

## Лекция 11.2

### В. С. Соловьев: религиозно-философские идеи (систематика и динамика)

- Философский замысел Соловьева и его реализация в трудах 1873-1880 гг.
- В. С. Соловьев в 80-е годы: в борьбе за теократию
- В. С. Соловьев в 90-е годы: старое и новое



Жанр учебного пособия не предполагает глубокого и подробного анализа содержания произведений тех мыслителей, с философскими идеями которых автор знакомит своего читателя. Не предполагает этот жанр и углубления в анализ того, как развивается его мысль от произведения к произведению, от одного периода творчества к другому, если эти изменения не имеют принципиального характера. Вот почему, переходя к изложению философского содержания важнейших трудов Соловьева, нам волей-неволей придется ограничиться описанием его метафизики, отправляясь от той ее относительно законченной, завершенной формы, которую она приобрела в первый период его творчества, а затем уже проследить — пусть и очень схематично — за наиболее существенными изменениями в философском миросозерцании Владимира Соловьева в 80-е и 90-е годы.

#### Философский замысел Соловьева и его реализация в трудах 1873-1880 годов

Что есть, что было, что грядет веками —  
Все обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.

*В. В. Соловьев. «Три свидания»*

Первым шагом к построению Соловьевым его собственной философской системы стала критика западной философии, и обоснование тезиса о невозможности ее дальнейшего движения по тому пути, по которому она развивалась в Новое время. Причем, как и у ранних славянофилов, критика отвлеченных начал европейской философии (отвлеченного эмпиризма и рационализма) велась Соловьевым с позиций идеала «цельного знания». Вслед за славянофилами Соловьев увязывал воедино ответ на теоретический вопрос об *истине* с ответом на практический вопрос о жизненной *правде* и о способах ее достижения. Европа и мир нуждаются в философии, которая соединила бы теорию и жизненный смысл, веру и разум, была бы не академически-отвлеченным умствованием, но философией, дающей ориентиры для практической деятельности. Для понимания философского и вмес-

те жизненного замысла Соловьева важно остановиться на характерном для Соловьева стремлении к соединению практической правды с теоретической истиной, на такой особенности его внутреннего склада, как *любовь к правде*.

**Правдоискатель.** Соловьев считал постыдным для себя ограничиться одним только теоретическим (по)знанием истины и стремился привести жизнь — как свою, так и общественную — в соответствие с тем, чего требовала от человека (и лично от него, Соловьева) истина. Но *истина*, рассматриваемая не созерцательно, а практически, в горизонте должностования, есть *правда* (правда определяется В. И. Далем как «истина на деле»). Если Истину любят, а не только познают, если между истиной, постигаемой теоретически, и окружающей человека действительностью обнаруживается зазор, несоответствие, которое считают необходимым преодолеть, — она превращается в *правду*. Соловьев был идеалистом, эмпирическая действительность воспринималась им как только отчасти соответствующая Истине как сущему всеединому. *Так понятая Истина не просто «то, что есть» и объективное «знание того, что есть», но идеал, Правда, требующая от человека, чтобы он следовал ей, добивался ее претворения в жизнь, в действительность.*

В этой нацеленности «на дело», на изменение общественной жизни «по новому штату» сказался реформаторский дух поколения, вошедшего в жизнь под яркой звездой шестидесятых-семидесятых годов, поколения, охваченного тем особым подвижническим настроением, выразителями которого были Чернышевский и Добролюбов, Ткачев и Михайловский, Лавров и... Вл. Соловьев<sup>1</sup> с его проектом «свободной теократии» (совершенного общества и государства, в котором правит через свою церковь Бог) и попыткой сделать

<sup>1</sup> О внутренней близости Соловьева (не только по возрасту, но и по «духу») к радикально настроенным деятелям «реалистической эпохи» писали многие, в том числе такой проницательный историк, как В. В. Розанов: «В образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна “шестидесятых годов”, и нельзя сомневаться, что хотя в “Кризисе западной философии” и выступил он “против позитивизма”, против них, — он их, однако, горячо любил и уважал, любил именно как «родное», “свое”. Он был толь-

первый шаг по направлению к практическому осуществлению своего радикального общественного проекта<sup>2</sup>. Именно из этой устремленности к практическому осуществлению идеала могут быть правильно поняты отказ Соловьева от университетской карьеры (слишком далекой казалась она молодому философу от «живой жизни») и то упорство, с которым Владимир Сергеевич пытался способствовать решению цер-

ко чрезвычайно даровитый и разносторонний “шестидесятник”, так сказать, король того времени, не узанный среди валетов и семерок. Духовная структура знаменитой реформационной эпохи была в значительной степени и у Соловьева. ...С людьми 80-90-х годов он уже значительно расходился. <...> В этом втором поколении было заметно менее желания действовать, а Соловьев не умел жить и действовать. <...> Во всем он был застрельщиком» (Розанов, В. В. На панихиде по Вл. С. Соловьеву // Несовместимые контрасты жизни. М., 1990. С. 369).

<sup>2</sup> Близость Соловьева к социалистам 60-70-х годов с их радикальным проектом общественного переустройства, его захваченность витающей в воздухе той поры жаждой правды хорошо иллюстрирует в своих воспоминаниях знавший его с детских лет философ Л. Лопатин: «Его общественные идеалы в то время (в конце 60-х — самом начале 70-х годов. — С. Л.) носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю. Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражающая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальной жизнью. Я никогда не видел другого человека, с такой беззаветностью, можно сказать, с такою благородною наивностью убежденного в непреходящем и очень близком торжестве абсолютной правды на земле. В годы ранней юности он ждал осуществления этой правды от социалистического переворота, в свои более зрелые годы он видел его в теократической организации человечества, в окончательном торжестве церкви, как носительницы высших духовных идеалов над светским, буржуазным государством с его беспринципным и лицемерным оппортунизмом» (Лопатин, Л. М. Философское мирозерцание В. С. Соловьева // ВФиП. 1901. № 1. Кн. 56. С. 123. Цит по: Лукьянов, С. М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии : в трех кн. Кн. 1. М., 1990. С. 222–223).

ковно-политического вопроса по соединению православной и католической церквей.

Здесь, в этом правдоискательстве и правдолюбии, — ключ к пониманию роли и места философии В. С. Соловьева в русской культуре. Его философия с небывалыми еще для русской мысли глубиной и размахом реализовала эту характерную для *русского сознания* (а для сознания шестидесятников — в особенности) *устремленность к правде*. За этим стремлением к правде у Соловьева (как и у «людей 40-х годов», и у шестидесятников, и у народников) стояло острое переживание неправды жизни, взывавшее к историческому действию, к преобразованию самых основ человеческого существования. В этом отношении характерно письмо молодого философа его возлюбленной, Екатерине Романовой, датированное 11 июля 1873 года, где он с полной определенностью формулирует свое жизненное кредо:

«С тех пор, как я стал что-нибудь смыслить, — пишет Соловьев, — я сознавал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собою, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким *должен* быть, что он основан не на разуме и праве, а напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении. Люди практически хотя и видят неудовлетворительность этого порядка (не видеть ее нельзя), но находят возможным и удобным применяться к нему, найти в нем свое теплое местечко и жить, как живет. Другие люди, не будучи в состоянии примириться с мировым злом, но считая его, однако, необходимым и вечным, должны удовольствоваться бессильным презрением к существующей действительности или же проклинать ее, как лорд Байрон. Это очень благородные люди, но от их благородства никому ни тепло, ни холодно. Я не принадлежу ни к тому, ни к другому разряду. Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, значит для меня, что оно *должно быть изменено*, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта. Сознывая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это

преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: где *средства*?»<sup>3</sup>.

Как видим, стремление активно бороться с неправдой, столь характерное для пореформенного поколения, полностью разделялось Соловьевым. Именно деятельную борьбу со злом, с беспорядком, с *неправдой* он считал своим призванием и своим долгом. С шестидесятниками он расходится не в том, что у него этический пафос берет верх над пафосом теоретическим, а в том, как он понимал ту правду, ради которой следует идти на борьбу с существующим порядком вещей, и в решении вопроса о том, какие средства допустимо использовать для достижения «святой правды».

*Правда и Вера. Разум и Действие*. Пройдя в отроческие годы через увлечение сочинениями Чернышевского, Писарева и других «революционных демократов», юноша Соловьев осознал теоретическую слабость материалистической позиции и ограниченность горизонтов, открываемых материализмом и позитивизмом, так что он уже не мог с детской наивностью признать правдой ту утилитарную, «приземленную» пользу и справедливость, за которую социалисты готовы были стоять насмерть. Религиозное мирозерцание было воспринято им как более *радикальное*, более *революционное*, чем то, которым руководствовались кумиры его отрочества и юности: правда социализма *условна*, относительна, в то время как религиозная правда *безусловна*, универсальна, вечна. Именно религиозное мирозерцание как подлинную духовную основу для практического, действенного изменения жизни защищал молодой Соловьев в своих письмах к Екатерине Романовой. Стремление к утверждению правды, столь характерное для Соловьева как сына своего времени, связалось в его сознании (и это было необычно для молодых людей его поколения) с религиозным ее пониманием. Однако Соловьев, перешедший к религиозному осмыслению правды от увлечения социалистическими и научно-реалистическими проектами ее утверждения у Чернышевского, Писарева, Добролюбова, не мог принять религию в той форме, в какой он нашел

<sup>3</sup> 2 августа 1873 г. Соловьев В. С. Романовой Е. К. // Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 87–88. Цит. по: Лукьянов, С. М. Указ. соч. С. 242.

ее в современной ему России и Европе. **Религиозная вера и утверждаемая ей безусловная правда могут перейти в действительность только в том случае, если религия станет современной**, то есть **станет разумной**. Но разумная, введенная в рациональную форму и ставшая сознательной вера не может и не должна оставаться отделенной от жизни. *Христианская вера, став разумной, станет и жизненной* (не противоречащей запросам человека и времени), а *как жизненная — она будет воплощена в действительность, и на земле восторжествует правда!*

В том же замечательном письме Екатерине Романовой Соловьев с полной определенностью высказывает свое отношение к христианству и свои планы по его реформированию, модернизации, представляющие собой, по сути, программу его действий на десятилетия вперед. Соловьев выражает свое отрицательное отношение к попыткам победить «насилие насилием», «неправду неправдою». Путь к возрождению человечества лежит через изменение убеждений, а убеждениями, способными изменить человека, а затем и саму действительность, он считает убеждения христианские. «Я знаю, — писал Соловьев, — что всякое преобразование должно делаться *изнутри* — из ума и сердца человеческого. Люди управляются своими убеждениями; следовательно, нужно действовать на убеждения, убедить людей в истине. Сама истина, т. е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы все знаем по разным катехизисам), — истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как ввести ее во всеобщее сознание, для которого она в настоящее время есть какое-то monstrum — нечто совершенно чуждое и непонятное. Спрашивается, прежде всего: отчего происходит это отчуждение современного ума от христианства? Обвинять во всем человеческое заблуждение или невежество — было бы очень легко, но и столь же легкомысленно. Причина глубже. Дело в том, что христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно было

заклучено в несоответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против *такого* христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Это я делаю и еще буду делать. Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушно и часто враждебно к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своем истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом. Когда оно явится, как свет и разум, то сделается всеобщим убеждением, — по крайней мере, убеждением всех тех, у кого есть что-нибудь в голове и сердце. Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, тогда, очевидно, *все изменится*. Представь себе, что некоторая хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, — долго ли устоит неправда и зло в мире! — Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением»<sup>4</sup>.

Это чистосердечное выражение собственного жизненного проекта перед своей возлюбленной может служить своего рода «внутренним автопортретом» Соловьева, автопортретом его души, соединяющей в себе веру в абсолютное добро и

<sup>4</sup> 2 августа 1873 г. Соловьев В. С. Романовой Е. К. // Соловьев В. Письма. Т. III. С. 87–88. Цит. по: Лукьянов, С. М. Указ. соч. С. 243.

жажду действия, стремление к разумному осмыслению идеала и религиозную веру.

**Критика отвлеченных начал западной философии и учение о цельном знании** Вслед за своими предшественниками в европейской философии Соловьев строит свою метафизическую систему по популярной в XIX веке исторической схеме, когда его собственная мысль конституируется как завершение долгого пути развития мирового духа, как истина, подготовленная всей предшествующей историей человечества. Повторяя в своих ранних произведениях — в более развернутой и систематичной форме — критику западной философии, которую в 40-е—50-е годы вели на страницах русской печати ранние славянофилы, Соловьев исходит из того, что главный порок европейской мысли состоит в антропоцентризме, в попытке постичь истину с опорой на ту или иную отвлеченную от цельного человека познавательную способность. Отправляясь от человека и его способностей, новоевропейская мысль искала точку опоры для познания Истины, то есть того, что есть, вне самой Истины, делая своим исходным пунктом или *человеческое* ощущение, или разум (мышление). Превратившись в исходный принцип построения универсальной системы знания, эти способности человека как субъекта дали начало новоевропейскому реализму и рационализму.

Несостоятельность реализма (эмпиризма) и рационализма, полагает Соловьев, обнаружится особенно наглядно, если их исходные принципы довести до логического предела, до крайнего вывода.

Реализм с его опорой на ощущение как источник истинного познания сущего на деле не в состоянии дать нам на этой основе истинного знания, поскольку, отправляясь от ощущения, мы только о нем и можем знать: ведь и ощущаемое и ощущающий — суть то, что является, дано во внутреннем опыте. Существует ли ощущаемое и ощущающий помимо фактичности ощущения — достоверно доказано быть не может. Следуя логике реализма (сенсуализма), мы остаемся с чистым потоком ощущений «на руках», с чистой чувственностью и получаем явление без являющегося, знание без знающего.

Сознавая невозможность познания предмета вне его рациональной формы и видя в сенсуализме путь к субъективизму и релятивизму, рационалисты, по Соловьеву, отправлялись от того, что исходной точкой строгого и достоверного знания может быть только понятие, только мысль. Однако рационалистическая позиция, если проводить ее последовательно, до конца (а наиболее последовательной формой рационализма был для Соловьева панлогизм Гегеля), приводит к тому же результату, что и эмпиризм, с той лишь разницей, что если в первом случае мы остаемся с несомненным (но пустым, бессодержательным) знанием данности ощущения, чувственного переживания, то во втором случае мы, несомненно, знаем о том, что существует мысль, понятие, форма, но ничего не можем знать о существовании или несуществовании того, *что* мыслится, и того, *кто* мыслит. Ведь понятие — это то, посредством чего человек как субъект мыслит сущее, предмет. Однако взятые изнутри мышления *мыслящий* и *мыслимое* есть не более чем понятия, имеющие определенное содержание, и доказать их существование вне сознания, находясь на позициях подхода к мышлению как отправной точки познания предмета, — невозможно. Что же остается в качестве сущего? Остается понятие как таковое, чистое понятие или пустая форма понятия. Таким образом, последовательный рационализм приводит к необходимости принять пустую, бессодержательную форму понятия за начало всего сущего и попытаться вывести из нее все содержание мышления и опыта как результат самодвижения этого исходно пустого, «ничейного» понятия, превращая его в субстанцию-субъект. Такой шаг и такая философская работа как раз и была выполнена Гегелем как «верховным магистром» ордена рационалистов.

Итак, полагает Соловьев, если мы, стремясь к познанию *истины*, отправляемся от *человека* и тех или иных *его способностей*, какую бы из них мы ни выдвигали на первый план и как бы ни пытались согласовать их между собой, но в конце концов мы останемся на руках с теми же, только очищенными от любого содержания (то есть с «чистыми») способностями.

Выход из тупика, считает Соловьев, только один: чтобы познание могло быть действительным, истинным познанием сущего, необходимо, чтобы *истина существовала сама по себе*, чтобы она — была. Но если ни разум, ни чувства не

могут обосновать действительное существование *того, что является нам* в опыте и мышлении, то действительность истины *должна быть постулирована актом веры. Мы верим, что истина — есть, существует, и поэтому можем надеяться на ее познание.* Одно из двух: или релятивизм и скептицизм, или познание истины как истинно сущего. Или отказ от жизни и борьбы, или жизнь и борьба, опирающиеся на веру-уверенность в то, что мир, являющийся человеку, то, что им ощущается и мыслится, существует на самом деле.

Истина же как безусловный предмет познания, рассуждает далее Соловьев, не может быть не чем иным, как сущим всеединым. Если без признания в акте веры действительности Истины нет истинного познания, то признание того, что она (истина) — есть, приводит нас к необходимости мыслить ее сущее как необходимое. Таким образом, Соловьев в этом пункте своей теоретической философии от проблематики теории познания и от критического анализа европейской философии переходит к метафизической проблематике. Раз истинное познание *требует безусловного бытия Истины, то логический анализ необходимых атрибутов Истины будет анализом бытия сущего, то есть анализом структуры самой реальности, а не просто структуры нашего знания о реальности.* Так Соловьев переводит вопрос о познании истины из области теории познания в область метафизического анализа Истины как безусловно сущего, то есть в область онтологии, а затем, исходя из онтологического анализа, переходит к философии истории и антропологии, от критического анализа возможности/невозможности познания истины и от понятия истины как безусловно сущего Соловьев идет к *анализу самой Истины* как априорного условия возможности, мыслимости любого частного, условного бытия и условного знания.

**Метафизика Вл. Соловьева.  
Истина как сущее всеединое**

Если познание истины в качестве своего условия предполагает веру в то, что Истина есть сущее до и независимо от нашего отношения к ней, то мы тем самым получили первый ее «атрибут»: истина есть сущее. Соловьев предлагает различать сущее и бытие, истина для него — это сущее, а не бытие, поскольку бытие — не более чем предикат, определение сущего<sup>5</sup>.

Далее встает вопрос о множественности или единствен-

ности сущего. Если истина — сущее, то, возможно, истиной будет просто *все, что есть.* Однако признать в качестве истины *все, что есть* (совокупность того, что есть), при ближайшем рассмотрении не представляется возможным. Элементы множества различны и могут по своему содержанию противоречить одно другому, но противоречивая, нецельная в себе истина не может быть признана истиной<sup>6</sup>. Следовательно, рассуждает Соловьев, истина — едина, она — одна («сущее как истина не есть многое, а есть *единое*»<sup>7</sup>).

Но можно ли остановиться на понимании истины как единого сущего? Нет. Ведь *абсолютно единая, отрешенная от многого истина*, истина, которая не обнаруживает себя в «другом», попросту *не существует*, ее нет. Такая ни с чем не связанная истина равнялась бы ничто, а это противоречит изначальному требованию, предъявляемому к истине: она должна быть тем, что есть, сущим<sup>8</sup>. Кроме того, единое как немногое, притом, что *многое остается вне его, перестает быть единым и становится в один ряд с другим, с многим,*

---

<sup>5</sup> «Соловьев критикует отвлеченный идеализм Гегеля с позиций *спиритуалистического* реализма, требующего расчленять мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание — моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Подлинно сущее, по Соловьеву, — это не рациональная конструкция, не понятие, но и не эмпирическая данность; это реальное духовное существо, субъект воли; сущее, по словам философа, «есть сила бытия». «...То абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логики, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие». Сущее, по определению Соловьева, есть то, что не может быть предикатом... Напротив, бытие, в отличие от сущего, является предикатом. «...*Бытие есть значит, что есть сущий*», — пишет Соловьев» (Гайдено, П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 46–47).

