договора и победу США в холодной войне. Именно в 50-е годы, согласно прозрению Андреева, происходит перенос демонической санкции на объединение мира с Советского Союза на Соединенные Штаты. Если светлые силы не сумеют этому воспрепятствовать, то объединение мира произойдет на основе «космополитического американизма». Сущность его Андреев фактически не описывает, но очевидно, что имеются в виду именно те черты современного глобального общества, которые были упомянуты мной выше.

Некоторые из пророчеств Андреева, которые он делает в отношении XXI-XXII веков, сбываются уже сейчас. Это касается развития некоторых направлений искусства, так называемой сексуальной революции, уничтожения природы и многих других реалий современной жизни. При сохранении существующих тенденций, уже через полвека человечество будет готово к тому, чтобы принять антихриста.

Однако что же в этой ситуации делать? Не является ли лучшим способом действия добровольная изоляция, уход в пустыню и подготовка в посте и молитве к грядущим испытаниям?

Согласно взглядам Андреева, конструктивная социальная деятельность оправдана всегда. Даже перед лицом темной эпохи, которая с неизбежностью наступит. Приход антихриста можно постараться отсрочить, а за это время подготовиться должным образом к его приходу. Объединенное на светлой духовной основе человечество усилит Христово воинство. Мы - соратники Христа. Количество духовных жертв антихриста окажется сокращено, а Второе Пришествие приближено. Об-

легчатся, по словам Андреева, и задачи «второго эона» - задачи вызволения из преисподней душ, совращенных антихристом (Андреев, в конечном счете, - сторонник концепции апоката-стазиса).

10. Объединяет Соловьева и Андреева призыв к бдительности, к духовной зоркости. Ценность соловьевского прозрения прежде всего в том, что он делает первый, а потому самый важный шаг. Предупреждение звучит из уст мыслителя, исповедующего открытость и универсализм, чуждого ксенофобии, конфессиональной замкнутости, вовсе не склонного в каждой новой черте изменяющегося мира видеть знамение антихриста. Андреев же, по сути, конкретизирует изначальный посыл Соловьева. Наше же дело - невзирая на исторические условия бескомпромиссно следовать своим идеалам, памятуя об опасностях, угрожающих человечеству, и противостоять злу в свободе, любви и творчестве во имя Господне.

¹ Андреев Д. Роза мира. М., 1991. С. 118.

² Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. Стихотворения. Из «Трех разговоров». СПб, 1994. С. 466.

³ Андреев Д. Роза мира. М., 1991. С. 46.

УЧЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ И СОФИОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

О.Д. КУРАКИНА

Московский физико-технический институт

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА СОВРЕМЕННОМУ СОЗНАНИЮ

В год памяти столетия со дня рождения Владимира Соловьева уместно вспомнить слова А.А. Никольского¹, отдававшего должное «Русскому Оригену XIX века»:

«Пройдут годы... но память о нем как о глубокомысленном философе, пытавшемся проникнуть в тайны Божественного мира, старавшемся осмыслить и решить с точки зрения разума все великие мировые вопросы, разгадать все великие загадки, вечно предстоящие человеческому уму, останется... В том и великая заслуга Соловьева... что он от вопросов повседневных обращался к великим и вечным вопросам духа, и чрез то очищал людей, призывая их «внутрь себя»».

Минуло двести лет со дня рождения «солнца русской поэзии» А.С. Пушкина, и вот настал черед чествовать «солнце русской философии» Вл. С. Соловьева. То, что сделал Пушкин для русской словесности, соизмеримо лишь с вкладом Соловьева в русское любомудрие. От гения русской словесности эстафету принял гений русского самосознания. На фоне усилий славянофилов по созданию собственной самобытной философии и призывов западников к освоению западноевропейской философской культуры появляется гениальный мыслитель, проложивший путь к универсальному синтезу. Н. Зёрнов пишет, что собственно с Соловьева началась «новая эра» в русской философии².

Вл. Соловьев – гений, и как таковой лишь может быть понят. Философ, богослов, поэт, публицист и пророк соединились в Соловьеве с необычайной силой философского дискурса. Гениальность Соловьева не вызывает сомнения: гениальный ребенок с «неутомимой жаждой знаний» (В.Л. Величко) – гениальный подросток, ниспровергающий всё и вся (Л.М. Лопатин), – гениальный молодой ученый, на защите диссертации которого прозвучали пророческие слова «Россию можно поздравить с гениальным человеком» (К.Н. Бестужев-Рюмин). Гениальность Соловьева отмечали его современники, единомышленники и последователи (Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, А.Ф.Лосев).

С.Н.Булгаков³ в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» ставит в гениальную заслугу Соловьеву «опыт философского синтеза» религии, метафизики и науки, «единственный в своем роде в новейшее время». «Более того, – пишет Булгаков, – система Соловьева есть самый полновзвучный аккорд, какой только

когда-либо раздавался в истории философии». Наряду с онтологией, гносеологией, немалое место, если не центральное, в философии Соловьева занимает антропология. Проблеме христианской антропологии Соловьева и её значению для современного человечества (перефразируя Булгакова) и будет посвящена данная статья.

Русская философия по своему характеру антропологична, т.е. проблема человека является для нее центральной. В русской философии человек рассматривается, прежде всего, в глубине своего «я» как личность, укорененная в личности Божественной. Началом такого подхода к антропологической проблематике русской философии явились «Чтения о Богочеловечестве» Соловьева, лекции которого собирали многочисленных восторженных поклонников двадцатипятилетнего мыслителя.

Л.М.Лопатин⁴, которому принадлежит один из самых замечательных очерков о творчестве В.С.Соловьева, пишет, что общий смысл философского мировоззрения Соловьева можно свести к трем главным пунктам: 1) к идее внутренней духовности существующего, 2) к идее абсолютного всеединства, 3) к идее Богочеловечества. Внутренний смысл мирового процесса у Соловьева заключается в постепенном подчинении стихийного начала природы Божественной Силе и в его постепенном уподоблении Божественному Духу. Своего завершения мировой процесс достигает в человеке: человек есть уже настоящее подобие Божества, ибо своим разумом он проникает в идеальную суть действительности. Он – живое воплощение Божества в материальном мире, и его можно назвать вторым Абсолютным. Но чтобы стать таким воплощением, человек должен всецело возвыситься над чувственными эгоистическими побуждениями и сделать волю Бога своей волей. Тогда он станет Богочеловеком. Таким Богочеловеком является Христос, и оттого его личность представляет собой центральный пункт всемирной истории. Но назначение людей в том, чтобы они все освятились и очистились и не только как отдельные лица, но и в своей общественной организации. Когда это произойдет, тогда преобразится вся природа: из нее исчезнет материальная рознь

и слепая стихийная борьба и она обратится в светлую телесность царства очищенных духов, объемлемых единой жизнью Духа Абсолютного.

Учение о человеке как «идеальном человеке»

Человек, пишет В.С.Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», – «это связующее звено между божественным и природным миром», одинаково принадлежащее тому и другому, служащее переходом между ними. «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество»⁵.

Человек, согласно Соловьеву, есть некоторое «соединение Божества с материальной природой», что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий. Соединение трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческим началом является разум.

Если природное начало человека состоит в прямом и непосредственном подчинении божественному, то это состояние «первобытного человека», еще не выделившегося из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, то это состояние «человека природного». Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет «духовного человека»⁶.

Соловьев не ограничивает человека данной видимой действительностью. Он говорит о человеке идеальном, но, тем не менее, вполне существенном и реальном, гораздо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, чрез который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого»⁷.

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Этот «идеальный человек», чтобы быть действительным, должен быть единым и многим: «это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке». Все человеческие элементы, согласно Соловьеву, образуют «цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм» – «организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная Душа Мира»⁸.

Признавая, что каждый действительный человек своей глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, Соловьев придает человеку статус «конкретного единства всех начал», «вечного и особенного существа», необходимого и незаменимого звена в абсолютном целом, существенном свойством которого является «человеческая свобода и человеческое бессмертие». В человеке природа перерастает саму себя и переходит (хотя бы в сознании) в область бытия Абсолютного. Человек, воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по физическому происхождению и существованию неразрывно связанный с природой внешнего мира, является «естественным посредником между Богом и материальным бытием», «проводником всеединящего божественного начала в

стихийную множественность» – «устроителем и организатором вселенной».

Учение о Богочеловечестве

В идее Богочеловечества, по свидетельству Е.Н.Трубецкого, сплетаются все нити мысли Соловьева: «Она составляет центр всего его учения – философского и религиозного, основное содержание его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества»⁹.

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

Соловьев описывает последствия отпадения человека от Бога как мировую бытийную драму, выводящую человека из Божественного мира. В результате человек подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от него, лишь поскольку имел противовес в Божественном начале, – вместо господствующего центра в природном мире человек становится одним из множества природных существ, вместо сродоточия «всего» становится только «фактом».

Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своей душой всю природу и жил с ней одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чуждом и враждебном мире. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи и этой связью, всеединством, определялось все содержание его сознания, то теперь человек теряет в ней

организующее начало своего внутреннего мира. Восстановить утраченное царственное положение человек своими силами уже не в состоянии – необходима Божественная помощь.

Для содействия этому процессу Божественный Логос «нисходит в поток явлений и, воплощаясь в лице Иисуса Христа, из центра вечности делается центром истории». Этот акт любви, дающий совершенное соединение Бога и человека, – начало нового единства, которое должно быть достигнуто как результат свободного дела и двойного подвига – «самоотвержение божеского и человеческого». Божественное начало здесь «нисходит, унижает себя, принимает зрак раба», воспринимает границы человеческого сознания – ощущает их актуально как свои в этот момент, – и это «самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество», позволяя его природной воле свободно отречься от себя в пользу Божественного начала как внутреннего блага.

Так Богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями, «как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность достичь этой славы Божией». Плодом духовного подвига является «воскресение во плоти», освобожденной от вещественной непроницаемости и тяжести, – «преображенной», способной служить «прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом воскресшего Богочеловека».

Богочеловек, как существо индивидуальное и вместе с тем универсальное, обнимает собой «все возрожденное, духовное человечество» и наличествует во всех областях мира в той мере, в какой в них осуществляется единство блага, истина и красота. Это тесное единение Бога с миром и установление в мире совершенной гармонии, пишет Соловьев, возможно не иначе, как на основе взаимной любви между Богом и существами, способными к «добровольному соединению с Богом» – свободными, разумными и стремящимися к совершенству.