<sup>6</sup> «...Многие вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что если они различаются друг от друга, так что одна вещь не есть другая, то каждая в своем различии от другой не может быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама от себя и или истина была бы не истиной, следовательно, эти вещи не могут быть самой истиной» (Соловьев, В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 692).

<sup>7</sup> Там же. С. 692.

оказывается частью (элементом) многого: «если оно есть *только* немного, т. е. простое отрицание многого, тогда оно имеет много вне себя, тогда оно существует вместе или рядом со многим, т. е. оно уже не есть единое, а только одно из многого или часть (элемент многого)»<sup>9</sup>. Одно (единое) перестает быть одним, и его притязания на то, чтобы быть истиной, оказываются обоснованными не более, чем притязания на роль истины многого, «всего, что есть». Следовательно, «единое как истина, не может иметь много вне себя, т. е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть единством положительным, т. е. иметь <...> много вне себя, а в себе, или быть единством многого»<sup>10</sup>. Много, поскольку оно содержится одним, является как его содержание, такое «много в одном» есть, по Соловьеву, «*все*», следовательно, положительное всеединство есть «*единство всего*».

Единое содержит в себе все, «истинно сущее есть всеединое», так что «полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*»<sup>11</sup>. «Иначе мы не можем мыслить истину; если бы отняли один из этих предикатов, мы уничтожили бы тем самым понятие истины. <...> Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?), или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину»<sup>12</sup>.

Рассуждая об истине и о возможности ее познания, Соловьев, как видим, ставит вопрос о ней по логике «или-или»: или мы, осознав, что, отправляясь от нашего мышления и чувственного восприятия (опыта), познать истину как истинно сущее невозможно, откажемся от познания и будем жить «наугад», «без истины», как придется, или мы должны исходить из признания действительности истины в акте веры<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> «Если... мы отнимем предикат “всего”, то лишим истину реального содержания: как исключительно единое, лишенное всего, она будет таким скудным принципом, из которого ничего нельзя вывести и объяснить, <...> имея... все вне себя, она была бы ничто» (Там же. С. 692).

<sup>9</sup> Там же. С. 692.

<sup>10</sup> Там же. С. 692.

<sup>11</sup> Там же. С. 692.

<sup>12</sup> Там же. С. 692–693.

Промежуточные варианты (например, кантовский: человек не может постичь вещи как они есть сами по себе, но наука как объективное знание явлений возможна) Соловьева не устраивают. Он предельно заостряет вопрос: все или ничего, — и выбирает все, всеединую истину, перепрыгивая пропасть между миром феноменов и ноуменов тем, что постулирует необходимость верить в то, что истина — есть.

Однако Соловьев не ограничился этим (рациональным) переходом от критики отвлеченных начал новоевропейской философии к положительной, религиозной философии. Он настаивал также на возможности непосредственного постижения Истины в мистическом опыте, в мистическом созерцании. При этом мистическое созерцание понимается им как особого рода вдохновенное состояние, близкое к интеллектуальной интуиции. «Вслед за Шеллингом и романтиками русский философ сближает интеллектуальную интуицию с продуктивной способностью воображения (выступая здесь против Канта) и, соответственно, философию — с художественным творчеством, с вдохновением, но при этом трактует творческий акт по аналогии со своего рода трансом, состоянием пассивно-медиумическим, которое, как считают многие мистики и духовидцы, открывает возможность прорыва

<sup>13</sup> Критика западноевропейской классики разворачивается Соловьевым на тех же путях, что и у Шеллинга, Киреевского, Маркса, Кьеркегора, Конта, Фейербаха... Оригинальна здесь прежде всего маргинальная для западноевропейской мысли операция, которую Б. Гройс назвал «теологизацией бессознательного» (см. 1-ю часть учебного пособия). Если философская мысль Запада пришла к бессознательному (мыслить ли это бессознательное как слепую волю, как стихийно складывающиеся производительные силы и производственные отношения — эту бессознательную саморазвивающуюся материя истории, как волю к власти Ницше или как «жизненный порыв» Бергсона), то есть к отказу от метафизики, то для русской мысли (и ярче всего эта тенденция проявила себя в XIX-м столетии в творчестве Соловьева) Ничто, перед которым оказалась европейская метафизика и оказавшееся в ситуации духовной неопределенности сознание русского человека, стимулировало возвращение части духовной элиты к христианской вере. Это было необычно (в целом) для европейской мысли XIX-го столетия. То, что оригинально в философии Соловьева, происходит именно из этого «теологического поворота» русской мысли.

в трансцендентный мир духов, не доступный ни разуму, ни эмпирическому опыту. Сближая вдохновение с интеллектуальной интуицией, которой открываются вечные истины, идеи, Соловьев считает экстатически-вдохновенное состояние началом философского познания, оказывающегося... родственным не только искусству, но и мистическому духовидению. <...> «...Непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение» (Соловьев). Признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьев тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистически (а нередко и оккультным) опытом; а устранение различия между мистическим истолкованной интеллектуальной интуицией и продуктивной способностью воображения порождает смешение художественной фантазии с религиозным откровением...»<sup>14</sup>.

Правда, у этого пути также имеется слабое место (и Соловьев сознавал его): он не универсален, не всем доступен, а потому в сфере теоретического мышления, как, по видимому, полагал Владимир Сергеевич, он не мог сыграть роль решающего аргумента в обосновании учения о действительности Истины. Во всяком случае, в итоговом произведении первого периода (в «Критике отвлеченных начал») Соловьев апеллирует не к вдохновению, а к логике и вере. Вера есть акт признания действительности Истины (и всего сущего), логически подготовленный и необходимый, но сам по себе — сверхрациональный.

В «Критике отвлеченных начал» он говорит о связи человека с абсолютно сущим как безусловно единым и ото всего отрешенным «началом всего» и о том, что абсолют может быть дан человеку в особого рода опыте, в переживании, которое можно назвать мистическим. Однако поскольку этот опыт не может быть обоснованием действительности того, что человек испытывает за пределами его субъективности, то вера в действительность Истины остается предельным основанием его философии. Истина, «сущее всеединое» мыслится при этом как «божественное начало», Бог. По Соловь-

<sup>14</sup> Гайденко, П. П. Указ. соч. С. 48.

еву, получается, что в то, «что Бог *есть*, мы верим, а *что* Он есть, мы испытываем и узнаем»<sup>15</sup>. Таким образом, мистическое созерцание «идей» и «духов», как и переживание «мистического начала» (ото всего отрешенной бездны), может что-то значить в познании истины только в том случае, если мы верим в ее существование вне и помимо нашего к ней отношения (существует не условно, а безусловно).

Но вернемся к рассмотрению той «органической логики», которую развивает Соловьев, отправляясь от признания действительности истины как сущего всеединого. Первое и верховное сущее — Бога — Соловьев определяет как абсолют, понимая его двояко: как безусловно единое (от всего отрешенное) и как целое, полное, как «все». Первое (безусловно единое) он определяет как «положительное ничто», отличая его от «отрицательного ничто»<sup>16</sup>. Единое (Бог, абсолют) как ото всего отрешенное есть положительное, порождающее из себя всю полноту сущего первоначало, есть *безусловная сила и мощь бытия*. Но Божественное бытие (Божественное все, всеединое) заставляет нас различать в Боге как ото всего отрешенном первоначале не только положительную потенцию бытия сущего, но также и ту материю, которую эта потенция оформляет, структурирует, превращая в вечное и совершенное бытие идей как совершенных образов сущего. Если есть оформляющее начало, то из его признания с необходимостью вытекает признание оформляемого, которое можно, полагает (вслед за Платоном, Аристотелем и неоплатониками) Соловьев, назвать «*первой материей*» или *безусловной потенцией бытия*, вечной жадой бытия (оформления).

Если *утверждающее* начало «всего» можно, таким образом, назвать *первым центром (полюсом) в абсолютном*, взятом в «самом себе», то *оформляемое им начало* можно определить как *второй центр (полюс) в абсолютном*. «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть

<sup>15</sup> Соловьев, В. С. Собр. соч. Т. III. С. 31. Цит. по: Гайденко, П. Указ. соч. С. 49.

<sup>16</sup> «Это положительное ничто, — пишет Соловьев, — есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений» (Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. М., 1990. Т. 1. С. 704).



непосредственная потенция бытия или первая материя»<sup>17</sup>.

Абсолютное как ото всего отрешенное есть ничто, и то, что Соловьев выделяет в нем еще два центра (полюса), каждый из которых также есть ничто, может вызвать недоумение. Как можно в ничто выделить какие-то полюса? Не превращается ли тем самым ничто в свою противоположность, в нечто? Для Соловьева такое различие необходимо постольку, поскольку мы смотрим на абсолютное как на ото всего отрешенное (на единое) «со стороны» абсолюта как безусловной целостности и полноты сущего (со стороны всего). Все — существует. Существующее суть воплощенное содержание, оформленная материя. Однако в абсолютном материя всегда (вечно) и совершенным образом оформлена — это «чистая» материя. Если все существует, и существует через единое (одно), то приходится в самом ото всего отрешенном абсолюте (который, взятый самом «в себе», есть ничто) различать абсолютную *мощь* бытия, оформляющую *силу* бытия и *абсолютную потенцию* (возможность) бытия или со-вечную ей материю: «...Если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она перее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которого оно не могло бы проявиться и быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они... предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого»<sup>18</sup>. В действительном существовании вечно *есть* царство сущих, царство идей как реализованное единство и реализованная (образованная

<sup>17</sup> Соловьев, В. С. Там же. С. 705.

в идею, образумленная в ней) материя. *Лишь в рефлексии, аналитически мы разделяем единое как положительную мощь бытия и материю от идеи*. В действительности и то, и другое отдельно, обособленно не существует, и первый и второй центры в абсолютном, и порождающая мощь и жажда бытия есть вечно, есть «все» (есть как «мир идей»)<sup>19</sup>.

Итак, в абсолютном с необходимостью соединяются свобода от всяких форм и производящая бытие его сила-потенция-жажда. Первая суть Единое, Бог, второе — субстрат или «основа» Бога, понимание которой у Соловьева близко учению Я. Беме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине в Его «недрах». В Боге (в Истине как сущем всеедином) темная основа *in actu* оформлена Единым как истоком всякого содержания, всякого сущего, соответственно, Единое *in actu* всегда уже (вечно) выявило свое содержание материально в универсуме образов (форм, идей).

Однако диалектика двух полюсов в абсолютном на этом не заканчивается. В сущем всеедином (в Боге, в Истине) другое абсолютной мощи бытия (первая материя), преобразовано ею в царство идей. Но Соловьев не может остановиться на описании строения Истины в ее собственной сфере. Рядом с «*сущим* всеединым» он помещает «*становящееся* всеединое». Второе абсолютное, как именует становящийся

<sup>18</sup> Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. М., 1990. Т. 1. С. 708–709.

<sup>19</sup> В «Критике отвлеченных начал» Соловьев так раскрывает вопрос о «действительном существовании» двух полюсов в абсолютном: «Второй полюс абсолютного может определяться как *material prima*, лишь рассматриваемый сам по себе, или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании, как определяемая всеединым или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном — все), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого, как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании» (Соловьев, В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 709).

мир Владимир Сергеевич, отличается от первого тем, что здесь *другое* по отношению к положительной мощи бытия (к Единому) «связано» им не полностью, что оно свободно от его власти, даже доминирует над ним (над силами порядка, формы, гармонии). В становящемся всеедином, в природе «единое как все», само собой, присутствует (явлено в нем) — ведь *вне всеединого просто ничего не может быть*, — но присутствует несовершенным образом, частично. **Становящееся всеединое есть реально другое сущему всеединому**, оно свободно от него, есть «вне» его, здесь материя (другое единому) остается другой ему, здесь материя «ест», но есть несовершенным образом, поскольку лишь отчасти ограничена, стабилизирована формой. Вот почему формы становящегося всеединого текучи, изменчивы, преходящи.

Как возможно сосуществование двух абсолютных? И не ставит ли существование становящегося всеединого («второго абсолютного») под вопрос абсолютность сущего всеединого? Зачем Истине — не-истина? Если есть совершенство и полнота, то откуда берется неполнота, несовершенство, становление? Соловьев утверждает, что несовершенное, становящееся бытие с логической точки зрения возможно. В одном отношении абсолютно-сущее определяет себя (самоопределяется) как всеединство, то есть как абсолютное (в смысле целого, полного, совершенного), но *в другом отношении* (но ни в коем случае не в том же самом, подчеркивает Соловьев) оно может «определять себя как неабсолютное»<sup>20</sup>, то есть как несовершенное, становящееся, материальное (не идеальное) бытие. Несовершенное *материальное* бытие не только возможно (этого явно недостаточно, чтобы объяснить существование несовершенного, неидеального, не-всеединого мира), оно — необходимо: «само... абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, неабсолютного; единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; **сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего** (жирный шрифт мой. — С. Л.)»<sup>21</sup>. Всеединое необходимо предполагает существование рядом с собой многого (не-всеединого), которое не есть оно, всеединое, а толь-

<sup>20</sup> Там же. С. 710.

ко становится им. Это становящееся всеединое Соловьев (в «Критике отвлеченных начал») называет мировой душой или душой мира. Эта душа является основанием мирового процесса. Всеединство в ней (то есть в дочеловеческом природном мире, где каждое — «есть *не все*») существует потенциально, и лишь в человеке как вершине ее бессознательного развития оно становится актуальным, но актуальным не реально, а идеально.

Однако в своей докторской диссертации Соловьев не отвечает на вопрос, откуда появляется «становящееся всеединство», «неабсолютное», «природа», если изначально, изначально сущее всеединое, и не разъясняет (стараясь придерживаться рамок философско-теоретического мышления) процесс самораздвоения Абсолюта на языке христианского богословия. Опыт развернутого ответа на эти важнейшие для него вопросы Соловьев предпринимает в другой работе этого периода — «Чтениях о Богочеловечестве», где он дал свое толкование догмата о Троице Бога. В этой работе он отличает Бога как абсолютно-сущего (Бога-Отца) от Его содержания (от идеи или сущности), которое он соотносит со вторым лицом Троицы — Богом-Сыном (Логосом). Осуществленный, воплощенный Логос есть мировая душа или София, представляющая третье лицо Троицы — Дух Святой. *Логос, или Слово* — действующее, единящее начало, выражающее единство безусловно-сущего. «Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т. е. как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София»<sup>22</sup>. Это второе, «произведенное единство»

<sup>21</sup> Соловьев, В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 709

(София, мировая душа) «*есть начало человечества*», «идеальный или нормальный человек». Такой человек далек от эмпирического человека и человечества, он есть «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея, которую Соловьев определяет еще и как Вечную Женственность. Единство Логоса и Софии есть, по Соловьеву, Христос как универсальный и индивидуальный общественный организм.

Но как же перейти от сущего всеединого к природе и эмпирическому человечеству с его явным несовершенством? Здесь Соловьев видит серьезную проблему: «Вечный, или божественный, мир... не есть загадка для разума. Этот мир, как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты, представляется разуму как то, что само по себе должно быть как нормальное. ...**Не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума** (жирный шрифт мой. — Л. С.); объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности»<sup>23</sup>.

Задача была бы не разрешима, полагает Соловьев, если бы не было промежуточного звена, связующего все совершенного Бога и нашу фактическую действительность. Но такое звено есть, это идеальный человек или мировая душа, София. Это второе, произведенное единство является, по Соловьеву, необходимым обнаружением Божественного всемогущества и любви. Мировая душа (идеальное человечество, София) есть то, «в чем Божество открывается», в чем «оно действует». «...Для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как дающего в себе место божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное единство этого мира, — центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество»<sup>24</sup>. В этом «мире в Боге», этом идеальном человечестве, в Божественном организме «каждый находит себя во всех и все в каждом», но идеальное человечество (живая, одушевленная полнота всего) есть другое Богу, есть Его другое, и именно в качестве другого, в качестве субъекта, в качестве деятеля (что одушевлено, то действительно, способно к действию «от себя») оно получает возможность отпасть от Него. Духи, принадлежащие к сфере Божества «в себе», и умы как выходящие его содержания в Логосе не имеют самостоятельного существования в отличие от царства душ, объединенных в мировую душу или Софию, которая есть действительный субъект, есть вечное человечество, несущее в себе образ и подобие Божие<sup>25</sup>. Единое человечество или душа мира — двойственное существо:

ственному действию, как дающего в себе место божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное единство этого мира, — центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество»<sup>24</sup>. В этом «мире в Боге», этом идеальном человечестве, в Божественном организме «каждый находит себя во всех и все в каждом», но идеальное человечество (живая, одушевленная полнота всего) есть другое Богу, есть Его другое, и именно в качестве другого, в качестве субъекта, в качестве деятеля (что одушевлено, то действительно, способно к действию «от себя») оно получает возможность отпасть от Него. Духи, принадлежащие к сфере Божества «в себе», и умы как выходящие его содержания в Логосе не имеют самостоятельного существования в отличие от царства душ, объединенных в мировую душу или Софию, которая есть действительный субъект, есть вечное человечество, несущее в себе образ и подобие Божие<sup>25</sup>. Единое человечество или душа мира — двойственное существо:

<sup>24</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М. : Правда, 1989. С. 114. «Человек как явление — преходящий факт, но как сущность он необходим и вечен. Бессмертие и свобода для эмпирического, земного человека возможны постольку, поскольку «каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» (Там же. С. 118).

<sup>25</sup> Причем Соловьев пытается эксплицировать, так сказать, механику творения — то, как именно идеи обретают самостоятельность, душу и жизнь: «божественное существо... <...> ...выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества» (Там же. С. 128–129). Как видим, творение в понимании философа весьма далеко от христианского учения о творении мира Богом «из ничего». У Соловьева Бог *допускает к самостоятельному существованию свое собственное содержание*, свои идеи.

<sup>22</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М. : Правда, 1989. С. 108.

<sup>23</sup> Там же. С. 112–113.

как «причастная к единству Божию» она свободна от своей тварной природы, «а эта последняя делает ее свободной относительно Божества»<sup>26</sup>. Таким образом, мировая душа свободна. Но к чему может она стремиться? Ведь она (в Боге) всем обладает, и беспредельная потенция бытия в ней удовлетворена. Дело в том, что «все» она имеет не от себя, а от Божественного начала, поэтому — как самостоятельное существо, как субъект — она «может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная самобытность в обладании этою полнотою, — что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением»<sup>27</sup>. В результате грехопадения идеального человечества всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов, которая оказывается отправным пунктом эволюции вселенной, поскольку утрата внутреннего единства всего в Боге означала вытеснение одними элементами других и возникновение роностранственно-временной вселенной. Ответственность за грехопадение и «запуск» мировой эволюции лежит, по Соловьеву, не на отдельных элементах-душах мировой души, а на Софии как на целом существе.

#### ЦИТАТА

**«Всеединства философия** — идея (категория, символ, парадигма) всеединства не может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Это не означает вторичности, эпигонства рус. метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского раз-

<sup>26</sup> Там же. С. 131.

<sup>27</sup> Там же. С. 132.

мышления. Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости» (С. Л. Франк). Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефиниция. Более того, такой дефиниции и не может быть, поскольку всеединство — категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорее характер интуитивносимволического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удастся раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его философское продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного. Вследствие этого философский вопрос «Как возможно всеединство?» не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключенная в нем проблема дескрипции внутреннего механизма всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые переформулировки и переосмысления, которые всякий раз поновому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы».

**Хоружий, С. С.** Всеединства философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 102–103.

**Историсофия** Отпавшая от Бога мировая душа (София) проходит несколько ступеней развития (космологическую, биологическую, историческую), причем решающий пункт становления вселенной — это появление сознательного существа, человека. С его выходом на сцену у мировой души появляется самосознание, и становящееся всеединое обретает внутренний, идеальный центр.

Эволюционная космология (или, точнее, космогония) Соловьева очень напоминает натурфилософские спекуляции Шеллинга<sup>28</sup>, поскольку рассматривает развитие вселенной как борьбу двух начал: начала материального, хаотического и начала порядка, формы, единства. «Злому» началу противопоставит «доброе» начало единения, которое у Соловьева именуется

<sup>28</sup> Более отдаленное, но несомненное родство с космологическими построениями Соловьева нетрудно обнаружить в философии природы Гегеля и в «диалектике природы» Ф. Энгельса, а также в

ся сущим всеединым, Истиной или Богом. Первоначально распавшаяся на составляющие мировая душа (София, идеальный человек) была обречена на то, чтобы вслепую, бессознательно тянуться к утраченному ей Единству<sup>29</sup>. Хаотичное движение атомов вещества, пройдя через длинный ряд промежуточных ступеней физического развития, достигло наконец органической фазы развития, в рамках которой мировая душа получила способность жизни, самодвижения, а в высших формах живого — способность ощущать и гибко реагировать на меняющиеся условия окружающей среды.

С появлением человека космогония переходит в историю. Центральное положение человека связано с тем, что он, оставаясь — реально — «не всем», будучи физически и эгои-

---

работавших советских марксистов 20-х — 80-х гг. прошлого века. Родство это обусловлено общей установкой: вывести из неорганической природы органическую, а развитие этой последней довести до появления человека как сознательного существа и, соответственно, перейти от диалектики природы к диалектике общественно-исторического развития.

<sup>29</sup> «В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала — это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т. е. идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души — получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов; но так как цель стремления одна и та же — воплощение божественной идеи и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало не может непосредственно реализовать свою идею в разрозненных элементах материального бытия, как в чем-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой, как обладающей материалом для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу, как содержащему абсолютную форму для этого единства» (Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 136).

стически непроницаемым для другого, становящимся в пространстве-времени смертным существом, в то же время *идеально, в своем сознании* принадлежит всеединству, является «все»<sup>30</sup>. Человеку открыт мир, он способен познать все, на что направлено его внимание, а это значит, считает Соловьев, что человек идеально, в присущей ему способности сознания, вынесен за пределы природного мира, причастен к безусловному центру всего сущего (к всеединой истине).

В то же время, человек есть все именно на уровне способности сознания, но не на уровне актуального *знания* всего в его цельности. История человечества есть, с одной стороны, долгий и трудный путь познания истины (от политеизма к монотеизму, греческому идеализму и христианству, а затем — к понятийной проработке понятия истины как сущего всеединого в европейской метафизике), а с другой — восходящий ряд все более успешных опытов практической реализации истины в человеческом общежитии (мораль, право, общественные институты, государство и т. д.).

Само собой понятно, что познание истины для Соловьева есть в то же самое время и Богопознание, а любой акт поведения, нацеленный на преодоление обособленности, эгоизма, изоляции одного человека (группы людей, народа) от другого, есть религиозное, по своей сути, деяние, способствующее продвижению человечества (мировой души, становящегося абсолюта) к Царствию Божию, к восстановлению правильного отношения падшей мировой души (ветхого Адама) к Богу (в всеединстве)<sup>31</sup>. Становящееся всеединство становится к Богу, к актуальному всеединству, так что человечес-

---

<sup>30</sup> «...Когда... создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности».

В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (logos) всего существующего, является в идее как все и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие» (Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. С. 139—140).

кая история понимается Соловьевым как **богочеловеческий процесс** и по своему характеру (история «складывается» из взаимодействия Бога и человека), и по имманентно заложенной в ней цели: достижению состояния актуального богочеловечества, то есть свободного и полного подчинения человека (и человечества как единого существа) Богу, воплощению в человечестве того, что как первообраз дано ему в личности Иисуса Христа (Богочеловека).

Хотя направленность исторического развития человечества (от несовершенного бытия к совершенному) predetermined, задана, она, по Соловьеву, реализуется не автоматически, а в меру свободного выбора человека, ибо *Бог хочет, чтобы мировая душа сама, свободно, через преодоление розни и вражды* вернулась в «дом отчий». Но дело не только в этом. Бог, по Соловьеву, есть *Другое* по отношению к *становящемуся всеединству*. В этом последнем (то есть в нашем природном мире) к *сущему* «примешено» *не-сущее* (материя, небытие) в его так сказать несвязанной, «свободной» форме. Человек *идеально* есть — *все*, *реально* же — *не все*. Как существо, идеально соединенное с Богом (с всеединой Истиной), он *свободен от власти материального начала* в нем и может действовать наперекор своим страстям и вожделениям. Как существо по материальной природе своей отделенное от «всего», он *свободен от Бога (от Истины)* и может вопреки своей идеальной природе свободно предаваться эгоистическим побуждениям, предпочитая Истине — ложь, любви и универсальному общению в Боге — эгоистическое самозамыкание. Таким образом, человек как свободное существо может, сознавая Истину и следующую из нее Правду, творить неправду, а может открыть свое сердце Богу и попытаться следовать Его заповедям.

Зло, убежден Соловьев, *не есть самостоятельная сила*. Зло

<sup>31</sup> Уже в этот первый, ранний период творчества Соловьева была заложена проявившаяся в полной мере лишь позднее скандальная для религиозного мыслителя высокая оценка действий неверующих деятелей Новоевропейского общества, которые, по Соловьеву, сделали за последние века для торжества Царства Божия больше, чем верующие, которые лишь на словах подчиняли свою жизнь Богу, а на деле «вставляли», по мере сил и возможностей, палки в колеса «прогресса» (см.: «Об упадке средневекового миросозерцания», 1891).

— от недостатка, от неполноты в существовании сущего, оно — следствие несовершенства в соотношении элементов этого мира, но **у зла нет субстанциальной основы**, поскольку мир по своему содержанию божественен, происходит из той мировой души (Софии, вечного человека), которая до своего падения была в Боге всем. Зло есть недостаток добра, а потому нет непреодолимого препятствия на пути к воссоединению с Истиной, с Богом. Но без Божьей помощи человек не может прийти к Истине, без Христа как Богочеловека, без его Церкви конечная цель истории была бы недостижима. Благодаря Христу, благодаря Его жертве, Его любви и Его воскресению человечество получило возможность ясно осознать конечную цель своего существования — Богочеловечество, растущим зерном которого стала Церковь как Его мистическое тело. Человечество, соединенное в единую Церковь, во главе которой стоит первосвященник, правящий в согласии со свободно подчиненным ему верховным правителем (царем) и внимающий голосу пророков, появляющихся в недрах верующего народа, — это человечество, объединенное в **свободную теократию**. Оно и представляет собой желанный предел и итог исторического развития.

Создание Богочеловечества (в форме свободной теократии) есть, по Соловьеву, подлинная, практическая эстетика и подлинное искусство как творчество прекрасного не только в форме художественных произведений как прообразов всеединства, как его моделей, а как **творчество новой**, на истине построенной **жизни**. Таким образом, эстетика понимается Соловьевым как учение о преображении мира в соответствии с его идеальным прообразом (с сущим всеединым, с Богом) в прекрасный и совершенный космос и сближается с его учением об идеальном обществе и государстве (с учением о теократии) и о смысле истории (исторнософией).

**Свободная теософия** В «Философских началах цельного знания» и в «Критике отвлеченных начал» Соловьев развивает свое учение об истинном познании, которое он называет (в «Критике отвлеченных начал») «свободной теософией». Почему же речь идет не о философии (любви к мудрости), а о теософии (бого-мудрости, богознании)? Очевидно, что Истина как всеединство — вечна, свободна, обладает абсолютной полнотой, то есть наделена божественными предикатами. Истина для Соловьева и есть

Бог. Метафизика Соловьева оказывается теологическим учением, а если воспользоваться терминологией Владимира Сергеевича — теософией. Если положительное познание базируется на вере в то, что Истина как безусловно сущее — есть, то и все сущее связано со всеединой истиной, поскольку ничто не может быть вне всеединства Истины. Но тогда всякое вообще познание сущего (сущего идеально или реально) будет познанием Божества, Истины. Вот почему Соловьев считает необходимым — в своем учении о познании — *объединить* в рамках целостного познания истины и *теологию*, и собственно *философию*, и *положительные науки*. Теология рассматривает Бога (абсолют, сущее всеединое) в нем самом, отправляясь от его Откровения, частные науки изучают сущее во всем многообразии его особенных выражений, философия же с ее умозрительно-теоретическими процедурами связывает в одно целое знание о Боге самом по себе и знание о нем в его инобытии, в природно-космическом и человеческом мире (научное знание). Это целостное, синтетическое знание истины Соловьев называет *свободной* теософией. Делает он это для того, чтобы подчеркнуть отличие синтетического познания 1) от сферы положительного познания (от науки), 2) от догматически связанной теологии, 3) от «отвлеченной» философии как систематически выстроенного мышления в понятиях, не имеющей в своей обособленности, автономности прямого доступа ни к истине самой по себе, ни к многообразию эмпирической реальности.

Понятно, что определение любого знания как богознания (пусть частного, отвлеченного) не могло не вызвать возражений тех, кто серьезно относился к определению Соловьевым своей философии как христианской. Ведь если всякое человеческое представление, пусть человек и не сознает этого, есть представление универсальной Истины, то это только в том случае, если мир мыслится как явление Бога, если мир имманентен Богу и Бог — миру. А такая установка есть пантеизм. Именно в рамках пантеистического сознания всякое знание, как бы узко и ограничено оно не было, — будет узким и ограниченным познанием Божества. Христианское же вероучение строго отделяет Бога от сотворенного им мира. Познание мира и его составных элементов ни в коей мере не может быть квалифицировано как позна-

ние самого Бога. Мир не есть явление Бога, а потому познание мира может, конечно, что-то открыть человеку в замысле Бога о мире и о Его премудрости (мир обнаруживает славу Божию), но такое знание не способно ничего сказать о Боге, как он есть Сам по Себе. О Боге человек — учит Церковь — узнает столько и постольку, поскольку Он открывает себя человеку, поскольку он вступает с ним в диалог, поскольку Бог был среди людей в человеческом образе и говорил с ними. Так называемый «отвлеченный догматизм» теологических учений есть необходимое следствие обособленности того, что мы можем знать о Боге только то, что Бог открывает человеку, то есть исходить из Откровения. Познавая мир, мы познаем не Бога, а Его «поврежденное грехом» творение. У Соловьева же, исходящего из модели истины как сущего всеединого в его неоплатоническо-шеллингианской версии, мир и Бог — одно целое, ведь вне всеединства не может быть ничего, иначе всеединство не было бы всеединством.

*Свободная теософия и свободная теургия.* Итак, резюмируя свою теорию познания в учении о свободной теософии, Соловьев формулирует идеал цельного, универсального и конкретного знания, соответствующего его метафизическому учению об истине как сущем всеедином. Все истинное познание есть познание всеединой истины, но полным и адекватным своему предмету оно становится только тогда, когда религиозная истина вводится в форму свободно-разумного мышления и реализуется в данных опытных наук, то есть когда *теология, философия и наука взаимно восполняют друг друга*. Впрочем, *истина знания должна выразить истину существующего*, а в тех условиях, в которых находится человек, между элементами действительности нет правильной связи элементов, находимой нашим разумом в Истине как «ставшим абсолютным», следовательно, истинное познание возможно будет тогда, когда *действительность будет организована истинным образом*, когда становящееся абсолютное (природный, эмпирический мир с человеком как его внутренним центром) соединится с Истиной и будет жить по Истине. Истинное познание как истинное не только по своей организации, но и по своему содержанию, имеет своим условием завершение истории как Богочеловеческого процесса. Исто-

рическое развитие завершается с построением свободной теократии и теургическим преображением всего материально-вещественного состава природы. Теургия — есть воплощение божественного начала, идеально уже присущего человеку, природе. Учение о теургии не было разработано Соловьевым в «Критике отвлеченных начал» и в других его сочинениях первого периода, поскольку третья часть его системы — эстетику он так и не написал, а эстетика, по Соловьеву, есть наука о теургическом преображении действительности. Тем не менее основную свою мысль Соловьев высказал с достаточной определенностью: подлинное искусство связано для него с пересозданием существующей природной действительности в действительность обоженную, подчиненную Истине. Правдоцентричность мирозерцания Соловьева, нацеленность всей его метафизической конструкции на ее практическое осуществление предполагали переход от философского умозрения к действиям, нацеленным на практическое переустройство мира. Внимание Соловьева должно было переместиться из сферы философско-теоретического мышления в область христианской политики.

**Софиология В. С. Соловьева**      Философия Соловьева тесно связана с его жизнью, и не в последнюю очередь — с его мистическим (софийным) опытом. Попытка Соловьева осмыслить этот опыт в контексте метафизики всеединства и одновременно в традиции христианского сознания, изучение им мистической и оккультной литературы, в которой так или иначе осмысливался опыт, аналогичный его собственному опыту, привели к тому, что в рамках учения о всеединной истине Соловьев обратился к концепту «София» и активно пользовал его во многих сочинениях. Впервые этот термин мы находим у Соловьева в его незаконченной рукописи «София», написанной сразу после египетского свидания с Вечной Подругой (1876), когда ему было 23 года, а последний раз Соловьев использует его в работе «Идея человечества у Августина Конта» (1898), то есть за два года до смерти. Наиболее развернутую характеристику Софии Соловьев дал в «Чтениях о Богочеловечестве» (1879) и в «России и вселенской церкви» (1889).

София для Соловьева — живое и волящее существо, объединяющее в одном организме полноту идеальных существ (умов), излившихся из Бога и обретших самостоятельное существование в качестве «душ». София («душа мира», «идеальное человечество») обладает всеми душами или живыми существами, получая по Божьему произволению свободу самостоятельного действия, почина. Как свободный субъект она способна отпасть от Бога в стремлении обладать полнотой бытия не в Боге, а вне его, обладать ей не от Него, а от себя. Отпавшая от «всеединого средоточия Божественного бытия» София (душа мира) распадается на множество отдельных элементов, и «всемирный организм» превращается в хаос, в механическую совокупность утративших свой внутренний центр атомов, то есть в мир зла и разъединения (подробнее о космогонии Соловьева см. выше). «София, таким образом, предстает у Соловьева как центральный персонаж тео-космического процесса. Природа ее глубоко двойственна. С одной стороны, она есть вечно-женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество, истинная причина творения и его цель. ...Она принадлежит к сфере божественного бытия, посредством которой Бог проявляется как живая действующая сила — Дух Святой. С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ, или как "первообразное человечество"<sup>32</sup>, которая может свободно избирать, быть ли ей с Богом или отпасть от него, утвердив себя вне Бога. В качестве Божьего творения, способного отпасть от него, София приобретает демонические черты<sup>33</sup>. Отсюда следует вывод, что источник зла не в отдельном человеке, а в душе мира, в Софии, которая согрешила еще до того, как в процессе космической эволюции мировой души в ее лоне сформировался земной человек<sup>34</sup>. Таким образом, София и свята как совершенное обнаружение Божества, как мир в Боге, и она же демонична, способна отпасть от Бога и уже от Него отпала, и наш природный и социальный (человеческий) мир существует в качестве следствия этого падения.

Уже в этой первоначальной двойственности Софии заложена многозначность и «расплывчатость» данного термина

<sup>32</sup> Гайденко, П. П. Указ. соч. С. 57.



в религиозно-философских трудах Соловьева. А. Ф. Лосев различает десять аспектов Софии, из которых четыре являются основными, или исходными:

1) нетварная София как «материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая» (София как Премудрость Божия);

2) тварно-нетварная София как «та, которая возникает в инобытии» и «есть уже нечто сотворенное, космос и человечество», та, которая воплощена в чувственном теле, в сотворенной материи, Лосев называет ее еще богочеловеческой Софией, которая «в христианских догматах... представлена Святой Девой, Христом и Церковью» и суть воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире;

3) София космическая (человеческая) или тварная как «разумная духовная благоустроенность космоса в целом»;

4) София как разумная «благоустроенность в человечестве», разумное и живое человечество в целом<sup>35</sup>.

Остальные шесть моментов Софии производны, по Лосеву, от двух последних ее аспектов<sup>36</sup>.

О чем же говорит нам многозначность и противоречивость учения Соловьева о Софии, и можно ли здесь вообще вести речь о более или менее *цельном учении*? Пожалуй, нет оснований утверждать, что у Соловьева было какое-то цельное, продуманное софиологическое учение, но было бы, на

<sup>35</sup> Гайдено, П. П. Указ. соч. С. 58.

<sup>36</sup> В ранней рукописи «София» мы находим описание отпадения Души от Ума, которому она изначально была подчинена. При этом Соловьев отождествляет Ум с Божественным Логосом, а Душу с Духом Святым. Эта отпавшая от Ума Душа мира определяется им как Сатана. Таким образом Душа, отождествляемая в этой рукописи с Духом Святым, превращается в Сатану, что в свете ее отпадения от Ума понятно, но в контексте христианского учения о Троице и о Духе святом — не понятно вовсе. Многие из того, что было написано Соловьевым в этом сочинении, так и не вышло за его пределы, но двойственность души мира, отождествляемой в более поздних его трудах с Софией, сохранилась. Ведь мировая душа принадлежит здесь сфере Божественного идеального бытия, а как отпавшее от него существо — представляет собой начало зла и несовершенства. (Подробнее об этой рукописи см.: Лосев, А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209–229).

наш взгляд, неверно и жестко противопоставлять друг другу разные ее «аспекты», поскольку представление Владимира Сергеевича о Софии все же обладало определенной цельностью. София у Соловьева всюду выступает как различная степень совершенства воплощения Бога в ничто, в материю. Там, где это воплощение совершенно, мы имеем дело с «миром в Боге», с «душой мира», с «вечным человечеством», с «Премудростью Божией», там же, где Божественное содержание *совершенным образом выражено* в несовершенном материале (в эмпирическом веществе земного человечества), мы имеем дело с «богочеловеческой Софией» или «тварно-

<sup>35</sup> Понимание Софии как земного человечества в его целостности (прошлого, настоящего и будущего человечества) Соловьев подробно развивает в работе «Идея человечества у Августа Конта», где отдельный человек приравнивается к точке, которая, взятая сама по себе, есть абстракция, как, впрочем, и линия с плоскостью. Реально же, считает Соловьев, существует физическое тело, благодаря которому плоскость, линия и точка находят себе «место». Человечество как реально существующее тело соответствует в этой аналогии физическому телу. Учение о человечестве как об особом существе Соловьев находит у А. Конта, который видел в человечестве «Великое и женственное существо», что не могло не импонировать Соловьеву, видевшему в контовском человечестве Софию.