Поскольку человек вступает на этот путь, он приобщается к делу воскресшего Христа Богочеловека, так как сочетание трех начал – божеского, человеческого и природного, – совер-

шившееся в лице духовного человека Иисуса Христа единично, должно совершиться «собираательно в одухотворенном через Него человечестве», образующем единый Богочеловеческий организм, или Софию.

Личность и общество

Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек, согласно Соловьеву, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. «Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»¹⁰.

Соотношение отдельной личности и общества Соловьев рассматривал как дополнительные: «общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»¹¹.

«Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет»¹².

Личность, пишет Соловьев, в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарной и нераздельной с общественной средой только в ее «бесконечной целостности, которая постепенно проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются»¹³.

Современное состояние «цивилизованного общества», согласно Соловьеву, является «ненормальным» в нравственном смысле, в силу самого «общего принципа современного общества», в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Такое общество он называет «плутократией». Плутократия «безнравственна и

отвратительна, как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую и господствующую, которой все должны служить средством и орудием»¹⁴.

«Нормальным» для Соловьева является общество, в котором осуществляется принцип «свободной общинности». В таком обществе реализуется «идея всеединства в ее социальном выражении», т.е. находит свое примирение и соединение в высшем синтезе противоположных «начал общинности и индивидуальности». Такое общество Соловьев называет «свободной теократией», поскольку управление в нем подчинено «религиозному началу», а остальные главные сферы общественной жизни, государственно-правовая и экономическая, образуют единый организм¹⁵.

Соловьев полагал, что общественное развитие в конце концов приведет к возникновению идеальной человеческой цивилизации, которую мыслил как вселенскую теократию. При свободной теократии, по мысли Соловьева, власть принадлежит церкви в лице первосвященника, сила принадлежит царю. При этой теократии государство добровольно подчиняется церкви. Власть должна принадлежать церкви потому, что видимая церковь выступает объективно Царством Божиим, это «живое тело божественного Логоса, т.е. исторически обусловленного в Богочеловеческой личности Иисуса Христа».

Софийная антропология космического процесса

София – Божественная Премудрость, Вечная Женственность – для Соловьева это одновременно и Душа мира, и идеальное человечество – Богочеловечество. София – это не только «Великое, царственное и женственное Существо», но и «истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная, и во временном процессе соединяющаяся с Божеством, и соединяющая с Ним все, что есть»¹⁶.

«Окончательный смысл мирового порядка и завершение всеобщей истории» Соловьев усматривает через осуществление

«целостности человечества», обнимающей сверх наличной части человечества и его отошедшую и грядущую части» в действительном его исцелении и освобождении от законов тления и смерти. Для Соловьева «цель человеческого существования» определилась как образование «всецелой общечеловеческой организации», в форме цельного творчества, знания и общества, а объективная нравственность» – в сознательном и свободном следовании этой общей цели отождествлением с ней своей личной воли.

Носителем цельной жизни в человечестве может быть, по мнению В.С.Соловьева, и здесь он полностью согласен со славянофилами, сначала только народ русский (первоначально через более узкий союз, братство, общество в среде русского народа). Ибо от такого народа требуется свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется всецелая вера в положительную действительность высшего мира. А эти свойства, по мнению Соловьева, несомненно принадлежат характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа, призванного «сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству» через соединение его с всецелым космическим началом.

Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает «высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности», считает Соловьев, может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли, включая и высшие их проявления, и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой высшего блага.

Но что данному конкретному человеку до «высшего блага» всех, когда он со всей своей неповторимой индивидуальностью, со всем своим внутренним космосом души смертен; о каком благе может идти речь, если микрокосм – человек, равнозначный макрокосму, подвержен разрушению

в силу самих законов большого Космоса? – Соловьев задается этим вопросом и пытается найти решение в «смысле любви», как силе, созидающей бессмертие.

Настоящей задачей любви, «истинно перерождающей и обожествляющей», является действительное увековечивание любимого существа, действительное избавление его от смерти и тления и окончательное перерождение в красоте. «Смысл» любви связан не только с индивидуальным «преображением», «подвигом духовно–физическим и Богочеловеческим», но и с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем.

Для обозначения принципа любви, на котором должны строиться отношения индивидуальных членов общества друг с другом, с ближайшей социальной средой, с народом, человечеством и, наконец, со всем Космосом, Соловьев вводит термин «сизигия», под которой он понимает любовное отношение к «социальной и всемирной среде как к действительному живому существу», не сливаясь с ним до безразличия, а находясь в тесном и полном взаимодействии¹⁷. По Соловьеву, исторический процесс, несомненно, совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне–индивидуалистические), все более и более приближаясь к объединению всего человечества как солидарного целого.

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

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

«образы всеединства – живые и вечные подобию абсолютной человечности». Так задача и смысл индивидуальной любви перерастает проблему «двоих», человека и его дополнительного «другого», и превращается в проблему человека и вселенной. Ибо спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, «единичный человек может только сообща или со всеми вместе».

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

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

В христианской антропологии человек есть образ и подобие Божие. Современный мир глобализации, казалось бы, окончательно утратил божественную перспективу исторического развития. И лишь такие русские мыслители, как В.С. Соловьев, и вся последовавшая за ним русская философия, дают надежду, что испытание, выпавшее на долю человечества, будет преодолено в Богочеловеческом единстве. Сможем ли мы извлечь урок из учения Соловьева о человеке и его предназначении в мире ранее, чем катастрофические последствия современного кризиса станут неотвратимыми, зависит от каждого из нас. Прозревая «сквозь кору вещества» софийное преображение мира, Соловьев призывает и нас

разделить с ним лицемерие «Мира горнего», преобразующего «Мир дольний».

-
- ¹ Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьев. СПб., 2000. С.332.
 - ² Зёрнов Н. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.,1995. С. 133.
 - ³ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? //Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 390.
 - ⁴ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 2000. С.161–163.
 - ⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.113.
 - ⁶ Там же. С.155.
 - ⁷ Там же. С.118.
 - ⁸ Там же. С.118–119.
 - ⁹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. В 2 т. М., 1994. Т.1. С.316.
 - ¹⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра //Соч. М., 1988. Т. 1. С. 282.
 - ¹¹ Там же. С. 65.
 - ¹² Там же. С.67-68.
 - ¹³ Там же. С.295.
 - ¹⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал //Полн.собр.соч. В 15 т. М.,2001. Т.3. С.125-126.
 - ¹⁵ Там же. С.171-172.
 - ¹⁶ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соч. М., 1988. Т. 2. С. 577.
 - ¹⁷ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. М., 1988. Т. 2. С. 545.

А.В.ПАВЛЕНКО

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

**ЧЕЛОВЕК НА СТЫКЕ ИДЕАЛЬНОГО
И МАТЕРИАЛЬНОГО В МЕТАФИЗИКЕ ВСЕДИНСТВА
В.С. СОЛОВЬЕВА**

Непреходящее значение философской системы В.С. Соловьева, бесспорно, заключается в постановке глобальных фи-

лософских проблем, актуальность которых значительна и для современных исследований. Соловьев ориентирует отечественную мысль конца XIX – начала XX в. на выявление всеобъемлющих закономерностей бытия и особенностей их осознания. Вопрос определения бытия в единстве материального и духовного аспектов видится кардинальным в теоретическом обосновании идеи всеединения.

Доктрина философии Соловьева изначально различает «телесное» и «идеальное», предполагая их синтез в будущем, доказывает, что процесс единения в конце концов, должен прийти к слиянию физических и Богочеловеческих (может быть прочитано как «духовных») законов. Соловьев теоретически обосновывает доминанту рациональности в исполнении этого процесса: «безусловное единство есть все во всех и само человечество, долженствовавшее стать объединяющим разумом вещественной вселенной»; «Истина есть безусловное бытие в единстве»¹.

Значительное место в теории всеединения отводится роли человека, поскольку тот в силу своей природы уже объединяет в себе бытие телесное и духовное. Понятие жизни здесь призвано обеспечить объединение философии природы, философии человека и общества². Бытие человека есть необходимый естественный материально обусловленный процесс, подлежащий законам физической необходимости³. Однако в то же время признается, что человеческая природа значительно сложнее обычных органических образований и в этот процесс необходимо включаются три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба собственно человеческий; совместимость этих трех элементов и составляет действительно человека, причем собственно человеческое начало есть разум, т. е. отношение двух других⁴. Соловьев замечает, что разум может существовать на уровне не только каждого индивида, но и совокупности людей, признавая, таким образом, феномен общественного сознания, который он относит отчасти к явлениям мира идеального⁵.

В чем же тогда, по Соловьеву, заключается различие материального и идеального? Важной причиной субстанционального разделения Соловьев полагает *иной порядок* матери-

альных предметов. Он пишет: «тот мир..., который во зле лежит, не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»⁶.

Определенный вид соединения элементов мира есть основная причина разделения мира божественного и реального. Философ прямо указывает на необходимость иного порядка настоящего мира и строит на этом всю систему обоснования всеединения как *принципа*. Идеальный космос, порядок, составляет основное содержание и основную истину в системе платонизма и видится Соловьеву как рационально осмысленное и трансцендентно познанное всеединое идеальное, или Абсолютное. Этот постулат метафизики всеединства приходит в закономерное противоречие с позицией ортодоксального православия⁷. Соловьев здесь, очевидно, придерживается теоретической позиции, идущей от главы неоплатоновской школы Прокла, – полагать идеальность в буквальном смысле как реальность «иного порядка».

Проблема порядка и закона во Вселенной занимает не только Соловьева, но и значительную плеяду исследователей, от античности до наших дней. Так, например, осмысленная в духе всеединства известная периодическая система Д.И. Менделеева может быть представлена как выявление определенной закономерности в усложнении вещественного бытия, где каждый элемент представляет иной порядок атомарной организации и иной уровень химических связей. А. Бергсон, обосновывая эту проблему, заключит: «реальность упорядочена именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению»⁸. У Соловьева она рассматривается через категории «Логос» и «София». Понятие Логоса, очевидно, взятое из греческой философии, применено в метафизике всеединства практически без изменения изначального смысла. «Софии» приписывается многоуровневая функциональность. Помимо женственности в сущности предельного бытия, она олицетворяет еще и базисные принципы развития бытия материального⁹.

Отчасти понимание порядка у Соловьева перекликается со смыслом, который вкладывал Аристотель в дефиницию формы¹⁰. Однако и в том и в другом случае суть его может восприняться человеком посредством рационального постижения принципов реальности. В трактовке философа идеальное может быть воспринято только в результате всестороннего цельного восприятия и мышления.