<sup>36</sup> Вот эти дополнительные шесть аспектов, выделяемые А. Ф. Лосевым:

5) универсально-феминистический аспект софийности (софийное человечество как женственное существо);

6) интимно-романтический аспект софийности (София «как возлюбленная, как вечная подруга, как предмет интимного стремления философа-поэта»);

7) эстетически-творческий аспект (София как Красота, которая спасет мир);

8) эсхатологический (эсхатологический образ «Жены, облеченной в солнце» из «Откровения Иоанна Богослова»);

9) магический (София как некоторого рода орудие в борьбе с «другими силами бытия», к которой Соловьев обращается в специальной молитве);

10) национально-русский аспект (софийная иконография, распространенная на Руси, свидетельствует, по Соловьеву, о том, что «русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской» (См.: Лосев, А. Ф. Указ. соч. С. 230–253).

нетварной» (по лосевской классификации) Софией. Там же, где это выражение еще менее совершенно, мы сталкиваемся с несовершенными образами Софии как образами единого прообраза — Софии Премудрости Божией. При всей разнородности определений Софии она везде выступает у Соловьева как обнаружение — *с разной степенью совершенства* в разных сферах бытия — *образа мира в Боге*: выше всего идеальный мир, идеальная жизнь в Боге, но и жизнь вне собственно Божественной сферы, поскольку она оформлена и являет собой ту или иную меру красоты и причастна идеальному миру, рассматривается Соловьевым как более или менее совершенное обнаружение первообраза Красоты (Софии). Ослабленные явления Красоты (Софии) Соловьев обнаруживает и в космосе в целом, и в отдельных явлениях природной жизни (небо, звезды, минералы, море и т. д.), и в человечестве, и в образах земных женщин. Как живое существо, как воплощенный Логос София есть абсолютная красота и начало всякой красоты и упорядоченности, но она же как самостоятельное существо и идеальное человечество оказывается у Соловьева также и началом несовершенства, тем падшим человечеством, что низверглось с высот горнего совершенства в земные «низины».

Как верно отмечает А. Ф. Лосев, «София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства»<sup>37</sup>. Его пантеистическое по своим основам учение о Софии (генетически связанное с платонизмом и античным гностицизмом, а ближайшим образом — с религиозно-философскими спекуляциями позднего Шеллинга<sup>38</sup>) Соловьев пытался согласовать с христианскими представлениями о Софии Премудрости Божией и связать свое учение о Софии с христианским учением о Божественной Троице. Поскольку решить эту задачу едва ли возможно, софиология Соловьева была обречена вызывать упреки со стороны религиозно настроенных читателей. Попытки корректного (с православно-церковной точки зрения) формулирования учения о Софии, которые были предприняты «духовными наследниками» Соловьева (П. Флоренским, С. Булгаковым), также навлекли на себя жесткую, но в целом оправданную — с

<sup>37</sup> Там же. С. 229.

ортодоксально-православной позиции — критику.

Возможность такой критики сознавал и сам Соловьев. Его не могла не волновать проблема теодицеи (оправдания Бога за зло, творящееся в мире), поскольку концепт Софии, соединяющий воедино земное и небесное, горнее и долнее, божественное и человеческое, переносил ответственность за зло с человека, сотворенного из праха земного (человек сотворен Богом свободным и свободно избрал зло), на вечную и совершенную Софию, отпадение которой от Бога означало разлад в недрах самого Божества. «Как христианин Соловьев не мог допустить, что грех и смерть вошли в мир через Бога, как мыслитель пантеистического склада, как софиолог Соловьев склоняется к пониманию грехопадения как «*внутренней катастрофы*, совершившейся в самом безусловном, божественном мире»<sup>39</sup>.

С трудностями, возникшими в связи с двусмысленностью учения о «мировой душе-Софии», Соловьев попытался справиться в работе «Россия и вселенская церковь», где он «различает Софию, с одной стороны, и мировую душу, с другой. Последняя предстает теперь как антипод Софии — Премудрости Божией»<sup>40</sup>. Мировой процесс в этой работе рассматривается как борьба Божественного Слова с внебожественным хаосом, как борьба адского начала за власть над мировой душой. Мировая душа теперь понимается Соловьевым как носительница, среда и субстрат реализации Софии, а эта последняя видится философу как «ангел-хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания», чтобы в конце концов возвести их к истинному бытию.

Однако полностью преодолеть связь нетварной Софии с мировой душой и земным миром и его историей Соловьеву так и не удается<sup>41</sup>. Не удается прежде всего потому, что Соловьев не соглашается признать творение мира Богом из ничего («по произволу»), поскольку такое признание ведет, как полагал Соловьев, к признанию человека случайным, несвободным и смертным существом. Неужели человек — это лишь скомканный кусок глины, страдательный материал, иг-

<sup>38</sup> Подробнее об этом см.: *Гайденко, П. П.* Указ. соч. С. 67–91.

<sup>39</sup> *Трубецкой, Е. Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева : в 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 372.

<sup>40</sup> *Гайденко, П. П.* Указ. соч. С. 59.

рушка в руках Бога, которая обречена на то, чтобы сломаться и «кануть в лету»? Только признание совечности человека и Бога (признание существования в Боге вечного человечества, Софии) позволяет, по Соловьеву, говорить о бессмертии и свободе человека<sup>42</sup>. Но если ввести человечество в Бога, то из него надо будет каким-то образом вывести конечное, земное человечество, а произведенное из недр божества (пусть и через мало-понятную и вымученную конструкцию падения мировой души), оно сохраняет субстанциальную связь с Божественной сферой, и, как следствие, ответственность за зло и несовершенство земной жизни с неизбежностью падет на Бога, из которого этот мир «выпал», излился в результате допущенного Им его падения (падение изначального человека, мировой души, Софии).

Утопизм Соловьева, как и характерные для него эволюционизм и исторический оптимизм, связаны с нежеланием

<sup>41</sup> «...Несмотря на эту попытку отличить мировую душу от “Софии”, она все-таки оказывается частью вечной божественной природы. По словам Соловьева, она вечно пребывает в первоначальном единстве Бога-Отца как чистая потенция или простая возможность. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эта «чистая потенция» в Боге есть от начала реальная сила: она не проявляется в действии только потому, что сдерживается другой, более могущественной силой. Бог-Отец от века подавляет ее своим всемогуществом. ...Но стоит божественному всемогуществу воздержаться от противодействия хаосу — и он начинает действовать. Душа мира создается Богом-Отцом простым воздержанием от действия... <...> Акт творения — не что иное, как ее выделение из того субстанциального единства. ...В своей субстанции мировая душа составляет один из элементов вечной божественной жизни...» (*Трубецкой, Е. Н.* Мирозерцание Вл. Сергеевича Соловьева. С. 372–373). Но если это так, то мировая душа с необходимостью оказывается связана с Софией Премудростью Божией, а ее грехопадение вносит разлад в божественную жизнь. София, воплощенная в таком субстрате, оказывается не только совершенной и вечной, но и несовершенной и становящейся (не в своей сущности, а в своем воплощении).

<sup>42</sup> Аргументация Соловьева выглядит неубедительной, поскольку именно жесткая привязка человека к Богу и хаосу (материи) делает его не субъектом, а объектом сверхчеловеческих сил и лишает его статуса, свободного и ответственного деятеля. Если нынешнее положение человека имеет своим истоком то, что лежит за пределами пространства-времени, то в «Божественном мире» его будущее также предрешиено, телеологически предписано.

Владимира Сергеевича признать субстанциальную отделенность мира и человека от Бога. Перенесение истока мирового развития в недра Божества приводит к тому, что человек оказывается существом, которому остается лишь нести последствия не им совершенного акта грехопадения. А раз принципиальная граница между Богом и миром отсутствует и земной человек с его сознанием и Богосознанием есть второй абсолют, то зло в принципе преодолимо им и возвращение человека и всей природы к Богу — дело времени и человеческих (Бого-человеческих) усилий.

### ЦИТАТА

«Метафизика всеединства, развиваемая *sub specie Sophiae* как софиология, имеет во всяком случае две отрицательные черты: она включает в себя значительный мистико-богословский элемент, и она выдвигает вперед элемент эстетический, утверждает присутствие в Абсолютном начала красоты. Поэтому она в большей мере, чем известные западные типы философии всеединства, давала простор для выражения мистического опыта и художественного чувства. И то и другое было первоначально важно для Соловьева, который, бесспорно, был мистиком и художником *par excellence* и уже потом только философом-систематиком».

*Хоружий, С. С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 11. С. 104.

«Как всякий русский мыслитель, Соловьев волей-неволей — просветитель, то есть посредник между культурами, проясняющий возможные основания контакта. Между тем традиционный в России интерес к Софии Премудрости Божией связан именно с посреднической ролью этого образа. София “связует сакральное с эстетическим, премудростное с нравственным, эзотерическое с явной выразительностью, сокровенное с понятными для всего народа воплощениями”. София связывает также автохтонные традиции с мировой культурой, с христианским миром, с древнейшими цивилизациями Востока, с началом человеческой истории, ибо является одним из наиболее глубоко укорененных архетипов общечеловеческого сознания, как женский образ Премудрости, Устроительницы, Покровительницы».

*Карпеев, А. М.* Многозначность термина «София» в философии В. С. Соловьева (в печати).

«Иногда София Соловьева приобретает черты земной чувственно-плотской Дульцинен. Есть в соловьевских архивах, между про-

чим, и такая запись: "...не овечка ты, пантера! Я не мирный пастушок! Слышал я твой дикий голос. Ты узнала ль дикий рог?". И это — о той же самой особе, в связи с которой —

Что есть, что было, что грядет веки —  
Все обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.  
Все видел я, и все одно лишь было —  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, —  
*Передо мной, во мне — одна лишь ты.*

*Соловьев, Вл. С.*

Мы уж не говорим о том, что один из самых важных стихотворных документов софийной мистики Соловьева гротескным образом вставлен в "Слово увещательное к морским чертям".

Это раскачивание между благоговением и задиристостью можно, конечно, воспринять как еще одну грань безумия Соловьева. Но мы склоняемся к мысли о том, что как раз в данном-то случае говорить о безумии было бы совершенно неверно: Соловьев вел себя именно как разумный человек, хотя проявлял разумные качества на несколько странном поле».

*Карпеев, А. М.* Там же.

### **В. С. Соловьев в 80-е годы: в борьбе за теократию**

Второй период в жизни Соловьева (по хронологии Е. Н. Трубецкого, с 1882 по 1894 г.) не был просто «отходом от философии в публицистику, богословие и церковную политику», напротив, он логически следовал из первого, философского периода, а его наступление можно предугадать уже по его размышлениям в письмах Кате Романовой о неправде, царящей в жизни, и о необходимости с этой неправдой бороться, чтобы в конце концов навсегда победить ее. В полном соответствии с теоретическими положениями «Критики отвлеченных начал» и «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев приступает к детализации жизненной цели, идти к которой он считал своим призванием (то есть приступает к более детальной проработке учения о свободной теократии), и к попыткам осуществить практические шаги по ее реализации. Первым и важнейшим шагом Соловьев считал соединение пра-

вославной и католической церковью, причем с 1883 года он исходил из того, что возглавить объединенную Церковь должен Римский Папа. Основания для признания верховенства римского епископа Соловьев находил как в Евангелии и в церковной истории, так и в истории гражданской, которая свидетельствовала о куда более активной, по сравнению с православной церковью, социальной политике католической церкви. Единство, четкость иерархического подчинения внутри церкви и нацеленность на подчинение социальной реальности церковной политике явно дают преимущество католической церкви, первоиерарх которой имеет исторические права и основания на право верховенства в объединенной христианской Церкви.

Нацеленность Соловьева на решение практических задач, которые могли бы привести к созданию «свободной теократии», меняла церковные оценки и симпатии Соловьева, вела его к «переоценке ценностей» в пользу католицизма. В России соединение христианских ценностей с ценностями гуманистическими (человеческая свобода, творчество, активность в «делании истории») и прежде не раз приводило к тому, что иногда называют «религиозным западничеством». Так было, например, с Печериным, с Чаадаевым<sup>43</sup>, та же история повторилась и с Соловьевым, а позднее (правда, как переходящий момент в духовной биографии) с С. Н. Булгаковым (см. его историософский очерк «У стен Херсониса» и пражский дневник «Из памяти сердца») и с родным племянником философа (известным поэтом и мыслителем) С. М. Соловьевым.

Тот же гуманистический импульс, который сблизил его с католицизмом, та же вера в человека стоит за уверенностью Владимира Сергеевича в том, что Царство Божие можно построить (хотя бы в основном, в общем и целом) уже здесь, на земле.

Понятно, что теократическое преобразование мира легче было связывать с социальной практикой католицизма, чем с мистической, литургической и аскетической традицией православия. Попытки Соловьева объединить католическую и православную церкви под эгидой Папы имели под собой не догматические основания, но прежде всего различия церквей в их социальной активности, административной и полити-

<sup>43</sup> Увлеченность идеей социального христианства привела, в свое время, Чаадаева к сближению с католичеством.

ческой «эффективности».

Усмотрев зарождение логики национально-религиозного изоляционизма в раннем и еще в большей мере в позднем славянофильстве Страхова и Данилевского, Соловьев обрушился на него всей мощью своего полемического таланта, сосредоточив критику на националистическом пафосе теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, которую он критиковал с позиций христианского и — одновременно — гуманистического универсализма. Эта все более и более переходившая «на личности» полемика со славянофилами довольно быстро превратила вчерашних друзей и единомышленников в злейших врагов. Соловьев стал желанным автором в западных, либерально ориентированных изданиях, которые в конце семидесятых годов занимали по отношению к нему критическую позицию, а его сотрудничество со славянофильскими изданиями в 80-е годы прекращается. Надо признать, что в пылу полемики Соловьев увлекался и порой смешивал ранних славянофилов с поздними, хотя сам же отделял христианский универсализм Киреевского и Хомякова с их «невольным» национализмом от националистического фетишизма «эпигонов славянофильства». В целом его критика была для славянофилов весьма болезненной, поскольку велась она «изнутри». Это была критика, которую вел вчерашний славянофил, и вел ее не с позиций материалиста или позитивиста, а с позиций религиозного мыслителя.

**Теократический проект** Богочеловеческий процесс имеет свою телеологию, и эта телеология задана, по Соловьеву, самим Христом и созданной им Церковью, представляющей собой начало, зародыш Богочеловечества. Церковь — мистически — есть тело Христова (Богочеловеческий организм), Христос таинственно пребывает в Церкви как единстве верующих во Христа (как умерших, так и живых), а верующие, поскольку они призваны следовать Христу, должны распространить правду Христову за пределы собственно Церкви, воцерковить, в конечном итоге, все человечество. Это воцерковленное человечество (и воцерковленное не формально, а реально, на уровне поведения людей и на уровне общественных институтов) как раз и будет реализованным Богочеловечеством как последней целью

развития отпавшего когда-то от Бога идеального человечества (мировой души, Софии). Это реализованное в ходе долгого исторического развития «природного» человечества Богочеловеческое единство будет восстановлением его исходного единства с Богом.

Общественная форма, в которой Богочеловечество может быть реализовано, — **свободная теократия**. Теократию можно рассматривать как логический вывод из концепции становящегося всеединства, поскольку речь идет об идеальном общественном организме, где духовная и светская власть сливаются до неразличимости, где государство становится как бы «телом церкви». Требование теократии есть требование безусловной власти церкви над человеком, обществом и государством. «...Религия (с точки зрения Соловьева. — С. Л.) требует осуществления всеединства в нашей жизни; но всеединство осуществляется не в изолированном, отдельном человеке, а в человечестве как организме, собранном и объединенном во Христе, иначе говоря, — в Церкви»<sup>44</sup>.

Сформулировав в принципиальном плане свое понимание исторического процесса как процесса Богочеловеческого, а идеального общества как свободной теократии в конце 70-х годов («Чтения о Богочеловечестве», «Критика отвлеченных начал»), Соловьев в ряде сочинений 80-х годов («Великий спор и христианская политика», 1883, «История и будущность теократии», 1885—1887, «Россия и вселенская церковь», 1889<sup>45</sup>) конкретизирует и детализирует это учение, в котором центральную роль начинает играть католическая церковь и Римский Папа как ее глава. Но внутренний смысл свободной теократии и в конце 70-х — начале 80-х, и в пору полемики Соловьева со славянофилами был один и тот же: **царство правды как Царство Божие**, осуществленное на земле, человечество, живущее по воле и закону Христову<sup>46</sup>.

Однако конкретизация идеи свободной теократии и определение конкретных путей ее построения в 80-е годы перевело эту религиозно-философскую концепцию в церков-

<sup>44</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 507.

<sup>45</sup> Работа была издана во Франции на французском языке под названием «La Russie et l'Eglise Universelle».

<sup>46</sup> Надо сказать, что Соловьев, утверждая возможность и необходимость построения свободной теократии, никогда не утверждал

но-политическую область. Теократия превратилась в совершенно конкретную форму правления. И здесь, в сфере практических действий, нацеленных на воплощение идеи теократии, Соловьева ждали горькие разочарования... «Теократия волей-неволей превращалась в романтическую утопию, которая в конце концов доставляла ему не искомую блаженную радость в связи с человеческим всеединством, а скорее невыносимое страдание вследствие неосуществимости всякого подобного утопизма»<sup>47</sup>.

Что же представляет собой свободная теократия с точки зрения ее внутренней структуры, ее конструкции? Государство в обществе, ставшем «христианским», представляет собой гармоническое сочетание церковной, государственной и народной власти. Церковная власть представлена первосвященником, государственная — царем (монархом), народная — пророками, появляющимися — по вдохновению свыше — из народных глубин. В жизни Церкви, писал Соловьев, полнота вечности «должна осуществиться в различии трех времен, не сменяющихся беспредельно, а друг друга восполняющих. В пребывающей связи времен — осуществление любви, а в из различии — условие свободы». *Прошлое* хранится священниками, «старейшими», духовными отцами, духовная власть персон-

прямо, что это теократически устроившееся человечество есть то Царство Божие «не от мира сего», о котором говорит Евангелие. Как верующий человек, он этого, разумеется, говорить не мог. Речь шла о построении общества, предвещающего и предвосхищающего Царство Божие. Однако в теократический период Соловьев все свое внимание сосредоточил на теократии как высшей исторической форме организации исторического человечества, которая заслонила от него запредельный, подлинный конец мира. Е. Н. Трубецкой, касаясь вопроса о соотношении свободной теократии и Царствия Божия «конца времен», справедливо замечает: «То, что сначала во времени предшествует концу мира, — в теократической мечте философа, как и в других его утопиях, изображается слишком яркими красками. Не удивительно, что подлинный конец по сравнению кажется бледным, а иногда и вовсе теряется в облаках. В этом отношении обмолвка Соловьева, что вселенская теократия — «окончательная цель» для христиан и для иудеев, тем более характерна, что она — обмолвка («Еврейство и христианский вопрос»)» (Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 276).

<sup>47</sup> Лосев, А. Ф. Указ. соч. С. 430—431.

нифицирована в фигуре первосвященника, в котором единое духовное отечество верующих, пребывающее в смене поколений (через преемственный ряд пап действует св. Петр). *Настоящее* Церкви — есть народ, государство, Царство (государство входит в церковь как ее составная часть). *Будущее* Церкви выражается ее пророками, возвещающими ее идеал как совершенный синтез благодати и любви. Вселенская теократия — как выражение всеединой Истины в человечестве — воспроизводит строение Троицы. Власть первосвященника, по Соловьеву, соответствует отчей власти Бога Отца, власть монарха — Богу Сыну, а власть пророческая — Духу Святому.

Первым практическим шагом к построению теократического государства Соловьев считал воссоединение православной и католической церковей, причем православная церковь должна была признать верховенство Римского Папы, затем к ним должны были присоединиться протестанты и евреи, и в конечном итоге христианская церковь должна была охватить собой все человечество. Собственно государственная власть должна была оказаться в руках русского царя, учитывая то, какое место царская власть и представление о религиозном и священном ее значении занимают в русской истории и в народном сознании. Если идея теократии как Царствия Божия на земле сама по себе была логичным завершением его метафизики двух абсолютов (ставшего и становящегося всеединства), то ее структура и то место, которое он в ней отвел римскому первосвященнику и русскому царю, переводили религиозно-философскую утопию в практический план, требовавший от Соловьева конкретных шагов и усилий для реализации его представлений об обществе будущего. Однако практические действия, нацеленные на попытку наладить диалог православной и католической церковей на почве разработанного им теократического проекта, довольно быстро обнаружили свою нежизнеспособность. Поссорившись со славянофилами и с церковной и светской властью в России, Соловьев хотя и приобрел нескольких влиятельных друзей на католическом Западе, но реальной поддержки своим планам там не получил — слишком фантастическим в политическом смысле и сомнительным с богословской точки зрения казался его теократический замысел<sup>48</sup>.

## ЦИТАТА

«Мысль Соловьева бросила вызов тому разделению, раздвиганию, которое в качестве изначального порока сопутствует процес-

<sup>48</sup> Критика Соловьевым «византийско-московской церкви» приобрела в конце восьмидесятых годов самый крайний, можно сказать, ожесточенный характер. Одновременно с этим росли и его симпатии к католицизму. Осуществление теократического проекта было связано для Соловьева с глубокими религиозно-конфессиональными переживаниями, с изменением его отношения к католицизму. Апологии Рима Владимир Сергеевич посвятил (в теократический период) немало ярких страниц. Биографы Соловьева давно обсуждают вопрос о переходе Соловьева в католичество. Есть свидетельства (в частности, униатского священника Николая Толстого) о его переходе в католичество православного обряда в феврале 1896 года. Однако совершенно достоверным является тот факт, что Соловьев перед смертью исповедовался у православного священника С. А. Беляева, которого пригласил С. Н. Трубецкой. Соловьев признался Беляеву, что не был на исповеди уже три года из-за спора с духовником «по догматическому вопросу» и тот не допустил его до Св. Причастия. На смертном одре Соловьев признал, что в этом споре прав был священник и что теперь «он сознает свое заблуждение» и «кается в нем». Как видим, вопрос о конфессиональной принадлежности Соловьева остается не вполне ясным. По всей видимости, Соловьев действительно в последние годы *был католиком, но при этом он продолжал считать себя также и православным*, что не было, конечно, случайностью. Необычное поведение Соловьева в важнейшем для него вопросе отношения к церкви пытались объяснить многие его биографы. Одно из объяснений состоит в том, что Соловьев ощущал себя членом мистически единой христианской церкви, которая лишь исторически (пока еще) находится в разделении, а потому считал для себя возможным принимать причастие и у католического, и у православного священника, считая конфессиональные барьеры для себя лично несущественными, условными. При этом ссылаются на его письмо В. В. Розанову (1892), в котором Владимир Сергеевич пишет, что «исповедуемая мной религия Св. Духа шире и вместе содержательнее всех отдельных религий» (Цит. по: *Зеньковский, В. В.* Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 15). (Если это объяснение верно, то тогда его конфессиональное поведение может быть расценено как свидетельство его наивности и вместе с тем — его гордыни: то, что невозможно — пока что — для «простых верующих» и клира, возможно для него, Владимира Соловьева, знающего и чувствующего то, что другим неведомо.) Но с такой интерпретацией согласны далеко не все исследователи.

сам человеческой истории и культуры и, возможно, даже нарастает в них. Интеллектуальное просвещение разошлось с верой в абсолютные основания бытия, свобода оторвалась от истины как от своей положительной цели и увязла в области относительного, знание соответственно эмансипировалось от жизненного источника и замкнулось на постижении собственных законов; вплоть до враждебного противостояния разошлись исторические пути восточной и западной цивилизаций, в христианском мире произошел глубочайший вероисповедальный раскол (схизма), нации обособились от вселенского, сословные и классовые интересы отмежевались от общечеловеческих. С присущей ему духовной отвагой Соловьев ринулся соединять края образовавшейся трещины, цементируя ее примиряющей мыслью. В открытой им перспективе просвещению, поднявшись над уровнем позитивизма, предстоит «оправдать веру отцов», сделать ее разумно осознанной; «цельному знанию» следует опереться на сердце и совесть, а не на один рассудок...; «бесчеловечный Восток», сильный своим богочитанием, но принизивший личность, найдет восполнение себе в «безбожном Западе», развившем зато необходимое начало индивидуальности; схизма, «великий спор» внутри исторического христианства, разрешится на путях отчленения второстепенных разногласий от единящей веры в Богочеловека; каждая национальность через уразумение своей особой миссии в семье народов волеется во вселенскую общность, не теряя лица; классовая и всякая вообще корысть смягчится под влиянием евангельских заповедей любви к ближнему, обратившихся в руководство социальной политики. Но и это великое примирение было бы в глазах Соловьева ущербным, если бы осталось в пределах человеческой истории и не охватило весь природный мир, избавив его от тяжести, косности, разорванности во времени и пространстве. Венцом «великого синтеза» он мыслил распространение небесной гармонии на вещественный мир, и эта мечта о торжествующем «всединстве» переживалась Соловьевым в связи с тайным зовом избранничества, надеждой, что он один из тех, кто «цепь золотую сомкнет и небо с землей сочтет».

*Гальцева Р., Роднянская И.* Соловьев В. С. // История русской философии. Краткий энциклопедический словарь. М., 1995. С. 479—480.

## В. С. Соловьев в 90-е годы: старое и новое

Один из оживленно обсуждаемых в историко-философской литературе вопросов, касающихся «философской биографии» Соловьева, — это вопрос о глубине и прочности тех изменений, которые претерпела его метафизика в девяностые годы. Каких разделов коснулись эти изменения? Были ли они радикальными или имели своей целью устранение отдельных дефектов метафизической конструкции, возведенной в конце 70-х? С какого времени можно говорить о начале трансформации тех или иных разделов философской системы Соловьева? Не входя в подробное обсуждение этих специальных вопросов и не касаясь здесь многообразия существующих на сегодняшний день позиций по этому вопросу, наметим лишь общие контуры проблемы.

Выше мы уже упоминали о том, что с конца 80-х — нач. 90-х годов Соловьев приступил к переработке основных разделов своей философии. Связано это было с крахом надежд на осуществимость в обозримой перспективе объединения католической и православной церквей, которое рассматривалось им как первый шаг к реализации его теократического замысла.

Обратившись вновь к занятию теоретическими основами своего мирозерцания, Соловьев попытался заново, систематически, в виде специальных сочинений по каждому из разделов своей философии изложить этику, теоретическую философию и эстетику. По мнению С. М. Соловьева, философ начал отходить от церковного вопроса с 1889 года, когда Владимир Сергеевич прекратил работать над вторым томом Теократии и вел принимавшую все более ожесточенный характер полемику с православным клерикализмом, в то время как его общественно-политическая позиция смещалась в сторону либерализма<sup>49</sup>. В том же 1889 году Соловьев (после

<sup>49</sup> Эта либерализация взглядов Соловьева получила свое резкое, заостренное выражение в его скандально знаменитом докладе «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891), где Соловьев утверждает, что в Новое время неверующие сделали для победы дела Христова на земле больше, чем верующие, что христианские церкви оказывались в роли тормоза прогресса и практического движения по пути прогресса (по пути гуманизации общественной жизни).

долгого перерыва) обратился к рассмотрению собственно философских вопросов и написал важнейший в его эстетическом наследии трактат «*Красота в природе*». Вскоре, в 1890-м году, вышла в свет продолжившая эту же тему статья «*Общий смысл искусства*». А в девяностые годы им был написан уже целый ряд философских трудов: в начале 90-х годов трактат «*Смысл любви*» (1892—1894), в середине 90-х «*Оправдание добра*» (1894—1897), в конце десятилетия — такие работы, как «*Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)*» (1897), «*Идея человечества у Августа Конта*» (1898), «*Жизненная драма Платона*» (1898), «*Теоретическая философия*» (цикл из трех связанных между собой статей, 1897—1899 годов), наконец — философское завещание Соловьева — диалог «*Три разговора*» (1899—1900).

По переписке Соловьева с его друзьями и издателями хорошо известен намеченный Владимиром Сергеевичем план обновления основных частей метафизики всеединства. Так, в письме Н. А. Макшеевой (1897) Владимир Сергеевич говорит о том, что он печатает «*Нравственную философию*» (имея в виду «*Оправдание добра*»), готовит к печати «*Метафизику*» (имелись в виду первые статьи по «*Теоретической философии*»), «*Эстетику*» (к работе над эстетической проблематикой Соловьев даже не приступал, если не считать двух вышеупомянутых статей конца 80-х годов) и сочинение «*Об Антихристе*» (в работу «*Три разговора о войне, мире и всемирном прогрессе*» была включена «*Краткая повесть об Антихристе*»). В 1899 году в открытом письме в журнал «*Новое время*» Соловьев, излагая свои планы на ближайшее будущее, говорит о работе над теоретической философией и эстетикой (а также о переводах платоновских диалогов, об эстетическом разборе Пушкина и о библейской философии).

Поскольку в свет вышла лишь эстетика (в первоначальном ее наброске) и подводившая итог историософской утопии Соловьева работа «*Три разговора*», а новое изложение теоретической философии было лишь намечено в трех вводных статьях, то историк философии с уверенностью может говорить лишь о том, что в последние годы своей жизни Соловьев отошел от учения о теократии и пересмотрел в этой связи свою историософию. Что касается теоретической философии, то здесь имеются как весомые свидетельства о



новых подходах к старым темам (о чем свидетельствуют статьи по «Теоретической философии»), так и данные, свидетельствующие в пользу мнения тех интерпретаторов творчества Соловьева, которые считают, что Владимир Сергеевич — в общем и целом — сохранял верность идеям и принципам метафизики всеединства<sup>50</sup> в той ее форме, которая известна нам по работам 70-х годов. Соответственно, ряд авторитетных исследователей его философии (например, Е. Н. Трубецкой) говорит о попытке Соловьева основательно пересмотреть базовые позиции первого периода, другие же (например, А. Ф. Лосев) склонны подчеркивать стабильность основных интуиций Соловьева на всем протяжении его творческой биографии, а новации последнего периода относить на счет отдельных разделов его системы (прежде всего его учения о теократии). Не вдаваясь в неуместные в рамках курса лекций подробности этого специального историко-философского вопроса, мы расскажем о некоторых важных произведениях этого периода в перспективе тех содержательно-смысловых новаций, которые, в этом сомнений нет, имели место в последние годы его жизни.

Если говорить о позиции автора пособия, то мы полагаем, что изменения, фиксируемые историко-философским анализом, не дают достаточных оснований считать, что философские воззрения Соловьева изменились радикально, хотя в ряде моментов (учение о теократии, учение о субстанциальности человеческого «я») он, судя по всему, отошел от своих прежних взглядов. Сказать больше, значит высказать суждение правдоподобное, но не имеющее доказательной силы.

**Трактат «Смысл любви»** Одно из наиболее значительных произведений Соловьева (Вл. Соловьев и его эротическая антропология) начала девяностых годов — трактат о любви, печатавшийся в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1892—1894 годах. Этот трактат, оказавший существенное влияние на развитие русского символизма, и по теме своей и по ее разработке прочными нитями связан и с философскими идеями Соловьева, и с его сердечной жизнью.

<sup>50</sup> Они ссылаются, в частности, на статьи Соловьева о Спинозе и Августе Конте.

Ближайшая биографическая предыстория этого сочинения такова. В 1892 году Соловьев встретил Софью Михайловну Мартынову, и любовь к этой замужней женщине целиком захватила его. Чувство было неожиданным для него и быстро переросло в страсть. Встреча с Мартыновой вызвала необыкновенный душевный подъем, Соловьев словно обрел крылья...

Нет вопросов давно, и не нужно речей,  
Я стремлюсь к тебе, словно к морю ручей,  
Без сомнений и дум милый образ ловлю,  
Знаю только одно — что безумно люблю.

В алом блеске зари я тебя узнаю,  
Вижу в свете небес я улыбку твою,  
А когда без тебя суждено умереть,  
Буду яркой звездой над тобою гореть.

Однако любовь Соловьева и на этот раз осталась неразделенной и была омрачена чувством безнадежности и сердечной боли.

Тесно сердце — я вижу — твое для меня,  
А разбить его было б мне жалко.  
Хоть бы искру, хоть искру живого огня,  
Ты холодная, злая русалка!

А покинуть тебя и забыть мне невмочь:  
Мир тогда потеряет все краски  
И замолкнут навек в эту черную ночь  
Все безумные песни и сказки.

Взлет любовного чувства, не встретив соответствующего ему ответа со стороны Мартыновой, разрешился потоком стихов и созданием философского трактата о любви, где Соловьев под впечатлением только что пережитого им чувства пытался осмыслить давно уже зревшие в его душе мысли о любви. Так появился цикл статей (первоначально опубликованных в «Вопросах философии и психологии») под названием «Смысл любви», который был для Соловьева своего рода «оправданием любви».

Однако было бы ошибкой связывать возникновение этой работы исключительно с любовным опытом философа. Влюбленность в С. М. Мартынову стала толчком к написанию сочинения о любви, но не она определила центральное место темы любви в его метафизике и историсофии. Как точно заметил Е. Н. Трубецкой, «в целом мирозерцании нашего

мыслителя учение о любви занимает центральное место»<sup>51</sup>. Если Истина мыслится как ставшее всеединство, а мир как всеединство становящееся, то силы интеграции элементов этого последнего друг с другом и с Истиной имеют решающее значение в мировом развитии. Силы единения должны в конце концов преодолеть центробежные силы эгоизма: «...Любовь половая восстанавливает цельность (интегрирует) человека индивидуального, любовь же, воплощающаяся в теократии, интегрирует человечество в порядке социальном и восстанавливает связь его с мировым целым»<sup>52</sup>.

Связь любви (в самом общем значении соединения разъединенного) с синтетической логикой всеединства очевидна и лежит на поверхности, но выдвигание на первый план *половой любви* как прообраза иных ее форм спасения человеческой индивидуальности (достижения человеком цельности и бессмертия) и преобразования космического бытия в целом — принадлежит Соловьеву.

Свой трактат Соловьев начинает с критики ложных воззрений на феномен любви и на ее смысл. Смысл любви, по Соловьеву, не в продолжении рода и размножении и не в улучшении человеческой породы. Чем проще организм, тем слабее у него выражены половые различия (у простейших живых существ они вовсе отсутствуют, и размножение происходит путем простого деления), тем меньшее значение имеет влечение к противоположному полу и тем многочисленнее производимое ими потомство (насекомые, рыбы, рептилии). Половая любовь связана с индивидуализацией животного организма, она усиливается по мере высвобождения особи из-под власти рода, достигая своего максимума в человеке, в котором связь любви с воспроизводством рода хотя и сохраняется, но перестает быть обязательной. Более того, сильная любовь часто оказывается, пишет Соловьев, трагичной и рифмуется с кровью и смертью; такая любовь, даже когда она гармонична и взаимна, не отличается особой плодовитостью. Что касается тех, кто видит смысл любви в улучшении человеческого рода, в подборе пары, дающей более совершенное потомство, то и здесь совершается ошибка, что легко увидеть, если обратиться к фактам: сильное чувство нередко

<sup>51</sup> Трубецкой, Е. Н. Т. 1. Указ. соч. С. 558.

<sup>52</sup> Там же.

оставляет после себя заурядное потомство, а брак по расчету может осчастливить человечество появлением гения.

Любовь связана, таким образом, с расцветом индивидуальности, с преодолением давления стихии рода, пользующейся индивидами как средством для своего воспроизводства. Что отделяет любовь как специфически человеческое чувство от любви, имеющей под собой биологическую основу? Прежде всего, ее избирательность, которая становится абсолютной, когда предмет любви, человек противоположного пола, приобретает для него *безусловное значение* и тем самым идеализируется, когда «все» оказывается для любящего заключено «в одном». Другой человек здесь не теоретически только, но «на деле», практически оказывается целью самой по себе, то есть образом всеединства, всеединой Истины (любовь открывает в другом образ Божий), относительно которого любящий преодолевает эгоизм, свойственный «природному человеку». А эгоизм, как мы помним, еще с 70-х годов рассматривался Соловьевым как главное препятствие на пути соединения человека (человечества) с Богом в перспективе истории как Богочеловеческого процесса. Любовь ставит человека по ту сторону родовой жизни (с ее родовым «эгоизмом») и в то же время преодолевает эгоизм специфически человеческий, состоящий в том, что человек, справедливо сознающий себя в качестве духовного существа «всем» (сознающий свое личное достоинство), часто (в своем действительном поведении) не признает такого же безусловного достоинства за другим человеком.

«Смысл человеческой любви, — пишет Соловьев, — есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма». Для реализации смысла любви ее предмет должен быть конкретным и индивидуальным. Таким предметом может быть, по Соловьеву, *только предмет половой любви*. Другие формы любви лишь отчасти преодолевают эгоистические побуждения «природного человека». Это касается и материнской любви, и дружбы, и любви к родине, науке, искусству и т. д. В одних из этих форм любви слишком сильным оказывается инстинктивно-родовое начало (любовь матери к ребенку), да и отношения любящих здесь неравновесны (отношение матери или отца к ребенку иное, чем отношение к ним ребенка, и по своему качеству и по интенсивности), в

других (дружба) недостает того полового различия, которое делает любовь такой интенсивной и яркой (горячая дружба между лицами одного пола напоминает влюбленность, но не достигает той полноты и интенсивности, которую имеет влюбленность лиц разного пола). Любовь к родине, как и любовь к искусству и т. п., слишком отвлеченна, не конкретизирована, а потому не способна быть столь же действенным и конкретным способом преодоления эгоизма, как половая любовь.

Как отмечают исследователи творчества философа, главной особенностью его учения о любви является *возвеличивание половой любви при отрицании ее телесной, физиологической-родовой составляющей*. Родовое, природное в любви должно быть преодолено. Природно-родовой момент любовного чувства опошляет любовь, низводит ее с божественной высоты в низменную область физиологических отправления.

В семейной жизни половой инстинкт вводится в определенные этические рамки, ограничивается социально узаконенной формой брака и как форма обуздания животного инстинкта есть, по Соловьеву, шаг в правильном направлении. Но физиология половой жизни и деторождение все же неизбежно низводят любовь с ее высот в низины земного, социального бытия, извращают любовь как духовное по сути своей чувство. Любовь разбивается «о быт», дробится в деталях, тускнеет в конфликтах супругов и в повседневных заботах.

Таким образом, с одной стороны, Соловьев отстаивает половую форму любви как ее исходную и высшую форму, а с другой, хотел бы устранить из любви все земное, чувственное, «слишком человеческое» и акцентировать в ней духовное начало. Важно то, что любовь связана с идеализацией другого человека, но эта идеализация не должна, по Соловьеву, рассматриваться как иллюзия: любящий *действительно видит* предмет своей любви иначе, чем видят его сторонние люди. В любви *открывается подлинная сущность* человека, в его образе влюбленный прозревает образ Божественного всеединства. Тяга к соединению с любимой есть вместе с тем стремление к соединению с Истиной, просвечивающей в образе любимой (любимого).