Соловьев нарекает ум началом формы, порядка и закона отношений, но отношений преимущественно внешних. Роль внутренней закономерности у Соловьева играет всеобщий закон становления Бытия. Роль разума состоит только в адекватном отражении, рефлексии данных закономерностей. Это заставляет его относить результаты общественного познания к некоторым формам мысли, понятиям, вбирающим выявленный или выявляемый порядок построения мира, в том числе и мира социального.

Для Соловьева понятие («имя») равносильно выделению во множественном единичного. Так теоретически осуществляется необходимое приближение к сфере идеального¹¹. Мышление органически рассматривает предмет в его всесторонней целостности, т.е. в его внутренней связи со всеми другими. Это позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины¹². Философ убежден, что при помощи разума человек способен выйти к сущности мира, к законам мироздания, непосредственно относящимся к сфере идеального.

Таким образом, отечественным мыслителем предвосхищается процесс, развернувшийся в философии XX века, стремящийся к определению общих законов развития физической и духовной сторон реальности. В частности, А. Бергсон говорит о сверхсознании, которое связано с сознанием и мозгом, но не замыкается ни на том, ни на другом¹³. М. Шелер полагает, что в данном механизме участвует определенный процесс «идеации». Он, по Шелеру, базируется на феномене повторения, как особой сущности бытия. Осознание этого феномена Шелер относит к специфической функции сознания человека¹⁴. Идеация отвечает за постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, незави-

симо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений¹⁵. Все это говорит о значительной соотнесенности изысканий В. С. Соловьева с направлением исследования некоторых представителей западной философии.

Итак, резюмируем изложенное.

Философия всеединства, различая материальное и идеальное, предполагает с течением времени процесс их единения. Для «идеализации» материи необходим иной порядок вещественного бытия. Его изменение является первостепенной задачей теории всеединства. Человек потенциально имеет возможность сыграть здесь ведущую роль, так как его природе присуще взаимообусловленное существование материального и идеального (тело и сознание). Сознание как неотъемлемая функция человека может стать в этом процессе инструментом для изменения действительности. Все это дает возможность говорить о некоей системе понятий, присущих процессуальности всеединения: *материя – человек – сознание – идеальность*, или в упрощенной виде: *материя – человек – Абсолют*. Иными словами, человек в философии всеединства выступает как промежуточное звено и метод единения, а также необходимая движущая сила этого глобального процесса. Именно поэтому полагаем справедливым понимание философии всеединства как «постклассической трансцендентной антропологии»¹⁶.

¹ Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С.238, 239.

² См.: Мотрошилова Н. В. Специфика и актуальность философии жизни В.С.Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 6-17.

³ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999. С. 30-31.

⁴ Указ. соч. С.190.

⁵ «Между относительным умом отдельных человеческих лиц и абсолютным данным божественного откровения стоит не выдуманный признак всеобщего единомыслия, а реальные и живые органы единства в реальном и живом существе церкви...» Соловьев В.С. Догматическое учение церкви // Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 117.

- ⁶ «...природа в своем противопоставлении с божеством может быть только другим положением, или перестановкой, известных существенных элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном» Соловьев В. С. История и будущность теократии. С. 151.
- ⁷ Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С.151.
- ⁸ «...природа в своем противопоставлении с божеством может быть только другим положением, или перестановкой, известных существенных элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном.» Соловьев В. С.// История и будущность теократии., С. 151.
- «Мир физический так же имеет свою истинную первооснову в абсолютном благе, как и мир идеальный». Соловьев В.С. //Философский словарь Владимира Соловьева. Сост. Г.В.Беляев Ростов н/Д., 1997. С. 282.
- «Ибо изменениям человеческой приемлемости неизбежно соответствуют относительные изменения и в действительности божественных сил, именно настолько эта действительность обусловлена человеческой приемлемостью.» Соловьев В.С. Догматическое учение церкви// Россия и Вселенская церковь, С. 61.
- ⁹ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С.224.
- ¹⁰ Соловьевский сборник /Ред. И. В. Борисова, А. П. Козырев. М.: Феноменология-Герменевтика. ИФ РАН, 2001. С.187-195; 21;112-117.
- ¹¹ В физическом космосе такое равновесие сохраняется непрерывным устройством одних форм другими: те из них, которые не удовлетворяют (?) вселенской законности, заменяются иными, превращаются в новые. Смерть в космическом смысле не есть уничтожение, а только перемена формы бытия.», «...Формы бытия меняются, но целое сохраняется во всей своей гармонии». Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С.1011, 1012.
- ¹² «Имя есть то, что отличает одного человека от всех других, подобных ему, что выражает его особое единичное значение.», «Имя Божие есть истина; и царство Его – правда...» Соловьев В. С Россия и Вселенская Церковь. С. 151-152.
- ¹³ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999. С. 111.
- ¹⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С. 345-347.
- ¹⁵ Проблема человека в западной философии / Сост. П.С Гуревич. М.: Прогресс, 1988. С.45.
- ¹⁶ Указ. соч. С. 62.

¹⁷ Булычев И.И. Вл. Соловьев как представитель постклассической трансцендентной антропологии // Соловьевские исследования / Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2002. Вып. 4. С.108-123.

М.О. ОРЛОВ

Саратовский государственный университет

ДИНАМИЗМ В УЧЕНИИ В.С.СОЛОВЬЕВА О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Главным персонажем и смыслом Нового Завета и всего христианского учения является Иисус Христос—Богочеловек, единосущный сын Божий, воплотившийся в мире творения, показавший динамику человека, несущего грех в своем существовании к человеку, искупившему всех людей от болезни, смерти, страдания и власти дьявола, открывшего перспективу совершенного богообщения. Однако ни в Библии, ни в других религиозных и богословских источниках не употребляется термин «Богочеловечество». Это действительно так, ибо понятие Богочеловечества родилось в лоне русской религиозной философии, аккумулировав в себе комплекс антропологических, этических, историософских и социальных проблем. Родоначальником учения о Богочеловечестве стал Вл. Соловьев, впервые обнаруживший его в своих «Чтениях о Богочеловечестве».

Это учение придает идее соборности социальный динамизм, модернизирует христианское, православное учение, устраняя, в частности, свойственный Хомякову религиозный консерватизм. «Хомяков отрицал догматическое развитие Церкви, не видел в Церкви богочеловеческого процесса. Православие для него закончено, «совершенство пришло», откровение Божие достигло полноты. Нового откровения в христианстве Хомяков не ждал и не допускал такой возможности. Православная Церковь была для него прежде всего охранением святыни»¹,— писал Н.А. Бердяев.

Учение о Богочеловечестве фактически утверждает на отрицании идеологии гуманизма, рожденной Ренессансом, что связано с амбивалентностью этой идеологии. В гуманизме, как

считает Л.П. Карсавин, открытое возвышение и утверждение человека сочетается с потенциально заложенным в нем его принижением и разрушением².

Эпоха Просвещения пошла еще дальше, объявив религию плодом невежества, подготовив почву для доминирования атеистических умонастроений в интеллектуальных кругах европейских стран в XIX в. «Бог умер»,—метафорически выразил эту ситуацию Ницше. Однако отбрасывание религии и Бога по логике русской религиозной философии не осталось безнаказанным, бездумное вмешательство человека, возомнившего себя всемогущим творцом, в природные, социальные и культурные процессы обернулось страшными последствиями: разрушительными мировыми войнами, тоталитарными режимами, угрозой ядерной войны, экологическим кризисом, поставившими человечество на грань уничтожения. Смысл учения о Богочеловечестве в этой связи состоит в том, чтобы преодолеть негативные тенденции, заложенные в идеологии гуманизма, удержав при этом ее положительное значение. «Идея Богочеловечества означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме и вместе с тем утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке»³, — писал Н.А. Бердяев. Учение о Богочеловечестве следует, очевидно, воспринимать как попытку привить человеку и человечеству дух христианской свободы — динамического преодоления границ падшего естества.

В учении о Богочеловечестве (и в этом заключается его принципиальная новизна) откровение Божие дополняется откровением о человеке и человечестве, об их предназначении и конечных судьбах. Вл. Соловьев и его последователи развивают религиозно-ориентированную антропологию потому, что «понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его»⁴.

Ключевые идеи, составляющие антропологический компонент учения о Богочеловечестве, суть следующие:

1. Человек только тогда есть высшая ценность, когда есть Бог. Если нет Бога, то нет человеческой свободы и бессмертия. Следовательно, сами законы безбожного бытия опровергают

абсолютную ценность каждой человеческой жизни, каждой личности, провоцируя людей на своеволие и произвол.

2. Стержень учения о Богочеловечестве составляет мысль о соизмеримости Бога и человека: в человеке есть божественное, в Боге — человеческое, как человек нуждается в Боге, так и Бог—в человеке, ибо Бог есть Любовь.

3. Высшее предназначение человека заключается в том, чтобы не просто приблизиться к Богу, живя по Его заветам, но и уподобиться Ему, т. е. обожиться. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни—всеединство,—которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, т. е. может от себя восхотеть быть как Бог»⁵,—писал В.С. Соловьев. Однако человек может обожиться не посредством самообожания и самообожествления. «Человек должен стать богом и обожиться, но он может это сделать лишь через Богочеловека и в Богочеловечестве»⁶,—писал Н. А. Бердяев.

4. Понимание христианства как религии Богочеловечества в корне меняет характер отношений между Богом и человеком. Для Вл. Соловьева и его последователей свойственно стремление преодолеть судебное понимание отношений между Богом и человеком, сложившихся в рамках католической и протестантской теологии.

5. Центральной фигурой учения о Богочеловечестве является Иисус Христос—Богочеловек, в котором совершенным образом соединяется божественное и человеческое. Однако не всякое признание и принятие Христа соответствует идеалу Богочеловечества. Христа можно принять внешним образом, признавая его чудесное воплощение для спасения людей и следуя букве Его заповедей. Богочеловечество строится на основе внутреннего принятия Христа, когда «человек, осознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимой ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Та-

кое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека»⁷.

Теперь хотелось бы сказать несколько слов о религиозно-культурных истоках учения о Богочеловечестве, которые объясняются некоторыми различиями в трактовке основных религиозных догматов в разных направлениях христианства. В частности, имеются существенные различия в толковании Троицы — главного догмата христианства — в православии и католицизме.