Человек для Соловьева не мужчина и не женщина, взятые в отдельности друг от друга, но целостное существо, **андрогин**. Образ Божий относится не к отдельной части чело-

века, а к целому человеку, к единству мужчины и женщины. Любя реальную женщину, мы утверждаем ее идею в Боге, любим в ней Вечную Женственность Божию (т. е. Софию).

Однако такое окончательное соединение мужчины и женщины в земных условиях, где человек отделен от других людей и вещей в пространстве и времени, невозможно. Полное и окончательное сочетание любящих мыслимо только в Истине (в Боге). Потому-то половая любовь в ее высшей, обоготворяющей предмет любви фазе (в фазе влюбленности) лишь в исключительных случаях может длиться годами, обычно же, если случится такое, что крылатый Эрот поднимает человека в небо, длится это состояние не слишком долго и есть не более чем просвет в сером мареве повседневности.

Соединение любящих в нашем мире не может быть полным уже потому, что в нем законодательствует смерть. Высший расцвет любви оказывается пустоцветом... Значит ли это, что любовь только «обещает», но не исполняет, значит ли это, что она «обманывает»? Соловьев убежден, что это не так. Любовь не может по-настоящему решить проблему разединенности человека на мужчину и женщину, разделенности и вражды внутри человечества, распыленности природного мира в пространстве и времени. Смысл любви в том, что она ставит перед ним эту задачу: изменить жизнь так, чтобы человек мог воссоединиться со своей «половиной» и обрести жизнь вечную, спастись в Истине.

Половая любовь потому и терпит крушение, считает Соловьев, что совершенное единство и полнота индивидуальности андрогина не может быть удержана в человечестве, которое не преодолело разъединение как таковое, разъединение, порождающее вражду и смерть. Там, где разъединение и распад оказываются законом несовершенной природы, там истинная человечность андрогина есть лишь идеал, являющий себя влюбленным, но не действительность. Любовь, полагает Соловьев, должна взять свой крест и терпеть до конца. Любовь есть нравственный подвиг.

В земных условиях даже настоящей, истинной любви, даже совершенному браку угрожает и иная опасность: опасность эгоистического самозамыкания. Счастливое сочетание двух *не должно превратиться в эгоизм вдвоем*. Любовь ставит перед человеком творческую задачу одухотворения, просветления темной

стихии межчеловеческих отношений и природных связей. Само разделение человека на мужчину и женщину уже есть начало дезинтеграции и смерти. Спаситься может только цельный человек. Но как преодолеть этот пагубный раскол в природе?

Спасти любящих и их любовь, сохранить их андрогинное двуединство можно только при условии спасения мира в целом. Даже если допустить (в порядке эвристической фантазии), что какая-то любящая пара сверхусилием нравственного подвига достигла бессмертия и дала его человечеству, то принять такое бессмертие, считает Соловьев, значило бы принять гибель «миллиардов отцов», а это невозможно с моральной точки зрения. Может ли тогда человечество спастись? Есть ли выход?

Вслед за Николаем Федоровым (но без упоминания его имени) Соловьев говорит об обращении силы рождающей в силу возрождающую, о необходимости *сизигического* отношения к космосу. Всемирная сизигия (сочетание) состоит в одухотворении материальной среды, в овладении ею, в превращении ее в тело всеединой Истины. «Установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде — эта цель сама по себе ясна. ...Можно, основываясь на твердых аналогиях космического и исторического опыта, с уверенностью утверждать, что всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеей всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства — живые и вечные подобию абсолютной человечности. Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов»<sup>53</sup>. Источник психической энергии в человеке один, и если она поглощается плотской жизнью, то уже не может быть использована для целей его духовного восхождения и преображения. Духовная жизнь развивается в нем за счет жизни естественной, природной.

Соловьев строит своего рода иерархию любовного вле-

чения, градуирует любовь по степени ее онтологического совершенства. Хуже всего одномерное, физическое соединение полов — это путь человека-животного, лучше и несравненно выше в моральном отношении — обычный человеческий брак, ограничивающий и облагораживающий половой инстинкт, еще выше — «путь ангельский», то есть безбрачие как «совершенная нейтрализация» чувственных влечений «отрицательными усилиями духа». Однако для Соловьева существует и форма любви, которая возвышается над монашеским аскетизмом. Этот путь Соловьев называет «*богочеловеческим*», творческим. Здесь сбереженная в аскезе энергия влечения к противоположному полу трансформируется в энергию, работающую на осуществление идеального соединения полов в божественном всеединстве.

Закон сохранения энергии действует не только в природе физической, но и в духовной сфере. Бессмертие, идеальное соединение любящих в Боге возможно только за счет сбережения душевных сил от их расхищения внешними, природными импульсами. Афродита Урания никогда не уживется с Афродитой Пандемос (вспомним связанное с этими именами различие высокой и низкой любви, которое проводил столь ценимый Соловьевым Платон). Небесная любовь должна преодолеть любовь простонародную, вульгарную. Не бесстрастие есть высшее состояние души, а сильное и подчиненное духовной телеологии чувство — вот что может спасти человека и человечество, уверен Владимир Соловьев.

*Специфика эротической антропологии Соловьева («Смысл любви» в контексте религиозной метафизики).* Связь «эротической утопии» Соловьева (как называет его философию любви кн. Е. Н. Трубецкой) с платоническим учением об Эросе (диалог Пир) и с религиозно-мистическим его преломлением в философии Я. Беме и Ф. Баадера, где любовь также рассматривается как реализация божественной идеи (образа) человека, восстанавливающая его целостность, достаточно очевидна<sup>54</sup>. Нельзя не видеть и прямого влияния на Соловьева Н. Федорова с его проектом воскрешения умер-

<sup>53</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 546–547.

<sup>54</sup> См.: Мочульский, К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 180; Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. I. С. 581–582.

ших, считавшего необходимым для человечества изменение вектора его развития посредством обращения и последующего превращения энергии рождающей в энергию возрождающую (см. Л. 9), хотя Федоров и не связывал такое превращение ни с идеей андрогинизма, ни с увековечиванием любовной связи мужчины и женщины.

И все же учение Соловьева о любви вырастает не столько из тех или иных философских теорий, сколько *из опыта видения «всего» в женственном образе* (в мистическом переживании Софии, в созерцании красоты природы, в прекрасных лицах женщин, которых любил Соловьев). Как писал Е. Трубецкой, идея «всеединства» не была для Соловьева «пустым отвлечением», и «если в его философии она живет и творит, играя всеми цветами радуги, то этим мы обязаны тому, что Соловьев осязал, *видел* всеединство, воспринимал его в живой конкретной интуиции, *жил* им и ощущал его в состоянии любовного экстаза»<sup>55</sup>. В этом личном опыте Соловьева следует видеть исток всего оригинального, что есть в его учении о любви (фактически — в его антропологии), и вместе с тем исток всех тех противоречий, с которыми мы сталкиваемся, когда пытаемся прояснить для себя, как сочетаются идеи, высказанные в трактате, с его религиозно-философской концепцией в целом.

Надо сказать, что *форму учения о целом человеке как андрогине* антропология Соловьева приобретает *только в этой работе*. Ни раньше, ни позже он к этому понятию не возвращался. Дело в том, что это учение о человеке-андрогине не согласуется ни с его христианским мирозерцанием, ни с тем, что он говорил о человеке в других работах. Там речь идет о человеке и о том, что каждой человеческой душе (не важно — мужчины или женщины) соответствует идея в идеальном человеке (в божественной Софии). Именно в вечности идеи каждого (земного) человека Соловьев видел залог его бессмертия (см. его «Лекции о Богочеловечестве»). Только в этом трактате половая любовь провозглашается «неизбежным и постоянным условием, при котором только человек может быть действительно в истине», а энергия полового влечения, движущая мужчин и женщин как еще «недочело-

<sup>55</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. I. С. 581.

веков» к истинной человеческой индивидуальности, оказывается главной силой, способной преобразить и человеческий, и природный мир на началах всемирной *сизигии* (термин этот, так сказать, «эндемичен», то есть нигде, кроме данного произведения, у Соловьева не встречается).

В учении об истории как о Богочеловеческом процессе духовному развитию человечества (с постепенным познанием Истины, с постепенным углублением религиозно-аскетического и эстетического опыта, с Христом и Церковью Христовой, со вселенской теократией в финале...) Соловьев отыскал центральное место, но в трактате «Смысл любви» мы не находим ни Церкви, ни упоминания Христа, ни теократии, ни вообще истории как истории человеческого общества. *Судьба человека и судьба мироздания вершится исключительно через любовь мужчины к женщине и женщины к мужчине*, через любовь, которая в своем духовном измерении оказывается стремлением на практике реализовать всеединую истину, достичь безусловной полноты бытия.

С одной стороны, антропологическая концепция Соловьева (вполне в духе синтетизма его философского замысла) оказывается нацелена на *преодоление природного разделения* человека на мужчину и женщину, с другой стороны, Соловьев *увековечивает половые различия*, перенося их в область «божественного», так как андрогин не упраздняет собой полового различия, но делает связь мужчины и женщины (женского и мужского начал) совершенной (не плотской, а внутренней, духовной), в нем двое (оставаясь двумя) есть в то же время один (целый) человек, а как элемент вечного человечества — он (человек-андрогин) — есть «все». Получается, что браки не только «заключаются на небесах», но брачные пары-андрогины одни только оказываются достойны жизни вечной, «небесной».

Здесь мы вновь (но в очень резкой, даже в грубой форме) встречаемся с пантеистическим в своей основе сближением эмпирического и ноуменального, имманентного и трансцендентного. Соловьев стремится преодолеть разрыв между Царством Божиим и природным, человеческим миром, ему хочется спасти, оправдать, очистив от скверны, земное, человеческое бытие и... приходится для этого *стирать границу между этим миром и миром иным*. В этом мире человек есть

мужчина и женщина, в ином мире — мы найдем тех же мужчину и женщину, но не в их разделенности, а в единстве. В этом мире мужчины и женщины только *стремятся* к соединению (оно здесь несовершенно, условно, временно), а в ином мире единство уже достигнуто, оно — безусловная данность и безусловное единство (человек-андрогин как индивидуализация, индивидуальный образ всеединства). Разница лишь в степени совершенства человеческого бытия, но и «здесь», и «там» Соловьев говорит об одном и том же существе с мужскими или женскими половыми признаками: если цельный человек — это андрогин, то трансцендентное бытие есть не более чем идеализированное и одухотворенное природное бытие.

Чрезмерное сближение земного и небесного, а также сама идея андрогинизма вызывает ряд несообразностей, о которых подробно писал такой исследователь творчества Владимира Соловьева, как Е. Трубецкой, риторически вопрошавший: «Неужели все не любившие, неудачники, несчастные в любви — тем самым находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что в будущем веке и для них откроется счастье “истинного” полового соединения? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелию, в потусторонней области совершаются браки. К тому же, утверждение Соловьева, что любовь есть “необходимое и незаменимое основание всего дальнейшего совершенствования”, очевидно, имеет в виду не *тот* мир, в котором процесс совершенствования закончен, а *наш* мир, который еще совершается! Возможно ли допустить, что люди, не знавшие полового чувства, не могут совершенствоваться во Христе? Когда Христос сказал: “Аз есмь путь, истина и жизнь, это, разумеется, не значило, что “необходимым и незаменимым” путем к спасению является половая любовь и что вне ее не может быть истинной и совершенной жизни»<sup>56</sup>. С Трубецким соглашается К. Мочульский, указывавший на то, что возвеличение собственно половой любви как пути к спасению «противоречит словам Спасителя: “Больше сия любовь никто же имат, да кто душу свою положит за други своя”. Соловьев требует, чтоб душу клали не “за други своя”, а только за

<sup>56</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 584.

возлюбленную (здесь Мочульский преувеличивает: любовь к возлюбленной, по Соловьеву, — первый шаг к преодолению эгоизма. — Л. С.). Он даже не упоминает о христианской любви, которая, конечно, не совпадает с любовью половой»<sup>57</sup>.

Связывая достижение человеком цельности (спасения-исцеления) с идеей андрогинизма, Соловьев, помимо того, что тем самым отказал в достижении цельности и спасении души тем, кто не любил, и тем, чья любовь осталась неразделенной, поставил себя в затруднительное положение еще и потому, что он оставил нерешенным вопрос о паре для того (той), кто любил не один, а много раз (и при этом *каждый раз видел предмет своей любви единственным, совершенным*, как это бывало с самим Соловьевым). Для такого «многолюба», если принять теорию Соловьева, любовь утрачивает свой духовный смысл, поскольку ему не удастся отделить истинную любовь от неистинной. Соловьев, сознавая эту трудность, пытается разрешить ее посредством различения эмпирического и небесного предмета любви: *небесный предмет* у любви *всегда один* — «вечная “Женственность Божия”» (небесная София), *земных же предметов*, в которых эта любовь могла бы реализоваться и воплотиться, *может быть несколько*, так что значение каждого из них для любящего оказывается преходящим. Однако такое раздвоение предмета любви не решает вопроса, поскольку не позволяет определиться с истинным предметом земной любви, соединении с которым — по Соловьеву — только и может дать цельную, андрогинную личность. Ведь совершенно непонятно, какая из нескольких женщин, которых любил мужчина, есть его вторая половина? С какой из двух, трех, пяти... женщин он соединится «в воскресеньи» в бессмертную личность? Не ясно... «Если только с одною, то, стало быть, одна только любовь была истинною, а все прочие — ложными. Спрашивается, однако, как же в каждом данном случае отличить истинную любовь от ложной? <...> Но в таком случае каждое данное любовное чувство, как бы оно ни было высоко, могущественно и свято, может быть лишено высшего мистического смысла, то есть может оказаться пустоцветом не только в этой, но и в будущей жизни. <...> Это отсутствие уверенности в смысле *каж-*

<sup>57</sup> Мочульский, К. Указ. соч. 180.

дой данной любви — заключает Евгений Трубецкой — красноречиво и громко свидетельствует против учения Соловьева. Андрогинизм, очевидно, не может быть смыслом той человеческой любви, которая повторяется; а между тем сам Соловьев не решается назвать такую любовь ложною»<sup>58</sup>.

Учение о любви, развиваемое Соловьевым, с одной стороны, делает «иной мир» более земным за счет переноса в него идеализированного муже-женского единства, а с другой — *принижает значение земной семьи*, земного союза мужчины и женщины с нормальным (и признаваемым Церковью) физическим соединением и рождением детей. Соловьев недооценивает важность и значимость земной формы союза мужчины и женщины на том основании, что в них слишком много животного, плотского. Он несколько брезгливо, в противоположность христианской традиции, относится к деторождению как свидетельству несовершенства земного человека, как к свидетельству еще не достигнутого человеком совершенства, заслуживающего «снятия» его более высокой духовной сущностью.

Андрогинизм не может перенести земную любовь «на небо», но при этом «отнимает ее у земли»<sup>59</sup>. Соловьев ценит эротическую взволнованность, состояние влюбленности, но при этом предлагает воздерживаться от физического удовлетворения сильнейшего из человеческих влечений. Любовь должна быть половой и вместе с тем — бесплотной. «Половое воздержание при самом интимном общении и интенсивной взаимной любви вряд ли может быть признано вполне нормальным и с чисто человеческой точки зрения»<sup>60</sup>, и с точки зрения религиозной (как постоянное «разжигание»).

Соловьев-поэт, который создал немало стихов, где он воспел женщину и природу, в то же время питал какое-то презрение и недоверие к плоти, любил не то, что есть в природе, а то, что «сквозит» в ней (через нее). Вслед за Н. Ф. Федоровым Соловьев видел в естественном размножении рода человеческого что-то вроде «отцеубийства» и считал желательным его прекращение, полагая, что победа

<sup>58</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 589–590.

<sup>59</sup> Там же. С. 587.

<sup>60</sup> Там же. С. 588.

над плотской похотью будет означать конец исторического процесса и начало новой жизни, жизни бессмертного человечества. Однако здесь Соловьев, увлеченный в те годы грандиозным проектом Федорова, принимает следствие за причину, поскольку «не прекращением размножения истребят-ся из мира смерть и зло, а как раз, наоборот, упразднение смерти и зла делает бессмысленным и ненужным дальнейшее размножение»<sup>61</sup>. Понятно поэтому, что утверждение Соловьева о том, что трансформация половой энергии в энергию нравственного самопожертвования и духовного преобразования мира, звучит очень туманно и имеет не фило-софскую или религиозную, а, скорее, оккультно-магическую окраску таинственного превращения половой страсти в преобразующую мир силу.

Подводя итог критическому разбору работы «Смысл любви», можно только повторить давно сказанные, но по-прежнему точные слова Е. Н. Трубецкого: «Учение Соловьева о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного. Для половой любви, как он ее понимает, нигде в мире не находится места, ни на небе, ни на земле. Для неба она оказывается слишком земной: зато для земли она, наоборот, слишком небесна»<sup>62</sup>.

## ЦИТАТА

«Бедный друг, истомил тебя путь,  
Темен взор, и венки твой измят.  
Ты войди же ко мне отдохнуть.  
Потускнел, догорая, закат.

Где была и откуда идешь,  
Бедный друг, не спрошу я, любя;  
Только имя мое назовешь —  
Молча к сердцу прижму я тебя.

Смерть и Время царят на земле, —  
Ты владыками их не зови;  
Все, кружась, исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви».

В. С. Соловьев

<sup>61</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 595.

<sup>62</sup> Там же. С. 587.

«Теория любви Соловьева возбуждает множество возражений и сомнений, волнует и тревожит; ее внутренние противоречия, парадоксальные утверждения и необычайно смелые выводы требуют активности от читателя. Автор говорит о самом существенном, ставит проблему во всей ее сложности и глубине, решает ее с бесстрашным радикализмом. С этим решением можно спорить, но нельзя с ним не считаться. Вопросы, поставленные Соловьевым, обращены в упор к каждому *лично*».

**Мочульский, К. В.** Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 181.

«Смысл любви» нельзя причислить к лучшим произведениям Соловьева. Те же мысли о любви выражены им много сильнее, например, в «Жизненной драме Платона». Сам Соловьев, очевидно, был не очень доволен своим трудом. Друзья его, например братья Трубецкие, были возмущены, находя дух его статей нездоровым и видя в его теории принижение религиозного значения семьи».

**Соловьев, С. М.** Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 287.

**От теократической утопии к эсхатологии: «Три разговора» и «Краткая повесть об антихристе»** Утопические мечты Соловьева о теократии как о практически реализованной Истине, как о царстве Правды и Красоты были тем идеалом, которым Владимир Сергеевич жил, вдохновлялся, которому он отдавал свое сердце, свой талант и энергию в годы духовной зрелости и относительного здоровья. И приходится только удивляться тому, что Соловьев нашел в себе силы и мужество расстаться на закате своих дней с теократической мечтой, усмотрел в ней дьявольский соблазн и опасную подмену Божеского — человеческим.

Отход от надежд на восстановление онтологического совершенства мира, на достижение всеобщего согласия и торжество любви во вселенском масштабе был долгим и мучительным. Первые признаки разочарования в теократическом проекте можно обнаружить уже в начале 90-х годов. С этого времени Соловьев перестает говорить о теократии, на собственном опыте убедившись в неготовности общества к принятию этой идеи. Особенно пессимистичным представлялось ему современное состояние русской общественности... В 90-е годы он отходит от общественной деятельности и вновь обращается к философско-теоретической рефлексии, пытается заново продумать основные разделы метафизики всеединства.