Одним из формальных предлогов разделения христианства на западную (католическую) и восточную (православную) ветви послужило добавление к христианскому символу веры, сделанное на Толедском церковном Соборе в 589 г. и известное как филиокве (в переводе с греческого — «и от Сыны»). Согласно этому добавлению, Святой Дух исходит не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына. Православие это добавление не признало, оставаясь верным догмату нисхождения Святого Духа только от Бога-Отца. В результате получилось так, что в католическом понимании Троицы подчеркивается божественность Христа, а в православном — Его человечность. Таким образом, в православной версии Христос оказывается ближе к людям, чем в католицизме. Именно в этом пункте православной догматики можно усмотреть зачаток идеи о единстве и соизмеримости Бога и человека. Обожение не есть дело сугубо индивидуальное. Это задача соборного свойства, выходящая за пределы индивидуальной судьбы в общество и историю. Антропология и этика в учении о Богочеловечестве неотрывны от религиозно-философского осмысления истории. Богочеловечество есть, по сути дела, Церковь, рассмотренная под углом зрения ее исторического развития. Однако это определение нуждается в некоторых уточнениях.

Во-первых, понятие Церкви в учении Вл. Соловьева о Богочеловечестве имеет софийный смысл. Одно из значений Софии — это идеальное человечество, предвечно существующее в Боге, и оно соответствует невидимой Церкви. София есть также душа мира, сочетающая в себе божественное начало и тварное бытие. По словам Вл. Соловьева, «Душа мира есть человечест-

во—божественное человечество Христа—тело Христово, или София»⁸. Но тело Христово—это и есть Церковь. Причем речь идет в данном случае о видимой Церкви, т. е. об исторической Церкви.

Во-вторых, Церковь, или Богочеловечество, не остается неизменной. «Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском Богочеловеческом организме...»⁹,—писал Вл. Соловьев.

«Русская мысль *сплошь историософична*, — говорит В.В. Зеньковский в своей книге «История русской философии», — она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п.»¹⁰. Учение о Богочеловечестве развивается в русле историософского осмысления динамизма истории, поскольку оно наполнено вопрошаниями о смысле исторических событий, истории России и человечества в целом и имеет ярко выраженную эсхатологическую окраску. Понятно, что конечная цель и смысл человеческой истории полагаются здесь как окончательное слияние человечества и Бога в один Богочеловеческий организм. История как движение навстречу друг к другу Бога и человечества в точке их встречи заканчивается и знаменует выход обожествленного человечества в метаисторию — вот важнейший динамический компонент учения Соловьева. История только тогда имеет смысл, когда она имеет конец. История без конца есть аналог дурной бесконечности.

Итак, перспектива человечества—конец истории. Однако у раннего Вл. Соловьева и его последователей не было пессимистического видения этого конца. Основоположник учения о Богочеловечестве долгое время предполагал, что история завершится установлением Царства Божьего на земле. Для него характерны были хилиастические и эволюционистские представления о Царстве Божием и его наступлении. Однако к концу жизни Вл. Соловьев мыслил конец истории уже катастрофически и пессимистически, о чем он и поведал в своей «Краткой повести об антихристе».

Эсхатологические устремления учения о Богочеловечестве напрямую связаны с православной традицией, в которой апокалипсическое содержание христианского мировоззрения более акцентировано, нежели в католицизме и протестантизме. В неофициальной религиоведческой и богословской традиции каждая из трех основных ветвей христианства соотносится с именем одного из апостолов Христа. Католичество именуется религией апостола Петра (главный храм Ватикана—собор Св. Петра). Протестантизм связан с именем апостола Павла. Что касается православия, то оно называется Иоанновым христианством. Подобное распределение апостолов по христианским конфессиям можно встретить, например, у Вл. Соловьева в «Краткой повести об антихристе», где действуют папа Петр II, доктор Паули и старец Иоанн.

Имя апостола Иоанна вызывает две очень важные ассоциации. Во-первых, есть Евангелие от Иоанна, которое на фоне трех других Благовестований, изображающих главным образом внешнюю, человеческую сторону жизни и деяний Христа, акцент делает на божественной стороне Спасителя. Оно проникнуто большей философской глубиной, отличается большим эзотеризмом содержания, чем Евангелия от Матфея, Луки и Марка. Во-вторых, Иоанну принадлежит авторство последней книги Нового Завета и всей Библии — Откровение Иоанна Богослова (или Апокалипсис).

Выбор православием Иоанновой версии религиозного учения определил такие характерные для восточного христианства черты, как *созерцательное* и *эсхатологизм* . Первая черта выражается в устремлении верующего к небесам (в буквальном и переносном смысле слова), к миру горнему. В этом пункте наблюдается отличие православного типа религиозности от католичества и протестантизма. Для католицизма важное значение приобретают социально организующая роль церкви и строгая иерархизированность земного бытия. Папа есть наместник Бога на земле, и он руководит своей паствой. «Для католическою сознания,—отмечал Н. Бердяев,—Град Божий осуществлен уже в жизни Церкви, и потому сознание, устремленное к Граду Грядущему, сознание апокалипсическое нелегко зарождается на католической почве»¹¹. Протестантизм, постро-

енный на принципах индивидуализма и рационализма, выливается либо в практическую, мирскую целеустремленность людей, либо в мистическое самоуглубление личности. Протестантизм религиозно осветил предпринимательскую деятельность. Как не вспомнить здесь знаменитую работу М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Протестантизм же в своих недрах породил великих мистиков типа М. Экхарта, Я. Беме, Фр. Бадера. Созерцательность восточного христианства с неизбежностью переходит в эсхатологизм, жажду Царства Абсолютного Добра, т. е. окончания этого мира, лежащего во зле, и вступления в Царство Божие, или рай.

В учении о Богочеловечестве преображенный человек и человечество не только утверждают как активные и динамичные строители земного и небесного бытия, но и определяются как центральное звено всего мироздания. Человек—это посредник между Богом и природой, через него и в нем самом они соединяются друг с другом. Эту интуицию можно обнаружить в гениальной оде Г.Р. Державина «Бог». Богочеловеческий процесс не только динамично охватывает историю социума, но и простирается дальше, обнимая всю природу, мир в целом. «Границ Церкви не существует... Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, ее космический лик»¹², — писал С.Н. Булгаков. Человечество, соединяясь с Богом, обоживаясь, становится силой космической, способной преображать весь мир, т. е. освобождать его от смерти и тлена. Таким образом, в философско-религиозном мировидении учение о Богочеловечестве приобретает динамический аспект в исторической и космологической перспективах. Соловьев утверждает идею бесконечного и всеединого восхождения творения к Творцу.

¹ Бердяев Н.А. Собрание сочинений. М., 1996. С. 109.

² Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. СПб., 1994. С. 54.

³ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 197.

⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 55.

⁵ Соловьев Вл. Сочинения. Т. 2. С. 140.

⁶ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 128.

⁷ Соловьев Вл. Сочинения. Т 2. С. 162.

⁸ Там же. С. 131.

⁹ Там же. С. 160.

¹⁰ О России и русской философской культуре. С. 379.

¹¹ Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. С. 112.

¹² Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 274.

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

**В. СОЛОВЬЁВ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ
ИДЕИ СОФИИ
(ИСТОРИЯ КАК ТЕОФАНИЯ – ПО РАБОТАМ
«ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»,
«РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ»)**

Одна из значимых проблем, к которым Вл. Соловьёв обращается в своих важнейших софиологических работах «Чтения о Богочеловечестве» и «Россия и Вселенская Церковь», – историческое становление идеи Софии, или история как теофания.

София, Премудрость Божия олицетворяет или персонифицирует системообразующее основание соловьёвской философии – идею поступательного преображения мира, возвращения к Богу. Соловьёв верил в идею софийности мирового процесса, духовное преображение материальных стихий мира. Идея Софии – идея религиозная, ибо «религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом»¹. В своей полноте она принадлежит будущему. Соловьёвская идея Софии – это «христианская истина в окончательном виде» (с. 286), итог христианского развития, самое полное воплощение христианской идеи становления «идеального, совершенного человечества» (с. 171) или, с позиции исторического христианства, идея нового религиозного сознания, соединяющего высшие экзистенциальные ценности человека – любовь. Соловьёв верит в возможность «свободной внутренней связи между без-

условным божественным началом и человеческой личностью» (с.55), сочетая «веру в Бога и веру в человека» (с.64). Эта вера Соловьёва противоположна инволюционному подходу к истории, столь свойственному для религиозного мышления, начиная с древних мифологем железного века, утраченного рая, столь важных для художественного сознания XIX-XX вв., и кончая современными идеями тотального духовного кризиса, конца истории.

Космический процесс, по Соловьёву, приходит к образованию совершеннейшего из организмов – человеческого, в его двух видах, мужском и женском (с.354). «Бог любит хаос» (с.263), т.е. свободу своего творения, хаос, «побуждающий каждое отдельное существо утверждать себя в своей исключительности» (с.260). Природный человек, хаотическое человечество поклоняется своим хаотическим желанием. Но человек, по Соловьёву, «вселенский Мессия» (с.287), призванный спасти мир от хаоса, «устроитель и организатор вселенной» (с.203), посредник, «связующее звено между божественным и природным миром» (с.170). История для Соловьёва – процесс теофании, различное откровение высшего, божественного, единящего начала разным национальным ментальностям (с.215). В мифологическом процессе древнего язычества Соловьёв различает три периода: астральный, солярный и фаллический. Мифологический процесс кончается освобождением духовного человека, появлением самосознания. Предвосхищая идею осевого времени к. Ясперса, Соловьёв ведет речь о начале современного исторического процесса, действующими лицами которого являются у Соловьёва три народа: индусы, греки и евреи. Эти «три великие народа древности» (с.210) – важнейшие двигатели исторического процесса. Об этом Соловьёв говорит в «Чтениях о Богочеловечестве» и окончательно формулирует свои идеи в работе «Россия и Вселенская Церковь». Эти народы освобождают человеческое самосознание от власти природных богов, религии родового процесса. У индусов душа, освобождаясь от господства космических сил, опьянена своей свободой и сознанием своего единства с Божеством. В её грёзах зарождается философия и поэзия. Буддизм, по Соловьёву, сказал последнее слово индусского сознания: всё есть ничто, иллюзия,

сон. Божественное начало открывается индийскому духу как Нирвана. Греки открывают божественный Логос – красоту и разумность, искусство и философию. Но это вновь отрицательное откровение Божества: созерцаемый идеальный космос противостоит миру реальному, метафизика – физике. Красота – прекрасная форма. Греческая философия кончается софистикой, скептицизмом или аскетикой платонизма. Истинный мудрец должен быть от этого мира. Соловьёв пишет о том, что «великие арийские нации ограничиваются в конечном результате отрицательным откровением абсолютного» (с.302).