Однако процесс расставания с теократической мечтой был долгим и трудным. В середине 90-х годов Соловьев еще не до конца расстался с представлением о теократии как о конечной форме организации общества. Утрата надежд на осуществимость теократического проекта сказалась на переходном характере такого сочинения, как «Оправдание добра» (1894–1897). В этом фундаментальном труде Соловьев, с одной стороны, строит свою этику на автономных началах; этика для него имеет собственные основания и базируется на трех исходных и характерных для человека чувствах: стыде, жалости и благочестии (благоговении). Соловьев воздерживается от того, чтобы предпослать развитию этических категорий теократический идеал (что, как можно предположить, он сделал бы, если бы писал свою этику в 80-е годы). Так как в этике речь идет о добре и его практическом воплощении, от Соловьева можно было бы ожидать также и того, что «оправдание добра» окажется «оправданием теократии», что она будет развиваться «с оглядкой» на систему понятий его учения о теократии. С другой стороны, обращает на себя внимание то обстоятельство, что хотя Соловьев и строит «Оправдание добра», опираясь на фундаментальные (с его точки зрения) для морали переживания стыда, жалости и благоговения, и *не использует в трактате термина «теократия»*, все же — в самом конце своего сочинения — вспоминает о характерной теократии триадической власти царя, первосвященника и пророка, олицетворяющих собой три типа нравственной организации человечества, и развивает учение о единстве Церкви и государства, опирающихся на общественность (представленную пророчеством). Все это свидетельствует о том, что еще и в 1899 году Соловьев не готов был полностью отказаться от теократического идеала<sup>63</sup>. Вот почему в том, что касается отношения к теократическому идеалу Соловьева того времени, когда он работал над написанием и редактированием этики, мы полагаем, что в этой работе можно найти свидетельства разочарования в возможности осуществления теократического идеала в обозримой

<sup>63</sup> Второе, переработанное издание «Оправдания добра» вышло в 1899 году. Заслуживает внимания тот факт, что в этом втором прижизненном издании своей этики Соловьев *не снял* отмеченного выше рассуждения о триединой власти первосвященника, царя и



перспективе, но не разочарования в самой идее теократии<sup>64</sup>. «Оправдание добра» показывает, что теократия перестала в этот период быть теми «очками», через которые Соловьев смотрел на мир, стремясь понять разные феномены духовной жизни человека независимо от теократического идеала.

Критическая позиция по отношению к теократическому проекту как к источнику трагического переживания жизни дает о себе знать уже в замечательной статье 1898 года «Жизненная драма Платона», где, описывая крушение переведенного в область социально-политического проектирования и организации платоновского идеализма и рассуждая в этой связи о трагической судьбе основателя европейской метафизики, Соловьев фактически подвергает критике логику утопизма как такового. В этом произведении остро поставлен вопрос о *трагическом противостоянии правды, праведности и торжествующего над правдой зла*. Праведник (Сократ) «должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдою Божьею и человеческою»<sup>65</sup>. Философию Платона Соловьев понимает как ответ на острое переживание им торжества зла над правдой: «...Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем, идеальном космосе, отличном и противоположном миру чувственных явлений»<sup>66</sup>. Платоновский идеализм, по Соловьеву, вырастает «не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»<sup>67</sup>. Между истинным миром и миром, «не принявшим Сократа», — пропасть, которую Платон попытался преодолеть, с одной стороны, в своем учении об Эросе, соединяющем землю и небо, а с другой — в учении об идеальном государстве, способном осуществить высшую правду «мира идей»

пророка. (См.: Соловьев, В. С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 1. М., 1988. С. 542–543).

<sup>64</sup> В этом пункте мы соглашались с А. Ф. Лосевым (См.: Лосев, А. Ф. Указ. соч. С. 257).

<sup>65</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 602.

<sup>66</sup> Там же. С. 605.

<sup>67</sup> Там же. С. 605.

в порядке земного общества через правильное, то есть согласующее его структуру с правдой, устройство. Однако платоновский эрос не соединил неба с землей, поскольку Платон не понял, в чем заключается подлинная задача любви. А она не в созерцательном видении идеального мира, а в перерождении смертной природы. Соловьев видит непосредственную связь между эротическим подъемом философии Платона и его учением об идеальном обществе и государстве. И в том, и в другом случае речь идет о поисках путей преодоления разрыва между несовершенным и полным хаоса земным миром и миром идеальным. Учение об эросе вывело Платона из отрешенного идеализма его молодости и направило его мысль на поиск путей не индивидуального только движения к чистой Красоте и Истине, но также способов реализации истины и красоты в формах общественного устройства. Однако попытка практической реализации идеала правды в государстве, где правят философы, была утопией и не могла быть осуществлена силами человека. Трагична судьба философа, который на пути реализации своей «республики» вынужден был искать для этого «удобного тирана». Платон оказался плененным Дионисием Старшим. Теория идеального государства показала свою утопичность. В «Жизненной драме Платона» Соловьев говорит о собственном мироощущении и поисках моста между небом и землей. Он видит выход не в попытках внешнего преобразования общества, а во внутренних преобразованиях, продолжая и углубляя тот путь, который был намечен, но не был до конца «додуман» Платоном в его учении о крылатом эросе. В 1898 году Соловьев еще продолжал, судя по этой статье, стоять на позициях своей эротической антропологии, разработанной в «Смысле любви».

Но окончательно и с полной определенностью Соловьев дистанцировался от теократической мечты только в диалоге «Три разговора о войне, мире и всемирном прогрессе», незадолго до своей кончины. В последние годы Соловьев чувствовал себя все хуже и хуже, в 1899 году из-за отслоения сетчатки он ослеп на один глаз. Сознывая несоизмеримость объема работы, которую ему надлежало выполнить для завершения начатых и задуманных трудов, и принимая во внимание свое все ухудшающееся физическое состояние, Соло-

вьев вступил в отчаянную схватку со временем: загрузив себя работой сверх всякой меры, философ спешил сказать самое главное из того, что открылось ему в эти последние годы, — пусть и в неакадемической, свободной форме. Такой последней, итоговой работой стали для него «разговоры о зле, о военной и мирной борьбе с ним», которые «должны были закончиться определенным указанием на последнее, крайнее проявление зла в истории, представлением его краткого торжества и решительного падения»<sup>68</sup>.

«Три разговора» занимают особое место в творческом наследии Соловьева как с точки зрения их содержания, так и с точки зрения литературной формы. Книга была написана в форме диалога и имела своим адресатом широкую публику. Совершенно очевидно, что диалогическая форма уже сама по себе выделяет это сочинение из числа других произведений Владимира Сергеевича. Выбор формы объяснялся и полемическим характером книги (в ней Соловьев опровергает толстовство с его «непротивлением злу насилием»), располагавшим к диалогу, и впечатлением от работы над переводами диалогов Платона (одна из больших работ, которой отдавался Соловьев в последние годы), и, наконец, тем, что жанр диалога делал возможным органично ввести в его состав «Краткую повесть об антихристе», по отношению к которой это произведение может восприниматься как «рама» для «Повести».

Посвятив диалог проблеме зла и отстаивая необходимость активного противления злу в контексте полемики с популярной в конце века религиозно-этической проповедью Толстого, Соловьев вполне закономерно переводит обсуждение в плоскость решения вопроса о добре и зле в историческую перспективу. Обсуждая вопрос о добре и зле в связи с понятиями прогресса и конца истории с разных позиций (они представлены участниками диалога: генералом, князем, политиком, господином Z, дамой), Соловьев подводит читателя к решению вопроса о судьбах добра, религиозной веры и государства в конце истории, в «последние времена». Перевод обсуждения в плоскость христианских религиозно-эсхатологических представлений позволяет органично ввести в него «Краткую повесть об антихристе», поскольку в соответствии

<sup>68</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 641.

с «Откровением Иоанна Богослова» появление антихриста предвзряет драматический конец человеческой истории. Тема антихриста и конца истории вводится Соловьевым в контексте полемики с толстовством, проповедующим, как полагал Соловьев, буддистскую, по сути, этику, но при этом выдающим ее за «истинное христианство». Это с одной стороны. А с другой, эта тема вводится в контексте пересмотра собственных воззрений на исторические перспективы человечества. Нас здесь будет интересовать прежде всего «Краткая повесть об антихристе», поскольку именно в ней мы находим радикальный отход от теократических идеалов среднего и значительной части второго периода творчества Вл. Соловьева.

Ощущая близость собственного конца, Соловьев в последние годы был охвачен чувством приближающейся мировой катастрофы. В частности, в связи с событиями в Китае обострились давние его опасения об угрозе с Востока, которой Соловьев посвятил несколько статей («*Китай и Европа*», «*По поводу последних событий*») и стихотворение «*Панмонголизм*» (1894). Ниже мы в сжатой форме приводим содержание «Повести».

Соловьев начинает и свою «Краткую повесть» с описания нашествия объединенных сил монголов (китайцев и японцев). Из-за раздоров в европейском стане (предательский удар с тыла наносит Германии ее давняя соперница Франция). Коалиция европейских держав терпит поражение. Устанавливается монгольское иго, которое длится полвека. Однако народам Европы удается объединиться и поднять победоносное восстание. Освобожденная Европа XXI века представляет собой союз демократических государств, европейские соединенные штаты. Тогда-то в Европе и появляется замечательный человек, «верующий спиритуалист», «гений» и «гуманист», в гордыне своей возомнивший себя Мессией и соблазненный духом зла. Ставший знаменитым благодаря своему политическому и экономическому труду «Открытый путь ко всеобщему миру и благоденствию» антихрист сначала избирается (на международном учредительном собрании в Берлине) «пожизненным президентом европейских соединенных штатов», а затем и Римским императором. Император вскоре распространяет свою власть на весь мир и решает все социальные, политические и экономические проблемы человечества. Однако народы жаждут не только «хлеба», но и

«зрелищ». И вот с Дальнего Востока является великий чудодей Аполлоний, полуазиат и полугеродец, католический епископ *in patribus infidelium* («частично верующий»), соединивший владение «техническими приложениями западной науки» с умением пользоваться теми средствами, которые есть в традиционной мистике Востока. Он всюду следует за императором, сводит огонь с неба и развлекает народ чудесами и знаменами.

На четвертый год своего царствования император решается осуществить свой давний замысел всеобщего духовного единения христианских народов. Он собирает вселенский собор в Иерусалиме и приглашает на него представителей всех вероисповеданий. Католиков на соборе возглавил кардинал Симоне Барнионни, избранный незадолго до открытия собора папской курией в Дамаске под именем Петра II, так как прежний папа умер по пути в Иерусалим из Петербурга (там с некоторых пор находилась папская резиденция). Неофициальным вождем всех православных был старец Иоанн, епископ на покое, странствовавший из монастыря в монастырь. Протестантские же церкви возглавил немецкий теолог доктор Паули.

Обратившийся с речью к представителям христианских исповеданий император, желая примирить христианские церкви, обещает каждой из конфессий то, что для нее, по его мнению, всего дороже. Католикам, дорожащим авторитетом, он обещает восстановление папства в Риме со всеми привилегиями, полученными римским епископом со времен императора Константина Великого; православным, с их приверженностью священному преданию и церковной старине, — организацию и финансирование Музея христианской археологии в Константинополе, евангеликам, которым дороже всего личная уверенность в истине и свободное исследование Писания, — всемирный институт для исследования Священного Писания с огромным бюджетом. При этом император выразил свое заветное желание, чтобы христиане признали его единственным своим заступником и покровителем, вождем и владыкою, и попросил тех, кто готов это сделать, подняться к нему на эстраду. Большинство представителей трех конфессий радостно последовали призыву императора. Но Петр II, старец Иоанн и доктор Паули с немногочисленными своими сторонниками остались в зале, пересев поближе друг к другу. С грустью обратился император к оставшимся в зале христианам, «осужденным народным чувством», вопрошая, что же для них есть самое дорогое в христианской

вере? Тогда поднявшийся, «как белая свеча», старец Иоанн потребовал, чтобы император исповедал «Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего». Лицо императора потемнело, а неотлучно находящийся при нем маг Аполлоний тем временем проделывал какие-то манипуляции под своей трехцветной мантией. В открытые окна храма было видно, как находит огромная черная туча. Старец не сводит глаз с императора и вдруг в ужасе восклицает: «Детушки, антихрист!» В этот же миг в храме «вспыхнула огромная круглая молния и покрыла собой старца». После чего торжествующий император говорит, что это Бог поразил богохульника и отомстил за своего возлюбленного сына. Обратившись к секретарю, он велит записать, что вселенский собор признал державного императора Рима своим верховным владыкою. Но тут папа Петр II громко и отчетливо произносит: «*Contradictur!*» (опротестовано) и, трясясь от гнева, отлучает императора от церкви и передает сатане. Аполлоний вновь обращается к магическим манипуляциям, и последний папа падает бездыханным. «Так от руки отца погибли все враги мои», — говорит император и покидает собрание вместе с толпой своих приверженцев.

На опустевшую эстраду поднялся профессор Паули и, написав и огласив акт последнего вселенского собора, предложил верным католикам, православным и евангеликам подписаться под ним. Оставшиеся верными подписались, а затем отправились в пустыню ожидать второго пришествия Христа. К мертвым телам Иоанна и Петра императором были приставлены часовые. Христиане во главе с доктором Паули покинули город. В Иерусалиме тем временем католические епископы выбрали нового папу — Аполлония. В городе начались пышные торжества и увеселения, Аполлоний раздавал всем желающим индульгенции на все грехи прошедшие, настоящие и будущие.

На четвертый день Иоанн и Петр II ожили и соединились с верными христианами на холмах Иерихона. Здесь-то и свершается соединение трех церквей. В момент воссоединения на небе появляется знамение жены, облеченной в солнце. Папа Петр II ведет толпу христиан к Синаю. Император-антихрист управляет всем миром. Развиваются новые, неслыханные виды мистического блуда и демонолатрии. Однако еврей, которым антихрист внушил мысль, что его главная задача — установить всемирное владычество Израиля, и которые признали было его Мессией, случайно обнаружили, что император даже не обрезан. Началось восстание евреев и

присоединившихся к ним немногих верных христиан. Несметные «языческие» полчища императора встречаются с небольшим войском своих противников в Сирии. В этот момент происходит землетрясение, под Мертвым морем открывается кратер огромного вулкана, и пламенное озеро поглощает императора и его войско. Христос сходит с неба и воцаряется с праведниками на тысячу лет.

Как видим, содержание «Краткой повести» свидетельствует о том, что Соловьев в последний год своей жизни уже не видел перспектив для построения свободной теократии не только в исторически обозримой перспективе, но и *в принципе*, поскольку построение всемирного государства, претендующего на решение социальных, национальных и религиозных проблем, связывается им здесь с деятельностью антихриста. Всеобщее объединение здесь, на земле, свершается, но свершается в антихристовой империи, а ее крушение и конец «мира сего» наступает после того, как большинство христиан признает императора-антихриста своим духовным главой (то есть после того, как его природа была разоблачена верными Христу христианами). Тысячелетнее царство Христа на земле с праведниками и есть, собственно, подлинная теократия, то есть правление Бога. Соответственно, и это следует из признания недостижимости подлинной (не антихристовой) теократии внутри истории, *соединение христианских церквей*, об осуществлении которого он хлопотал так недавно, видится ему *как заключительное* событие всемирной истории, знаменующее собой ее скорый конец (в момент соединения трех церквей в небе появляется апокалипсическое знамение: жена, облаченная в солнце).

«Краткая повесть об антихристе» интересна еще и в том отношении, что она может быть прочитана не только как свидетельство отказа Соловьева от теократической утопии, но и *как обретение им критической дистанции по отношению к собственной философии в целом*. Дело в том, что гениальная книга великого гуманиста и спиритуалиста (а именно так характеризуется в повести антихрист), которая называлась «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», по своему синтетическому замыслу и гуманистической направленности удивительно напоминает сочинения самого Влади-

мира Сергеевича. В этой книге, «примиряющей все противоречия», «всеобъемлющей» по своему замыслу, «соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений. <...> Всему прошедшему будет воздана в ней такая полная справедливость, все текущее оценено так беспристрастно и всесторонне, и лучшее будущее так наглядно и осязательно придвинуто к настоящему, что всякий скажет: «Вот оно, то самое, что нам нужно; вот идеал, который не есть утопия, вот замысел, который не есть химера!»<sup>69</sup>. Как видим, содержание антихристового сочинения, как оно видится Соловьеву, поразительно напоминает широкие синтезы и дух универсализма и снятия всех противоречий в сочинениях самого Владимира Сергеевича. Уже Е. Н. Трубецкой отмечал, «что эта книга антихриста — поразительно схожая пародия на философские построения самого Соловьева. Это — план философии Соловьева, но без Христа!»<sup>70</sup>

Может ли такое сближение означать, что Соловьев, придав сочинению антихриста характерные для его собственной философской системы контуры, признал ее ложной и соблазнительной? Оснований для такого вывода у нас нет. По Соло-

<sup>69</sup> Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 743–744.

<sup>70</sup> Трубецкой, Е. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 280. Интересно, что описание личности антихриста как гениального сверхчеловека, так же как и изложение его «Открытого пути», невольно вызывает в нас образ самого Соловьева. Вот как описывается антихрист в «Краткой повести»: «Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознывая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. <...> Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие вели-

веву, антихрист должен быть гениальным, выдающимся человеком, мыслителем, обладающим разумом необыкновенной силы и пронизательности и наделенный почти всеми возможными способностями в их наивысшем развитии: только такой «сверхчеловек» (именно так называет его В. С. в повести) будет способен соблазнить народы земли и именно гений его

---

кого спиритуалиста, аскета и филантропа» (Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 740). Как понять это странное сближение набросанного Соловьевым образа антихриста с его собственным портретом? Этот вопрос задавал себе, в частности, К. В. Мочульский: «...Неужели перед смертью Соловьев действительно почувствовал, что лучшие годы своей жизни он служил не делу Христову, а делу Антихриста? Неужели в образе “грядущего человека”, гениального писателя, реформатора, аскета и филантропа он узнал свое собственное лицо? <...> ...Читая “Повесть”, невозможно отогнать от себя страшную мысль, что автор говорит о себе, разоблачает *свою ложь*. В облике Соловьева есть темная глубина: все в нем двоится, и яркий свет отбрасывает мрачные тени. Он унес с собой тайну, о которой смутно догадывались лишь немногие, самые пронзительные его друзья. Особенно остро чувствовал “темный лик” Соловьева В. В. Розанов (Розанов, В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913), давший ему такую «характеристику»: «Соловьев был весь блестящий, холодный, стальной. Может быть, было в нем “Божественное”, как он претендовал, или, по моему определению, глубоко демоническое, именно пренеподнее: не ничего или очень мало было в нем человеческого. “Сына человеческого” (по-житейскому) в нем даже не начиналось, — казалось, сюда относится вечное оплакивание им себя, что я в нем непрерывно чувствовал во время личного знакомства. Соловьев был странный, многоодаренный и *страшный* человек. Несомненно, что он считал и чувствовал выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех странников и мудрецов “Пансофов”, которых выводил в “Антихристе” и которыми стучал как костяшками на шахматной доске своей литературы... Он собственно не был “запоминавший, где я живу” философ, а был человек, которому не о чем было поговорить, который “говорил только с Богом”. Тут он невольно пошатнулся, т. е. натура пошатнула его в сторону “самосознания в себе пророка”, которое не было ни деланным, ни притворным. <...> Перед смертью, когда он, по выражению того же Розанова, “стал быстро сбрасывать все свои мантии”, ему была нужна “всенародная” исповедь. Нет в русской литературе книги трагичнее “Трех разговоров”» (Мочульский, К. Указ. соч. С. 211).