Софиология Соловьёва обращает нас не к традиционному противопоставлению Востока-Запада (противопоставление бесчеловечного Востока – безбожному Западу лишь поверхность историософской мысли Соловьёва), но к изначальному теософскому противопоставлению Севера-Юга, причем в непривычном, даже обратном для традиционной теософии, понимании этих полюсов. Традиционная религиозная мысль (например, А.С. Хомяков) противопоставляет возвышенное, духовно свободное иранство стихийному, материальному кушитству, светлый Север – темному Югу. По Соловьёву, великие арийские нации ограничиваются отрицательным откровением абсолютного. Мне представляется, с традициями этого отрицательного откровения абсолютного, свойственного арийским (или индоевропейским) нациям, связаны и современные идеи тотального кризиса, заката Запада, конца истории. «Если бы... обе несовершенные национальные идеи замкнулись и увековечились путем внешнего равновесия общественных сил, то мы имели бы только три Китая вместо одного» (с.308). Опасность «панмонголизма», о которой писал Соловьёв-поэт, можно понимать и как опасность философии тотального кризиса и бесконечного тупика.

Таким образом, Соловьёв говорит о драматизме исторического пути теофании, приходящего то к теллургическому фаллоцентризму – поклонению природным стихиям на первой ступени «естественного откровения» (с.80), то к негативному логоцентризму – мироотрицанию на следующей, второй ступени «отрицательного откровения»: «чистейший тип его представляется буддизмом» (с.80). Наконец, является третья сту-

пень «положительного откровения», представляющая «несколько ясно различаемых фазисов» (с.81).

Спасение, по Соловьёву, всегда парадоксально, чудесно. «Положительное откровение создало себе национальный орган в семитическом народе евреев» (с.302), «спасение пришло от евреев» (с.302). «Если божественное начало открылось индийскому духу как Нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как «я» оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного, субъективного начала» (с.215). «Свет из тьмы», как писал Соловьёв-поэт. В софиологии Соловьёва рождается антиномизм мышления, свойственный русской религиозной мысли Серебряного века. Нужен был народ ультраиндивидуалистический и даже эгоистический, чтобы спасти человечество, чтобы явить «живое откровение живого Бога» (с.215). Утверждение субъективного элемента может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Соловьёв подчеркивает личностный элемент Софии, без которого греки отождествляли Софию с Логосом. Сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, но «та же самая сила, подчинившая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея» (с.216). «Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т.е. эгоизма» (с.216). Для энергии добра нужна преображенная энергия зла, самоутверждающейся личной воли. «В человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил её высшему началу, и она стала основанием и носителем добра» (с.217). Говоря о едином энергичном источнике добра и зла, Соловьёв обращается к одной из важнейших тем русской литературы XIX в. «Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый народ есть народ святых и пророков Божиих,

народ, в котором должен был родиться новый духовный человек» (с.217).

«В религии иудеи впервые познали Бога как лицо, как субъекта» (с.216). Весь Ветхий Завет – история личных отношений являющегося Бога с представителями иудейского народа, его патриархами, вождями и пророками. Соловьёв даёт «мистическое имя Софии» (с.171) тому, что М. Бубер называет диалогическим сознанием, Я-Ты-связь-с-миром². «Евреи получили через посредство их религиозного откровения живой зачаток Божественной сущности в её полной и окончательной истине» (с.303). «Её обнаружения были постепенны и весьма несовершенны, но они были реальны и истинны» (с.303). «Божественная Премудрость... являлась им в чувственных формах» (с.303). Древние патриархи – Авраам, Исаак и Иаков верят в личного Бога и живут этой верой. Моисей, Давид и Соломон стараются провести откровение личного Бога в общественную жизнь и религиозный культ своего народа. Здесь истинное спасение – живая религиозная деятельность в вере и делах, молитве, труде и милосердии. Премудрость «устраивает вселенную» (с.258).

Древним иудеям открылась воплощенная София как «выраженная, осуществленная идея ... материя Божества» (с.164), как «идеальный или нормальный человек» (с.171), как исполнение закона любви. Любовь эротическая для Соловьёва – «истинная основа ... всякого другого единения» (с.336). Соловьёв обращается к брачной символике Библии и связывает в работе «Россия и Вселенская Церковь» истинную любовь полов как положительную основу богочеловеческого воссоединения с таинством брака, истинным браком, творящим целостного человека – в отличие от платонического эротизма «Смысла любви». «Супружеская любовь есть по существу координация двух равных, хотя и различных существований» (с.336). Тем самым Соловьёв не противостоит, но предвосхищает идеи В. Розанова как философа любви и «Свет не вечерний» С. Булгакова с его почитанием брака.

В эпоху кризиса древнееврейской государственности пророки возвещают внутреннее соединение Божества с душой человека в лице Мессии. Разным народам открывается истина

«божественной жены и божественного мужа» (с.303), но лишь иудеям открывается таинство Богоматеринства и Боговоплощения. «Явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных теофаний» (с.221). Соловьёв говорит о трех главных ступенях исторического процесса теофании. Первая ступень – дохристианское пророческое предвосхищение грядущего, которое он находит у трех великих народов древности (индусов, греков и евреев). Потому христианство необходимо включает в себе аскетическое начало и признание иного, идеального космоса. Вторая ступень – явление Христа, Богочеловека, и «Логоса, и Софии» (с.165), действующей силы Божества и «идеального человека» (с.171). Третья ступень – развитие христианского мира. «Каждый из нас ... коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» (с.177). «Душа мира есть человечество – божественное человечество Христа – тело Христово, или София» (с.193). Соловьёв верил во «Вселенскую Церковь»: церковь – «тело Христово» «растет и развивается, изменяется и совершенствуется» (с.229).

Христианская истина в своем окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, «особенно привлекала религиозную душу русского народа, с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии.., русский народ дал этой идее новое выражение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом)» (с.286). Тесно связывая святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, изображало ее в образе отдельного Божественного существа. «Она была для них небесной сущностью, скрытою под видимостью низшего мира... грядущим и окончательным явлением Божества» (с.287). Посредством Софии «Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святой» (с.193).

Откровение божественного начала является постепенным. По Соловьёву, назначение западного развития, «западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему» (с.51). С теоретическим воплощением Софии

Соловьёв связывает развитие современной философии, сам опираясь на идеи Я. Бёме и, прежде всего, позднего Шеллинга: Шеллингу принадлежит идея воссоединения Бога и мира. Искусство для Соловьёва связано с художественным воплощением Софии. Между природным и божественным миром, по Соловьёву, нет пропасти. Отдельные лучи и отблески божественного мира проникают в нашу действительность и составляют его «идеальное содержание». «Это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству» (с.168). В божественном мире поэт черпает первообразы своих созданий и внутреннее просветление.

Идеи Соловьёва дают методологический ключ к пониманию современного художественного сознания, сочетающего разные формы теофании, ибо человек у Соловьёва – это всечеловек, индивидуальная душа поэта – голос мировой души. Соловьёв, вслед за русской литературой XIX в., заговорил о вселенской ответственности современного человека как всечеловека, универсального человека, первообраз которого дан Богочеловечностью Христа. В этом Соловьёв близок духовным поискам Ф.М. Достоевского и позднего Л. Толстого, который в дневнике 1903 г. писал о сознании низшем своей отдельности и «высшем своей причастности ко Всему, сознании своей вневременности, внепространственности... сознании всемирности»³.

В творчестве самого Соловьёва сталкиваются исконно арийская (индоевропейская) негативная теофания и изначально, по Соловьёву, семитическая жажда реального воплощения Софии⁴, платонизм и христианский материализм, философия конца и протоистории. Окончательное воплощение Божественной Премудрости Соловьёв связывает с извечной мечтой человечества о победе над смертью. Дело вселенской любви преображенного Богочеловечества – воскресение плоти. Эта философия просто сопоставима с современными попытками перехода «от пост к прото», в частности с проектом технотрансформационной цивилизации будущего у М. Эпштейна⁵. «Мы – робкие дебютанты на сцене технотрансформационной цивилизации»⁶. С новыми технологиями связана «радикальная спира-

туализация мира», человек становится «сверхъестественным существом, с преображенной плотью, антропоангелом»⁷. В эту грядущую спиритуализацию мира и реальное воплощение сверхчувственного верил и Вл.Соловьев.

¹ Вл. Соловьёв цит. по изд.: Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 2000. Далее страницы в тексте: Чтения о Богочеловечестве. С.37-240; Россия и Вселенская Церковь. С.241-338.

² См.: Бубер М. Я и Ты. М., 1993.

³ Толстой Л.Н. Дневники 1900-1903 // Полн. собр. соч. Т.54. М., 1954. С.179.

⁴ По мысли В.П. Океанского, «для метафизической лирики Соловьёва наиболее характерен индоевропейский макрокультурный контекст, в то время как для его научных и религиозных интересов очень важным представляется контекст афросемитический». Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX в. Иваново, 2002. С.137.

⁵ См.: Эпштейн М. *Debnt de siehle*, или От пост- к прото-. Манифест нового века // Знамя. 2001. №5. С.180-198.

⁶ Там же. С.184.

⁷ Там же. С.191.

З.Р.ЖУКОЦКАЯ

Нижневартровский экономико-правовой институт
Тюменского государственного университета

ПРОВОЗВЕСТНИК «ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ»: ВЛ. СОЛОВЬЕВ У ИСТОКОВ СОФИОЛОГИИ

Вечная Женственность <...> не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней.

Вл. Соловьев

Идея Вечной Женственности у Вл. Соловьёва – это идея проективности всего происходящего, ее сопряженности, с од-

ной стороны, с мировым Центром («умом Божьим»), а с другой – со всей конкретикой «форм и степеней» существующего. Функционально этот образ-понятие близок к образу-понятию музыки в дионисийском культе. Он выполняет ту же роль мембраны, переходного звена, осуществляющего связь между мирами потустороннего и посюстороннего. Музыка, которую творит человек, есть лишь модуляция на темы музыки миров, музыки событий, той музыки, которую нужно уметь подслушать и выразить в своем творчестве. Этот алгоритм «духа музыки» и находит свое последовательное развертывание в соловьевской концепции Вечной Женственности, призванной решить ту же проблему «живой религиозности», но в рамках христианской традиции, пусть даже ценой отступления от догматики и церковного официоза. Проследить эту логику невозможно без обращения к личности философа, без понимания экзистенциальных особенностей его жизненного пути.

Творческая судьба *Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900)* как философа и духовного реформатора была предрешена генетически своими родовыми, обильно удобренными семейным ореолом научности, корнями с предками-священниками. В восемь лет будущий философ-богослов перед престолом был благословлен своим дедом на служение церкви и рано испытал крайнее религиозное возбуждение. И только подаренная отцом книга «Олимп» доктора Петискуса о жизни святых расширила и смягчила первичную религиозность будущего пророка-философа России. Этот факт свидетельствует о самом благородном влиянии отца на сына, впоследствии Вл. Соловьев напишет об отце: «Широта научного взгляда, просвещающая и очеловечивающая *патриотические* чувства, оказывает такое же благотворное влияние и на чувство религиозное. Глубокая сердечная вера у автора «Записок» была совершенно свободна от той *напряженности*, которую поверхностный взгляд принимает за силу»¹. Ученый-историк, автор многотомной «Истории России», отец – Сергей Михайлович Соловьев – привил сыну веру в знание и науки, передал свое историческое мировоззрение и желание создать философскую систему, в которой божественность христианства должна получить логические окончания.

Самыми важными в жизни Вл.Соловьева были прозрения детства, его таинственный мир, куда погружалась маленькая душа в своих видениях мистических грез. Безответная любовь, преследовавшая философа на протяжении всей жизни, помогла раскрыться для «видения любви небесной». «Мистическая философия Вл. Соловьева, его платоническое учение о любви и культ Вечной Женственности, – пишет К.В. Мочульский, – вырастают из этого раннего любовного переживания. Он всегда был во власти эротических вихрей, покорно отдавался космическим влияниям, своего рода одержимости»². Из «подполья творчества» Вл.Соловьева, темного хаоса и слепой веры, одновременно созидающей и разрушающей, Мочульский высвечивает таинственную глубину подсознания философа-поэта, благодаря которой рождаются «лики роз» творческой интуиции. Это все та же обращенность к *глубинам* питающих корней подлинной музыки:

Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...

«Не этим ли сознанием страшной силы хаоса, таившегося в его природе, объясняется пристрастие Вл. Соловьева к строгим логическим схемам, симметричной архитектонике? – задается вопросом русский критик. Рационализируя свою мысль, заковывая ее в тяжелую броню гегелевской диалектики, не заклинал ли он хаос в самом себе?»³.

Подобная постановка вопроса предполагает обращение к автобиографическим материалам философа, в которых последовательно просматривается генезис мыслей Вл.Соловьева, начиная с появления религиозного скептицизма на тринадцатом году жизни. «От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборства, я перешел к рационализму, к неверию в чудо и в божественность Христа, – рассказывает в своей автобиографии Вл.Соловьев, – стал деистом, потом пантеи-

стом, потом атеистом и материалистом»⁴. И на каждом этапе он с увлечением погружался в ту или иную эпоху европейской культуры. Так, эпоха протестантизма принесла ему не только охлаждение к церковному богослужению, но и отказ от многих икон, в результате чего он предавался практическому иконоборству. В течение четырех лет, т.е. к моменту поступления в университет, Вл.Соловьев пережил «один за другим все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века», и, с определившимся отрицательным отношением к религии, становится студентом. С этого периода начинается его сложная философская эволюция от Спинозы и Гегеля через Канта к Шопенгауэру и Шеллингу.

Влияние концепций Ф.Шеллинга на Вл.Соловьева очевидно. Благодаря немецкому философу, он впервые интуитивно почувствовал Вечную Женственность, попытался найти реальное обоснование «предустановленной в его душе» идеи Софии. Русский философ принимает принцип Шеллинга о мифологическом процессе в природе и человеческом сознании, но вступает с ним в полемику по вопросу отличия Бога реального от Бога идеального. Анализируя оценки И.В. Киреевского в отношении немецких философов, Вл.Соловьев принципиально соглашается с ними: «Я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, – отмечал Киреевский, – может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любознательности самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»⁵. План исследования немецких философов, в том числе Шеллинга, был определен для Вл.Соловьева Киреевским, для которого положительная система Шеллинга служила завершением развития западной философии. Впервые вопрос о кризисе философии зазвучал из уст автора «Философии откровения» – «Krisis der Vernunftwissenschaft», для которого религия стала «etwas neben anderen». По мнению Мочульского, Шеллинг, обратившись к изучению восточных отцов церкви, верил, «что его последняя система осу-

ществит вожденный синтез мысли Запада с умозрениями Востока. Вл. Соловьев, восприняв через славянофилов шеллингианские идеи, самого Шеллинга внес в список рационалистов»⁶. Идея Шеллинга о целостности жизни гармонично вписалась в систему русского религиозного философа.

В «Черновике о Шеллинге», исследуя абсолютное первоначало положительной философии, Вл.Соловьев отмечает: «...во-первых, это начало определилось навек как *непосредственно быть могущее, или чистая потенция бытия*»⁷. Отмечая три начала бытия, он выделяет их духовное единство, «оно само есть дух», всецелый дух. В абсолютном духе и заключены все силы бытия, не транзитивные, а имманентные, определения которых направлены во внутреннюю сосредоточенность, «не как иное для него, а как он сам. – *Три* образа абсолютного духа». Вл.Соловьев верит во Вселенную, которая из *universum* превратится снова в *ipsum*, а противоречия противоположного состояния могут исчезнуть только тогда, «когда каждое существо, сохраняя свою частную индивидуальность, будет вместе с тем чувствовать в любви и сознавать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только единство со всеми другими как единичные положения единого существа»⁸. Необходимость в этом, уверен Вл. Соловьев, уже настала. И после исчезновения «вещественного обмана», внешности, «разрывающей связь миров», человек возвысится над «всяким внешним, непосредственно данным природным единством и общением». Мир природный, по Вл.Соловьеву, делает человека одиноким, и только мир крайнего индивидуализма, страна, свободная от иллюзий, может предоставить человеку свободу. Но что дает такая свобода? Способствует ли она совершенству? Обратившись к Шеллингу, нетрудно заметить, что свобода для него, это «нечто недоказуемое, несущее свою доказательность лишь в самом себе», поэтому и «бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода»⁹. Вл.Соловьев допускает человеческую свободу при условии признания человеком своей причастности к вечному божественному миру как «необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом». Персонализация мировой души как для немецкого философа,

так и для русского ассоциировалась с самосознанием в человеке его *созвучия* с Богом. Доминирующий тезис Вл.Соловьева – «человек совечен Богу» – делает человека свободным в самих онтологических основаниях.

Первые ощущения *откровения* Вечной Женственности, живое присутствие Бога, чувство божественности мира Вл.Соловьев описывает в повести «На заре туманной юности» (1872). Автобиографический характер этого произведения характеризует философа, с одной стороны, как спокойно созерцающего «мир идей и отвлеченностей», с другой – внезапно захваченного эротической и мистической тональностью. Цепочка случайных обстоятельств (знакомство в вагоне с Julie, влюбленность в нее, расставание и снова встреча, а точнее спасение от гибели) всколыхнула его внутренний мир. «Внутри меня, – писал Вл.Соловьев, – совершилось что-то чудесное. Как будто все мое существо расплавилось и слилось в одно бесконечно сладкое, светлое и *бесстрастное* ощущение... Я любил новою всепоглощающею и бесконечною любовью и в ней впервые ощутил всю полноту и смысл жизни»¹⁰. Но вскоре он понял, что «бесконечная любовь» относилась не к случайной спутнице, а к Той, чей образ открылся через нее. Мистическое переживание «Вечной Женственности» иноприродно по сравнению с переживанием эротическим, поэтому, предполагает Мочульский, переживание и глубокое потрясение, связанное со случайной встречей в вагоне, и явились *обращением* Вл.Соловьева, *введением* его в эротический и мистический мир. «Жизнь с непреодолимой силой ворвалась в «область логической мысли», и после этой душевной бури открылся путь к «живой» вере»¹¹. Религиозное обращение подталкивало Вл. Соловьева к предпочтению богословской степени. В письме к Н.И. Карееву (от 2 июня 1873 года) Вл. Соловьев объясняет свое решение как выбор «самой удобной для него дороги»¹². Философский дискурс оказался потесненным религиозно-эстетическим откровением.

Этапы духовной жизни Вл.Соловьева ярко просматриваются, по мнению Мочульского, по его переписке с Екатериной Романовой. Письма, датируемые 1872-1873гг., как своего рода

философский дневник, раскрывают основные черты его нового мировоззрения. «Я принадлежу не себе, а *тому делу*, которому буду служить, и которое не имеет ничего общего с личным чувством, с интересами и целями личной жизни»¹³. Вопрос о религии в этот период становится центральным и единственным вопросом жизни и знания. Для сознательного христианина, считает Вл.Соловьев, необходимо находить в вере «такое богатство и глубину мысли, перед которой жалки все измышления ума человеческого; но для него очевидно, что не он сам вкладывает этот глубокий смысл в христианство, потому что он ясно сознает совершенное ничтожество и бессилие своего ума, своей мысли перед величием и силой мысли божественной»¹⁴. Поэтому, очевидно, Г.П.Флоренский и сравнивает веру с мостом, «который должен привести к Истине». Вера для него «имеет своим основанием не рассуждения, не объяснения, не доказательство только, а прежде всего силу Божию»¹⁵.

Выдвигая веру как способ разрешения противоречий, В.Н.Акулинин анализирует различные точки зрения на эту проблему. Так, учитель Вл.Соловьева, П.Д.Юркевич, ссылается на мудрость в отношении веры, ибо «вера разрешает загадки, которые ставят в тупик теоретический ум», а И.В. Киреевский предлагает «самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»¹⁶. Для Е.Н.Трубецкого стремление к всеединству проходит через всю жизнь, поэтому для него характерно «в одно и то же время и утверждение всеединства, и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия». Структурный элемент веры, призванный служить разрешению противоречий познания, приводит Акулинина к выводу, связанному с реальной действительностью и ролью человека в этой действительности, ибо «человек в ней представляет собою замкнутую, закрытую систему. Ей присущи неразрешимые противоречия.<... > Однако противоречия существуют внутри системы и вне ее существовать не могут»¹⁷. Поэтому, прежде всего, необходимы средства вне этой системы. Вера и явилась краеугольным камнем философии всеединства, а Софийность представляла собой философский образ «русской веры».

Русскую софиологию С.С.Хоружий назвал родной дочерью русского красотолюбия. «С этою *художественною* стороной софийного чувства неразрывно переплетается *религиозный* мотив радования и умиления перед раскрывающейся софийному взгляду духовной красотой мира, религиозное побуждение воздать этой красоте преклонение и хвалу»¹⁸. Подлинная софиология – это «преклонение вопреки всему», вопреки «житейским страданиям», в связи с чем Хоружий и выделяет позицию философа-поэта, требующую «и мужества, и глубины, и непростого взгляда на мир». Как сказано у Вл.Соловьева в порыве поэтического откровения:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет во веки -
Все обнял тут один недвижный взор...