масштаба будет больше других подвергаться соблазну сверхчеловеческой гордыни, которая одна только способна подвигнуть к самозванству в христианском его понимании. То, чему учит антихрист, то, что он делает, должно быть *очень похоже на правду*, чтобы соблазнить «малых сих». Отсюда ясно, что религиозные и философские построения антихриста (в качестве великого обмана) должны быть похожи *на истинную философию, должны пародировать ее*. Придание теоретическим воззрениям великого соблазнителя человечества характерных черт философии самого Соловьева может быть понято как *свидетельство его убежденности в ее истинности*. Философия антихриста должна принять форму истинной религиозной философии, но при этом лишит эту философию ее живого центра — веры во Христа и Его второе пришествие.

Но с другой стороны, сближение философии всеединства с универсальными синтезами антихриста может быть понято и как осознание Соловьевым соблазнительности самого замысла дать последний, универсальный, всепримиряющий синтез в рамках метафизической системы. Такое сближение, возможно, указывает на осознание Соловьевым того, что единая и универсальная Истина есть *задание* для человеческого разума, но не знание, им возведенное, что опыты построения «свободной теософии» ведут человека к соблазну, к гордой уверенности в том, что он познал Истину до дна, что он исчерпал ее. Смысл поразительного сближения Соловьевым «гениального сочинения» антихриста с его собственной религиозно-философской системой, понятное дело, навсегда останется для нас не вполне ясным, но то, что философ в «Трех разговорах» демонстрирует новый и более трезвый взгляд на свои собственные религиозно-философские построения прежних лет, сомнению не подлежит<sup>71</sup>.

Остановимся в заключение на интересном прочтении «Краткой повести» и «Легенды о великом инквизиторе» Достоевского, которое не так давно было предложено В. В. Библиным. Соглашаясь с наблюдением, «согласно которому Соловьев в

---

<sup>71</sup> Приведем по этому поводу суждение недавно умершего А. М. Карпеева: «В “Трех разговорах”... Соловьев четко обозначает, между прочим, рискованность самих претензий разума на универсальное посредничество. Антихрист ведь отличается именно широ-

своем антихристе чистит сам себя от своих активистических и организаторских побуждений, подобно тому как Достоевский разбирал самого себя в своем образе инквизитора»<sup>72</sup>, Биbihин высказывает предположение, что «отношение Соловьева к своему антихристу не могло быть однозначным»<sup>73</sup>.

И дело не только в тех точках соприкосновения религиозно-философских писаний и организационных усилий Соловьева с мыслями и планами антихриста. Биbihин видит в антихристе «Краткой повести» (как и в великом инквизиторе Достоевского) ту силу, которая одна способна *привлечь к человеку внимание Бога и тем самым спасти историю*, придать ей смысл. Если история новоевропейского человечества — это история «старческих младенцев»<sup>74</sup>, история нарастающей богооставленности (а именно так видится — в «Краткой повести» — будущее человечества Вл. Соловьеву), то главной проблемой оказывается «смерть Бога» и невозможность «извлечения человечества из его провала». По В. В. Биbihину, Соловьев и Достоевский озабочены именно этим: вернуть истории размах, возобновить диалог с Богом. Если извращенный человек «чувствует себя свободным только следовать своим собственным проектам», то это значит, что «Бог становится лишним», но проблема в том, что без Бога лиш-

---

той синтетических замыслов, которые знаменательным образом оказываются параллельны и подобны замыслам самого Соловьева. <...>

Трактат, с помощью которого антихрист завоевывает всемирную известность, характеризуется как раз тем, что в нем воздается должное древнейшим символам мировых религий, как мы сказали бы, вечным архетипам культуры — мир, принимающий антихриста, озабочен как раз “цельным знанием”. И, очевидно, поздний Соловьев, по крайней мере, не видит ничего невозможного в том, чтобы теорию цельного знания строил, параллельно с Соловьевым, и сам антихрист. Но это как раз и значит, что, с точки зрения самого Соловьева, цельное знание, во всяком случае, — не самоцель с точки зрения веры» (*Картеев, А. М.* Многозначность термина «София» в философии В. С. Соловьева (в печати).

<sup>72</sup> «Он сам, Соловьев, строил проекты вселенского единства жестом сверходаренного сверхчеловека; это он имел моменты мрачного вдохновения» (*Биbihин, В. В.* Две легенды // Другое начало / В. В. Биbihин. СПб., 2003. С. 154).

<sup>73</sup> Там же. С. 154.

<sup>74</sup> Там же. С. 153.

ним становится сам человек<sup>75</sup>, лишней (излишней, бессмысленной) оказывается и его история.

«Слишком человеческое» устройство общества «старческих младенцев» — этих счастливых людей последних времен — может длиться бесконечно, по крайней мере до тех пор, пока Бог не обратит внимание на человека или пока человек попытается поставить себя на Его место. Отсюда «легко видеть, что антихрист Соловьева приходит, чтобы завершить и в то же время сорвать все это устройство. Он приходит поистине как спаситель истории, давно уже угасшей. Его отчаянное вдохновение в той мере, в какой оно вдохновение, предстает единственным путем извлечения человека из его провала. Покинув со старой канителью заблудшей истории..., антихрист действует как катализатор исхода — единственная фигура, возвращающая миру измерение, способное извлечь его из забытости Богом»<sup>76</sup>. «...Для такого человечества, — пишет далее Владимир Биbihин, — просто-напросто не оставалось других средств стать хотя бы видимым для Бога, когда Бог мог снова взять его в свои руки. Сперва надо было хоть как-то вернуться из забытости Богом, из состояния крайнего страдания и одновременно несуществования...»<sup>77</sup> Посреди заблудившегося без Бога человечества «антихрист не только остается единственным, снова пускающим историю в ход, но он делает и больше, он по сути дела воскрешает три фигуры библейского размаха — старца Иоанна, папу Петра и доктора Паули... — фигуры непредставимые в их простоте и в их подлинной детскости прежде начала сверхактивности сверхчеловека»<sup>78</sup>.

Таким образом, в философской оптике В. В. Биbihина антихрист Соловьева оказывается «человеком-спасителем истории» именно *потому*, что он «выступает врагом Спасителя», объявляет ему войну и *тем самым принимает Его*, вызывая к историческому действию Его свидетелей: старца Иоанна, папу Петра и доктора Паули. Для Биbihина Соловьев один из тех людей нашей эпохи, кто ведет «войну за Бога

---

<sup>75</sup> *Биbihин, В. В.* Две легенды // Другое начало / В. В. Биbihин. СПб., 2003. С. 154.

<sup>76</sup> Там же. С. 154.

<sup>77</sup> Там же. С. 154.

<sup>78</sup> Там же. С. 155.

на краю Ничто»<sup>79</sup>. В. В. Библихин интерпретирует «Краткую повесть» из новой исторической ситуации и по-новому, прочитывая ее из того «культурного пространства», которое во времена Соловьева только еще формировалось, чтобы сегодня стать нашей горькой повседневностью. Толкование «Краткой повести об антихристе» показывает, что «Три разговора» не отошли в прошлое, не умерли в «курсах лекций» по истории философии, а и по сей день остаются живым, рождающим встречную энергию мысли произведением.

### ЦИТАТА

«Как мы помним, истинам разума дано господствовать только над покорствующим им материалом. Они умеют строить только из камня. Оттого всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу. Теория познания исходит из идеи необходимости, — т. е. принудительной истины. Этика — из идеи добра, т. е. тоже принудительной нормы. Соловьев, как мы знаем, всеми силами добивался того, чтоб отнять у человека его свободу, доказывая ему, что он не может преодолеть самоочевидности и обязан видеть свое назначение в покорности правилам. Хотя он всегда твердил, что больше всего на свете он любит свободу, человеческая свобода на самом деле казалась ему страшным чудовищем: он мечтал только о том, чтоб силой, хитростью, убеждением привести людей в такое состояние, когда они перестают “быть для себя” и потому могут исполнить свое “назначение” камней в естественно (т. е. тоже безвольно) возводимом безличным или сверхличным зодчим здании. Вся философия Соловьева, как и его учителей, только к тому и сводилась: уговорить, убедить, принудить — словом, привести к покорности человека безличным силам.

И вот, когда задача была исполнена, когда он сам и все люди, казалось, действительно превратились в камни — камни возопили. В “Трех разговорах” Соловьев даже не вспоминает о Спинозе, Гегеле и Шеллинге, ни о всех тех соображениях, которые привели его к эллинской истине и эллинскому добру. То, что “желательно, понятно и спасительно само по себе” (т. е. то, что прославлялось эллинским “умозрением”), что удовлетворяет теоретическую потребность и приносит высшее благо, кажется ему даром Антихриста. Соответственно этому и умозрение теряет над ним свою власть. От умозрения философов какая-то сила, которой он не называет и назвать не умеет, “понесла” его к юродству пророков и апостолов.

<sup>79</sup> Там же. С. 156.

“Три разговора” — не рассуждение, а комментарий к Апокалипсису. В противоположность тому, чему он учил прежде, он теперь словно хочет сказать: пути эллинского “мышления” приводят совсем не к тому, что открывается пророческому вдохновению, и всякая попытка оправдать эллинское умозрение ссылками на Св. Писание есть величайшее преступление, смертный грех, о котором повествуется в Библии».

*Шестов, Л.* Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Сочинения / Л. Шестов. М.: Раритет, 1995. С. 382–383.

### **В. С. Соловьев и его место в истории русской философии**

Владимир Соловьев относится к числу тех немногих отечественных мыслителей, чье воздействие на русскую философию и русскую культуру было весьма глубоким, долговременным и разно-сторонним. Влияние поднятых в его произведениях фундаментальных вопросов и сформулированных им идей ощущалось не только в философии, но и за ее пределами. Оно легко прослеживается в творениях открывших Серебряный век русской поэзии символистов. Всегда находившаяся в центре внимания Соловьева проблема отношения светской культуры и Церкви, личной свободы и церковной дисциплины, смирения перед Богом и исторического творчества в начале XX века приобрела новое звучание на Религиозно-философских собраниях 1903 года в Санкт-Петербурге, оказавших значительное воздействие на русскую культурную элиту начала XX века.

Если говорить о философской и религиозной мысли, то всеми ее историками признано бесспорным влияние Соловьева на религиозно-философский ренессанс первой половины XX века и на более узкое, но также весьма примечательное движение, нацеленное на своего рода «реформацию» православия, — на так называемое «новое религиозное сознание» (это движение было связано с именами Мережковского, Розанова, Бердяева и др.).

И хотя ни один из мыслителей, использовавших в качестве конструктивного принципа в построении собственной философии принцип всеединства, не был ортодоксальным продолжателем метафизики всеединства в ее собственно соловьевской версии, но их преемственность Соловьеву в том,

что касается усвоения и развития системообразующей идеи, которой руководствовался Владимир Сергеевич (принципа всеединства), есть неоспоримый исторический факт.

Не все из мыслителей, которых современные историки относят к продолжателям начатого Соловьевым движения (а к этому кругу С. С. Хоружий, например, причисляет большую часть деятелей религиозно-философского ренессанса), считали себя его учениками и продолжателями, но даже если исходить из самооценки мыслителей первой половины XX века, то все равно тех, кто связывал свое философствование с именем Владимира Сергеевича, будет немало (князя С. Н. и Е. Н. Трубецкие, С. Н. Булгаков, ранний Флоренский, А. Ф. Лосев). Их отношение к наследию Соловьева было не ученическим, а творческим, критическим. Секрет обаяния философии Соловьева лежал, конечно, в идее целого, в целостности: это была идея обретения целостности в познании, в человеческой личности, в обществе и окружающем человеке мире. Чаемая целостность мыслилась, вслед за Соловьевым, достижимой на путях соединения духа и плоти, Церкви и мира. Очень действенной и притягательной была идея Богочеловечества, мысль о творческом предназначении человека как о его религиозном призвании.

Важность философии и личности Вл. Соловьева для истории отечественной мысли подтверждается как анализом развития русской религиозной философии первой половины XX века, так и тем количеством мемуаров, воспоминаний, статей, вышедших в свет вскоре после смерти мыслителя. До октябрьской революции вышло четыре книги, четыре монографических труда, посвященных изучению творческого наследия и биографии философа (это работы Величко, Радлова, С. М. Лукьянова (в 3-х книгах) и остающееся и по сию пору наиболее фундаментальным исследованием метафизики Соловьева двухтомное сочинение Е. Н. Трубецкого). А вскоре после революции было написано еще несколько книг, посвященных творчеству Владимира Сергеевича (работы С. М. Соловьева, Л. Шестова, К. Мочульского), изданных за рубежом.

Ничего подобного мы не можем сказать ни о каком другом русском мыслителе XIX-го века. Внимание, проявленное потомками в начале XX века к творчеству Соловьева,

сопоставимо только с потоком литературы, посвященной осмыслению духовного наследия Л. Толстого и Ф. Достоевского.

## ЦИТАТА

«Идеал органического синтеза, положительного всеединства — основная идея Соловьева. Он никогда не мог пристать ни к одному из “двух враждующих станов”, ни к светской культуре, ни к церковному аскетизму, ни к западникам, ни к славянофилам, ни к представителям свободной мистики, ни к носителям церковного авторитета. <...> Естественно, что по смерти Соловьева начался ожесточенный спор за его наследие и, как говорит поэт Андрей Белый, “разнообразные, бессмысленные касты причли его к своим”».

**Соловьев, С. М.** Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М. : Республика, 1997. С. 5—6.

«Нельзя, подобно Мережковскому, утверждать, что настоящий, “интересный” для нас Соловьев был только немым пророком, а фундаментальные труды его жизни — только маска, обращенная к людям. Соловьев по природе был прежде всего философом, и его “змеиная” диалектика также коренится в “святая святых” его души, как и его “голубиная” поэзия. Построение всеобъемлющей, синтетической системы знания навсегда осталось его основным устремлением. Нельзя также понять и оценить Соловьева, закрывая глаза на его упорную публицистическую деятельность. “Выметать сор” русской общественной жизни он считал своей религиозной обязанностью, своего рода “послушанием”...

Соловьев стремился не выявлять свою личность, а “пахать” и строить на камне. Считая любовь зиждительным и организующим началом жизни, он искал осуществления этой любви через философский синтез и общественную справедливость. Синтез духовного и материального, Востока и Запада, России и Европы, православия и католицизма — вот что всего характернее для Соловьева».

**Соловьев, С. М.** Там же. С. 7—8.

«В. С. Соловьев как личность и писатель является самым значительным и самым оригинальным из современных русских философов. Однако этого нельзя сказать о нем, если рассматривать его только как мыслителя, т. е. как теоретика в узком смысле этого слова. Ибо иные русские мыслители показали себя более сильными диалектиками (например, Дебольский), другие проявили большую последовательность, настойчивость и систематичность (например, Лопатин и Чичерин), третьи выказали большую оригинальность и цельность, т. е. зарекомендовали себя менее эклектичными мыслите-



лями (например, уже упомянутый Лопатин или Каринский). <...>

Хотя им написаны сотни страниц внешне чисто философского содержания, тем не менее и в их основе неизменно лежит, служит руководящим началом глубокая религиозная интенция, что с неизбежностью отодвигало в трудах Соловьева философствование на задний план, придавая ему подчиненное по отношению к главной задаче философской концепции, но даже не проработав исчерпывающе в философском смысле ни одной из основных проблем философии».

**Яковенко, Б. В.** История русской философии : пер. с чеш. М., 2003. С. 211–212.

«...За славянофилами Соловьев шел не так, как обычно следуют ученики за учителями. Он их принимал, поскольку находил в них ту высшую правду, в поисках которой он видел смысл и назначение своей жизни. Но он так же решительно отворачивался от них, когда того требовала совесть. Его называли перебежчиком, изменником. На него сердились и враги, и друзья. Естественно, что при жизни он не был оценен по заслугам. Значение Соловьева начинает сказываться только после его смерти».

**Шестов, Л.** Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Сочинения / Л. Шестов. М. : Раритет, 1995. С. 319.

«В философии Соловьева много недостатков. Часть этих недостатков перешла по наследству к его последователям. Однако именно Соловьев явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной и философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться».

**Лосский, Н. О.** История русской философии. М., 1991. С. 154.

«Искание безусловного и безотносительного, наполнявшее душу философа, беспредельно расширяло его ум и не давало ему возможности окончательно удовлетвориться чем-либо условным, относительным. Тот широкий универсализм, который мы находим у высших представителей философского и поэтического гения, был ему присущ в высшей мере; именно благодаря этому свойству он был беспощадным изобличителем всякой односторонности и тонким критиком: в каждом человеческом воззрении он тотчас разглядывал печать условного и относительного».

**Трубецкой, Е. Н.** Миросозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. М., 1995. С. 35.

«Вершина его творчества — гениальное учение о Богочеловечестве, о божественности человека и человечности Бога, о смысле мировой истории, как *процесса богочеловеческого*. Раскрывая в фи-

лософских понятиях величайшую истину православия, заключенную в Халкидонском догмате, Соловьев делает из нее практические, церковно-общественные выводы. Он начертывает план “христианской политики” и проповедует *вселенское христианство*. Один из первых в России, он говорит об экуменизме и социальной миссии церкви».

**Мочульский, К.** Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 64.

«...Занятое им место могло раздражать своей необычностью, неожиданностью — этой роли в статуте мирской и церковной России прежде не существовало вовсе, быть может, лишь пунктиром была она обозначена в типе еще не выявившегося нового деятеля, в образе младшего из братьев Карамазовых. Это роль пророка в цилиндре и сюртуке. Такая фигура выглядела парадоксальной и неприкаянной. На ней не лежала печать церковного избрания и благолепия, а с другой стороны, она не умещалась в культурных представлениях общества, отринувшего религиозную опеку. Между тем Соловьев предвосхитил общественную потребность в такой роли, чувствуя, что отрыв интеллигенции от христианства, а народной веры от просвещения приведет к катастрофе, если никто не возьмет на себя миссии посредничества. Его отважный, порой ведущий к нездоровым проектам почин одними воспринимался как еретическое самочинство, другими — как старозаветный обскурантизм. Им двигали убеждение в наличии верховной правды и скорбь, оттого, что она не торжествует в окружающем мире. “Быть или не быть правде на земле” — таков для него главный вопрос жизни и одновременно ищущей мысли».

**Гальцева Р., Роднянская И.** Соловьев В. С. // История русской философии. Краткий энциклопедический словарь. М., 1995. С. 478.

«...Соловьев проходит путь от “синтетических замыслов” к все более и более чистой мысли на общеевропейский лад. Или, точнее, Соловьев с годами все четче проводит различие между “синтетическими” задачами публицистики, вроде “Трех разговоров”, и собственно философскими задачами “Статей по теоретической философии”. Не это ли, в конечном счете, дает основания говорить о Соловьеве как о крупнейшем русском мыслителе XIX века — как о мыслителе, который смог и реализовать национальный культурный стандарт, и, в конечном счете, этот же стандарт поставить под сомнение?...»

**Карпеев, А. М.** Многозначность термина «София» в философии В. С. Соловьева (в печати).