Вл.Соловьев был убежден, что всякое преобразование должно происходить изнутри – «из ума и сердца человеческого», поэтому необходимо действовать на убеждения, т.е. убеждать в истине. Проблему истины философ видит в том, «как ввести ее во всеобщее сознание, для которого она в настоящее время есть какой-то *monstrum* – нечто совершенно чуждое и непонятное»¹⁹. После того как разрушено христианство в его ложной форме, христианская истина должна быть *осознана* человечеством в полной мере, ибо пришло время, убежден русский мыслитель, восстановить истинное. Для этого необходимо, прежде всего, обновить содержание христианства, ввести новую форму и наполнить ее знаниями современной науки, мировой культуры, только тогда и жизнь, и философия будут иметь свой смысл и оправдание. Изменения в социальной, духовной жизни могут наступить лишь в тот период, убежден русский философ, когда христианство станет «действительным убеждением, т.е. таким, по которому люди будут жить, осуществлять его в действительности», поэтому христианская истина

должна быть прежде всего доступна пониманию. Эта мысль получила свое развитие и у современных исследователей.

П.П.Гайденко, анализируя соборность человеческого сознания, вслед за Е.Н.Трубецким определяет «вечное актуальное сознание» как сознание божественной личности Творца, что и является той предпосылкой «возможности объективного познания истины, возможности, которой обладает сознание человеческое»²⁰. Трубецкой, развивая мысль Вл. Соловьева, указывал на возможности познания истины только через органическое, существенное соединение с Богом, через жизненное с ним общение, без которого человеческое естество не сможет стать воплощением Божественного начала. «Вне этого общения, – утверждает Трубецкой, – человеческий разум бессодержателен и пуст, а потому все его попытки познать безусловную истину обречены на неудачу»²¹. Позиции Вл. Соловьева и Трубецкого в этом вопросе абсолютно схожи, в связи с чем Акулинин приводит ряд «доводов», указывающих на способ получения мистического знания, на нормативный, нравственно-этический характер мистического знания, на «мистический элемент», благодаря которому можно отличить знание мистическое от естественного. Цитируя Трубецкого, Акулинин подчеркивает направленность опытно-рассудочного знания на мир человека, тогда как направление веры устремлено «на сверхреальный мир абсолюта», т.е. необходимо отличать от мистического знания «знание естественное, которое имеет своим предметом условный, относительный внебожественный мир и ни в какой мере не проникает в мистическую сферу – в вечную Божественную действительность Безусловного»²². Таким образом, для Акулинина очевидна связь знания эмпирического и рационального со знанием относительным, которое освещает предмет «извне», «а знание мистическое – знание безусловное, оно высвечивает его «изнутри», со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого»²³.

Божественное существо, как исходное понятие философии Вл.Соловьева, непосредственно открывающееся с помощью ощущения или чувства, детально анализируется Гайденко. Прежде всего, она отмечает пантеистическую тональность идеи

всеединства. Исходя из соловьевской характеристики божественного начала – «вечное всеединое», или «Единое и все» (неп каі пан), Гайденко приходит к выводу, что «все сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть единство во множественности»²⁴. Поэтому, по Вл.Соловьеву, свободное от всего *единое* диссонансом разрешается в отношении к другому. В то же время, замечает Гайденко, «оно не может иметь ничего вне себя и тем самым определяется по отношению к другому положительно»²⁵. В связи с этим и происходит совпадение противоположностей, возникает два полюса или два центра, которым Гайденко дает следующие характеристики: первый (Единый) – свободный от всяких форм, от всякого проявления; второй (Абсолют, как «его другое») является потенцией бытия. Оба полюса, по Вл.Соловьеву, «вечно и неразрывно между собою связаны... каждый есть и порождающее и порождение другого»²⁶. Анализируя «Критику отвлеченных начал», Гайденко выводит формулу – «становящееся всеединое – это душа мира». Божественный элемент мировой души только в человеке обретает собственную внутреннюю действительность и находит себя. Совершенное человечество, отмечает Гайденко, – «это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на Земле, а «всечеловеческий организм», человечество, как вечная идея. Именно эта вечная идея человечества есть, по Вл.Соловьеву, София – Вечная Женственность, «вечно заключающаяся в божественном существе». Смысл *софиологии* – приблизить Божество к человеку, сделать его доступным восприятию, не только вокультурировать эмпирическую данность человеческого рода, дав ему зримую идею – идеал самого себя. «Дух эпохи» требовал оживить окаменелость религиозных форм путем эстетизации жизни. Но если Ницше предпочел позицию антихристианина, то Вл.Соловьев, решая ту же задачу, встал на путь христианской реформации – ее философско-богословского проектирования.

В связи с тем, что данная работа посвящена русскому символизму, представляется целесообразным проследить те этапы творческого пути и направления философской мысли

Вл.Соловьева, которые впоследствии повлияли на формирование символистской среды. Так, в произведении «Философские основы цельного знания» философ затрагивает три типа философии. Наибольший интерес для самого Вл.Соловьева и русских символистов представляет третий тип философии. Первый и второй – отражают познавательные способности человека – эмпиризм и идеализм, а третий – значительно шире и глубже охватывает не только знание, но и все, что связано с художественным и нравственным чувством, отражая высшие потенции души – то, что русский философ назвал «свободной теософией», «мистицизмом». Творчество духовное у Вл.Соловьева доминирует над практической деятельностью, поэтому он на первое место выдвигает мистику, ибо «эта последняя имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма»²⁷. Он считает, что в мистике жизнь непосредственно находится в тесной связи с действительностью абсолютного первоначала – божественной жизнью. Русский философ указывает на двух немецких мыслителей, в творчестве которых отражено значение мистики, – Шопенгауэра и «нового продолжателя» его идей – Гартмана. «Первый видит в мистике и основанном на ней аскетизме начало духовного возрождения для человека, открывающее ему высшую нравственную жизнь и «лучшее сознание» (des bessere Bewusstsein): только в ней человек действительно освобождается от слепого животного хотения и связанного с ним зла и страдания. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни»²⁸.

Еще в студенческие годы Вл.Соловьев увлекается спиритическими сеансами, медиумами, приобретает не только *мистический*, но и *окултный* опыт. «Это – два совершенно различных, часто противоположных источника познания. В сознании Вл.Соловьева, уточняет Мочульский, они боролись и бывали минуты, когда окултный опыт замутнял и искажал опыт мистический»²⁹. Особенность непосредственного знания мистика, подчеркивал и П.А.Флоренский, указывая на то, «что познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетается в неслиянное и нераздельное двуединство».

Кульминация полного совпадения познающего и познаваемого, по Флоренскому, происходит тогда, когда «субъект знания и объект знания суть едино»³⁰.

Для многих мистика является синонимом всего неясного и непонятного. По Вл.Соловьеву, сфера мистики не только сама обладает безусловною ясностью, но и во все остальные явления только она и может внести ясность, вследствие чего для слабого и невооруженного глаза «свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту». Поэтому из трех сфер – творчества, знания и практической деятельности – первое место занимает творчество, и примой внутри этой сферы является мистика, которая и служит *доминантой* начала всей жизни общечеловеческого организма, ибо «в мистике эта жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной»³¹. Говоря атеистически, мистикой Вл.Соловьев называет способность эмпирического Я личности прислушиваться к своему внутреннему голосу, аккумулирующему энергию «общечеловеческого организма»; мистика – момент тождества и проникновения единичного и всеобщего во внутреннем мире человека. Это и есть источник живого религиозного чувства. И пока существует в человечестве религиозное чувство, с уверенностью утверждает Вл.Соловьев, и сохраняется стремление к идеальному и вечному, до тех пор никто не разрушит ни мистику, ни теологию, ни церковь, ни их лучших адептов. Вот только форма их исторически меняется или наполняется иными содержательными моментами. Суть же их одна – святость творческого гения человека, преодолевающего свою эмпирическую ограниченность.

Правда все та же! средь мрака ненастного
Верьте в святую звезду вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!

Други, гребите! Напрасно хулители
Нас оскорбляют своею гордынею,

На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею.

Таким образом, синтез трех разноплановых типов философствования – логики, метафизики, этики, – утверждает философ, и должен составлять любую традиционную систему философии. Тем более этот свой свободный синтез должна реализовать Россия, объединяя три высшие степени бытия – мистику, теологию и Церковь в органическое целое – *религию*. Советская эпоха, как известно, преобразовала эту формулу в триединство мистики, антропологии и Партии с органическим целым религии советизма. Субстанциональное единство творчества, охваченное мистикой, провозвестник русского символизма назвал *теургией*, а новое органическое или «расчлененное единство» – *свободной теургией*; теологию с философией и наукой – *цельным знанием* или *свободной теософией*; Церковь с государством и земством образуют *свободную теократию* или *цельное общество*. Для нас наибольший интерес представляет *теургический концепт* «цельного знания» Вл. Соловьева.

Философ полагает, что истинная цельная красота может находиться только в идеальном мире *самом по себе*, т.е. мире сверхчеловеческом и сверхприродном. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру Вл.Соловьев назвал *мистикой*, подчеркивая при этом различие между мистикой и мистицизмом: «первая есть прямое непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на это отношение...»³². Для того чтобы субъективное значение, обыкновенно приписываемое мистике, опровергнуть, Вл.Соловьев определяет общие черты между мистикой и искусством:

- основа – чувство (а не познание и не деятельная воля);
- орудие или средство воображения – фантазия (а не мышление и не внешняя деятельность);
- предположение в субъекте экстатического вдохновения (а не спокойного сознания).

Источником познания для русского философа является мистический опыт – «интеллектуальное созерцание», которое служит основой и философии, и науки. Но в этом мистическом опыте Мочульский замечает порочный круг, ибо под непосредственным действием божественных сущностей мистический опыт обосновывается, а реальность этих сущностей доказывается наличием мистического опыта. «Но если «созерцание» лежит в основе всякого познания вообще, – размышляет русский критик, – то в нем не должно заключаться ничего специфического. Вл.Соловьев приравнивает его к вдохновению, объясняет аналогией с художественным творчеством. Всякое познание религиозно, а значит, нет особого религиозного познания. Мистика расширяется беспредельно и перестает быть мистикой... Но если христианские догматы суть «необходимые истины разума», тогда уничтожается смысл мистического опыта»³³. Из логического понятия бытия и сущего Вл.Соловьев выводит метафизическое понятие абсолютного, которое раскрывается как принцип апофатического богословия («Ничто и все»), в связи с чем и возникает загадочность происхождений множественности из положительного ничто, появление воли, чувства внутри Абсолюта. «Граница между трансцендентным и имманентным почти исчезла, – отмечает Мочульский, – понятие мистического опыта становилось всеобъемлющим и расплывчатым <...>, «положительное всеединство» оборачивалось пантеизмом, абстрактный Абсолют поглощал личного Бога, и мистицизм неожиданно превращался в рационализм»³⁴. Но для Мочульского оригинальность замысла Вл.Соловьева и гениальность его проблематики очевидны. План «целостного мирозерцания», намеченный философом, осуществили русские символисты.

Для русского символизма ценность «Философских начал» очевидна. Синтез религии, философии и науки, произведенный Вл.Соловьевым, в различных интерпретациях нашел свое применение в творческих исканиях русских символистов вместе с божественной темой Вечной Женственности. «Синтез этот, чтобы быть таковым, – писал Вл.Соловьев, – должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны,

но равноценны, т.е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особым характером каждой»³⁵. Для Вл.Соловьева важны три высшие степени общечеловеческого организма для идеального бытия. Прежде всего, в сфере творчества – мистика, в сфере знания – теология и в сфере общественной жизни – церковь. Органическое целое этих трех составляющих – *религия*, поскольку она является связующим звеном между миром человеческим и божественным. В дальнейшем все части этого целого самостоятельны в своих действиях. Мистика, определяя свою главную цель в общении с высшим миром через внутреннюю творческую деятельность, привлекает и истинное искусство, и истинную технику, тем более, подчеркивает Вл.Соловьев, «источник у всех трех один – вдохновение».

По Вл.Соловьеву, цельная синтетическая жизнь, свободная от всякой исключительности, национальной односторонности, способна отказаться от старых основ и подчиниться новым, высшим. «Только такая жизнь, такая культура, – уверенно заявляет русский философ, – которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может дать настоящее прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли»³⁶. Вселенской культуре свойственна общечеловечность и большие возможности для введения людей в «актуальное общение с миром божественным». Один из главных тезисов Вл.Соловьева определяется осознанием истинности этой идеи – «Познайте истину, и истина сделает вас свободными». Не трудно заметить, что общий концепт Вл.Соловьева лежит в русле тенденций глобализации, как выхода во всемирность общественного бытия.

Принцип «единства во множественности», являясь центральным в софиологии, находит свое развитие и у А.Ф.Лосева. Пытаясь отделить «мистическую презумпцию» от рациональной структуры соловьевской концепции, Лосев получает «просто диалектическое учение о нерасторжимости идеи и материи, а

материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна»³⁷. Для Лосева очевидны общематериалистические тенденции учения о Софии, проявления которых следует рассматривать как учение «дехристианизированное или деиудайзированное».

Как и Вяч.Иванов, Лосев признает в учении Вл.Соловьева близость идеализма к реализму и материализму. Отсюда и нерасторжимое единство вещей мистической теории русского философа, а лучше всего их тождество. «У какого христианина повернется язык сказать, – задает вопрос Лосев, – что человек выше бесплотных ангелов и именно потому, что он обладает плотью, телом, может бороться за себя и за других и обладать свободой выбора?»³⁸. Ни у одного философа до Вл.Соловьева (религиозного и нерелигиозного) не было отмечено, что «божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура», и никто не использовал национально-русскую символику Софии в качестве доминанты своей общественной идеи. В связи с этим Лосев и отмечает уникальность этого учения, в котором «повторилось общее свойство соловьевской мысли, а именно мыслить критически, а не догматически, и выражать все иной раз прямо почти в художественной форме общего учения о всеединстве»³⁹.

Художественность мысли Вл.Соловьева для одних служила консонансом, для других, наоборот, вызывала диссонирующие чувства. В частности, Лосев приводит пример С.Н.Трубецкого, который, признавая сочетания результатов современного знания с возвышенным умозрением, проникнутым положительными религиозными началами, писал: «Учение Соловьева, учение «Положительного Всеединства» ... живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубокой, истинной поэзией»⁴⁰. Трубецкой отмечает «добросовестное» усилие русского философа «прийти в разум истины», продемонстрировать положительное всеединство этой истины, не исключаяющей из себя ничего «кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли». На-

звав Вл.Соловьева *единым стволом русской религиозной мысли*, Трубецкой не исключал и индивидуальной самостоятельности философско-религиозной элиты русского ренессанса.

Критически оценивает учение Вл.Соловьева и Д.С. Мережковский: «Во Владимире Соловьеве Мережковский видит предтечу нового христианства, – отмечает Гайдено. – Однако ограниченность и непоследовательность Вл. Соловьева Мережковский усматривает в том, что философ, подошедший вплотную к «новому евангелию» в своем учении о Софии, все же не решился совместить «две бездны»⁴¹. Пророк новой вселенской религии Святого Духа, по мнению Мережковского, не понял, что «единственный путь к царству Божьему, Боговластию, есть *разрушение всех человеческих царств*, т.е. величайшая из всех революций»⁴². Религиозные и метафизические проблемы Вл. Соловьева для первого адепта русского символизма кажутся недостаточно глубокими.

Односторонность соловьевской концепции философии отмечал и В.А.Кувакин, указывая на «религиозный редуционизм, т.е. постоянное стремление отяготить философию чертами и функциями, свойственными теологии»⁴³. Современный исследователь творчества Вл.Соловьева усматривает в этом самозабвенную «дон-кихотскую» приверженность идеализму и старой традиции. Трудность задачи философского претворения софийного мировосприятия, но уже на путях христианской критики, отмечал С.С.Хоружий, указывая на искажения в софиологии Вл.Соловьева. По его мнению, софиология, «пытаясь превратить «софийное чувство» с его тонкими художественными и религиозными гранями в жесткий метафизический принцип», тем самым искажает смысл, обедняет «софийное чувство», резко противопоставляет «софийное начало земной реальности». Тогда как в софиологии Флоренского, считает Хоружий, происходит отождествление «с тягой к сакрализации, освящению всего земного миропорядка». Но София Вл.Соловьева является центральной фигурой теокосмического процесса с глубоко двойственной природой, и, как отмечала Гайдено, «...она есть вечно-женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество»⁴⁴. С одной

стороны, образ Вечной Женственности у Вл.Соловьева принадлежит «к сфере божественного бытия», с другой стороны, «София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ или как «первообразное человечество»»⁴⁵. София, являясь свободным существом, вольна в выборе своего направления – или сохранить единство с высшим, божественным началом, или, наоборот, утвердить «себя вне *Бога* и *вместо Бога*», но в этом случае она приобретает демонические черты. Поэтому София Вл.Соловьева соединяет в себе божественное и тварное начала, что и находит свое развитие в творчестве русских символистов («Божественное, или абсолютная любовь, = любовь к воплощенной Софии»).

Внутреннюю двойственность – «разума» и «веры» – отмечал у Вл.Соловьева В.В.Зеньковский, указывая при этом на его философские построения, имеющие «собственный корень (или корни)», которые не вытекают из его религиозных созерцаний. Зеньковский убежден в философском синтезе Вл.Соловьева, а не религиозном синтезе созерцаний, ибо религиозный опыт не является высшей инстанцией. «Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание – в другую»⁴⁶, но именно в этом синтетическом замысле и заключается ценность построений русской философии, где система Вл.Соловьева, выражаясь языком Булгакова, звучит «самым полнозвучным аккордом».

«Соловьев увидел личную божественную основу мира, – отмечал Мочульский. – В ее единстве множественность вещей не растворяется... Все взаимопроницаемо, но различимо. Единство космоса, «душа мира» – не бесформенное смещение, а личный образ – Вечная Женственность»⁴⁷. Соловьевский образ Вечной Женственности определен самой жизнью философа (*Все видел я, и все одно лишь было, – один лишь образ женской красоты*), и понять сущность его учения, считает Блок, можно «только в свете этого образа», излучающего «невещественный золотой свет», отражением которого отмечено и творчество русских символистов.

Дионисийские мотивы культа жизни и жизненных сил, их эстетизации и возвышения в «духе музыки» нашли свое полное отражение в идее-образе Вечной Женственности. То, что Ф.Ницше проделал в форме эпатазирующего антихристианства, Вл.Соловьев попытался обнаружить в самой ткани христианской традиции. Дух мыслителей мистическим образом сближает не только общий год смерти –1900, но и этот пророческий дар, который действовал завораживающе на их современников и последователей. И все потому, что они, как никто другой, выразили «дух эпохи» радикального обновления мира, уставшего от непрощенной полярности просвещения и догматики и возжелавшего нового религиозного синтеза пусть даже в исчезающей дымке художественного образа. Мало кто воспринял эту установку сознания на теургию и новое откровение с такой силой и последовательностью, как это сделали русские символисты.

¹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 23.

² Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 67.

³ Там же.

⁴ Там же С. 37.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Там же. С. 91.

⁷ Соловьёв В.С. Черновик о Шеллинге // Соловьёв В.С. Пол. собр. соч. и писем. В 20 т. М.: Наука, 2000. Т.2. С. 179.

⁸ Там же. С. 181.

⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 237.

¹⁰ Соловьёв В.С. Письма к Е.В. Романовой. 1872/73 гг. // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С. 79.

¹¹ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С. 79.

¹² Соловьёв В.С. Письмо к Н.И. Карееву от 2 июня 1873 г. // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С. 80.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 81.

- ¹⁵ Цит. по: Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990. С. 93.
- ¹⁶ Там же. С. 197.
- ¹⁷ Там же. С. 111.
- ¹⁸ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 97.
- ¹⁹ Гулыга А.В. Русский философский ренессанс и творческая судьба Вл. Соловьёва // Соловьёв В.С. Соч. М.: Раритет, 1994. С. 9.
- ²⁰ Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия серебряного века. М.: Прогресс-традиция, 2001. С. 143.
- ²¹ Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София, 1921// Акулинин В.Н. Указ. соч. С. 67
- ²² Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Указ. соч. С. 90.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Гайденко П.П. Указ.соч. С. 49.
- ²⁵ Там же. С. 50-51.
- ²⁶ Там же. С. 50.
- ²⁷ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Пол. собр. соч. и писем. В 20 т. С. 196.
- ²⁸ Там же. С. 197.
- ²⁹ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С. 73.
- ³⁰ Цит. по: Акулинин В.Н. Указ. соч. С. 89.
- ³¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 196.
- ³² Там же. С. 195.
- ³³ Мочульский К.В. Гоголь. Достоевский. Соловьёв. С. 110.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 213.
- ³⁶ Там же. С. 215.
- ³⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Мол. гвардия. 2000. С. 225.
- ³⁸ Там же. С. 224.
- ³⁹ Там же. С. 225.
- ⁴⁰ Там же. С. 226.
- ⁴¹ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 373.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьёва. М.: Знание, 1988. С. 16.
- ⁴⁴ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 57.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов на /
Д., 1999. Т. 2. С. 32.

⁴⁷ Мочульский К.В. Гоголь. Достоевский. Соловьёв. С. 99.