



С. Л. ФРАНК

Духовное наследие Владимира Соловьева

Среди сонма гениев, которыми столь богата русская духовная культура XIX века, гений Вл. Соловьева сияет своим особым светом. Соловьев есть в истории русской мысли явление в своем роде единственное. Несмотря на всю его славу и влияние, он остается доселе далеко недостаточно оцененным. Более того: в некоторых основных своих устремлениях, в некоторых характерных для него сочетаниях идей он, как при жизни был, так и доселе остается *одиночкой*, непризнанным и возбуждающим протест.

Я не берусь в краткой статье изложить и оценить мирозерцание Соловьева в его целом. Я хотел бы только остановиться на некоторых основных мотивах его мысли, имеющих, по моему мнению, особую ценность, и, в частности, тех из них, от которых обычно отталкивается господствующий тип русской мысли.

Прежде всего, оценивая гений Соловьева, так сказать, с его формальной стороны, надлежит отметить, что Соловьев есть в истории русской мысли первый — и доселе самый выдающийся — самостоятельный русский философ, первое явление русского философского гения. До него русская мысль, хотя и обнаруживала напряженный интерес к философии, но в смысле оригинального творчества не шла дальше неосуществленных замыслов и незавершенных набросков. Лишь в лице Соловьева осуществилось гордое предсказание Ломоносова, что «может собственных Платонов российская земля рождать». Мысль Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с *постиже-*

нием бытия, определена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума. В течение всего своего творчества он остался верен той задаче, которую он 19-летним юношей выразил в словах: «возведение христианства из состояния слепой традиционной веры на ступень *разумного убеждения* и тем спасение человечества от зла и гибели»¹. Можно, конечно, спорить о том, в какой мере такая задача вообще осуществима; более того, нельзя отрицать, что Соловьев в своих философских построениях часто как бы стыдливо скрывает подлинный, сверхрационально-мистический корень своих убеждений и впадает в недопустимый рационализм (как, например, при попытке рационально «вывести» основные догматы христианской веры). Здесь не место обсуждать сложный вопрос о правах и пределах разума при построении цельного мирозерцания. Достаточно отметить тот бесспорный исторический факт, что религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение. Этому факту противостоит, с другой стороны, весьма распространенное — в частности, в русском сознании и прошлом, и настоящего — отталкивание от философии и умов религиозных, и умов практического склада; для них «философствование» — независимая деятельность интуитивно-познавательной мысли — есть дело либо праздное и ненужное, либо же прямо вредное. Господством этой тенденции в значительной мере объясняется недостаточная оценка гения Вл. Соловьева.

Центральная философская интуиция Соловьева, определяющая и все его теоретическое мирозерцание, и всю его практически-моральную и духовную устремленность, заключается в видении мира — в его незримом для чувственного опыта существе — насквозь пронизанным и просветленным его божественным Первоисточником, короче говоря — в видении *божественной первоосновы мира*. Это не есть, конечно, атеизм, ибо Творец при этом отчетливо различается от творения; но, отличаясь от Творца, творение все же не безусловно инородно и противоположно ему; оно, напротив, в своей первооснове как-то сродни и близко Творцу, *производно-божественно*, и потому само свято и прекрасно. «Под грубою корою вещества» Соловьев прозревает «нетленную порфиру Божества»². Чтобы оценить эту основоположную интуицию Соловьева, полезно вспомнить глубокую мысль Достоевского, что самый тонкий и опасный вид атеизма есть не отрицание Бога, а отрицание Божьего мира³. Для Соловьева мир есть поистине *Божий мир*.

Как известно, у Соловьева эта интуиция божественной первоосновы мира конкретизировалась в учении о «Святой Софии» — в веровании в особое женственное, производно-божественное начало, которое есть как бы «душа мира» или его «ангел-хранитель». Я не буду здесь останавливаться на этом, во многих отношениях спорном учении, позднее развитом о. <П.> Флоренским и о. <С.> Булгаковым⁴. Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо. Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви*, в благоговеином отношении к миру и человечеству в его священной первооснове. Эта общая тенденция прямо противоположна господствующему в католическом богословии представлению о резкой, непреодолимой противоположности между «*surnaturel*» и «*naturel*».

Интуиция Соловьева находит свое адекватное выражение не в специфическом учении о св. Софии, а в более общем учении о *всеединстве* бытия (термин, введенный в философию Соловьевым)⁵. Для чувственного восприятия и рассудочного познания мир есть множественность отдельных, независимых друг от друга существ и реальностей, стоящих лишь во внешних отношениях между собой. Соловьев видит мир и человечество как некий цельный живой организм, отдельные части которого суть как бы его органы и клетки, внутренне связанные и согласованные, ибо жизненная сила этого целого есть его интимная связь с Богом, его пронизанность единым и потому объединяющим божественным началом. Можно сказать, что вся философия Соловьева есть лишь метафизическое разъяснение и истолкование слов ап. Иоанна «Бог есть любовь»; существо бытия есть внутренняя гармония, бытие одного для другого, согласованность жизни, любовь. Эта согласованность, примиренность, гармоничность бытия есть мерило истинного бытия и потому мерило добра. Напротив, раздор, обособление, враждебность, будучи состоянием противоестественным, есть существо зла. Зло, в качестве распада на обособленные и враждебные части, есть выражение отпадения от Бога. Мерило добра есть универсализм, вселенскость, всечеловечность. И Соловьев, соединяющий в себе натуру мыслителя с натурой духовного борца, ведет в течение всей своей жизни неустанную борьбу против всяческого обособления и эгоизма — против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, «отвлеченных начал», и против обособления и эгоизма в области ре-

лигиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность. Соловьев был вселенским миротворцем. Эта основная духовная устремленность Соловьева имеет совершенно особую ценность в нашу трагическую эпоху анархического развала мира и господства в нем всяческого сектантского фанатизма.

Одна сторона этой духовной широты Соловьева, его стремления обнаружить внутреннюю связь и взаимозависимость там, где обычно господствует противопоставление и противоборство, заслуживает особого упоминания. Это есть вместе с тем центральная идея его религиозной философии; мы имеем в виду идею *Богочеловечества* или — в более общей форме — *Богочеловечности*. Вся история христианского европейского человечества стоит под знаком одного рокового и трагического недоразумения — именно враждебного противопоставления двух вер — веры в Бога и веры в человека, — доходящего часто до прямой и ожесточенной борьбы между ними. По существу вера в человека, в святость и достоинство человеческой личности, конечно, немыслима вне христианства и есть прямой его продукт. Однако, в исторической христианской Церкви была особенно влиятельна тенденция — наиболее ярко выраженная у Августина⁶ — к возвеличению Бога за счет уничижения человека. Поэтому, когда начиная с эпохи Ренессанса пробудилась страстная вера в великое назначение и в творческую мощь человека, — эта вера приняла форму восстания сначала против церковной традиции, а затем и против Бога. Это роковое недоразумение все углубляется в течение последующих веков. Вера в права и свободу человеческого духа, страстный призыв обеспечить человеку условия жизни, соответствующие его великому достоинству, становятся пафосом неверующих, боевым лозунгом в борьбе против христианской веры. Гуманизм отождествляется с богоборчеством. Этот богоборческий гуманизм, в силу таящегося в нем противоречия, обречен был вырождаться в чистый демонизм, и потому в новое, невиданное доселе порабощение и разложение человеческого духа; его последнее проявление на наших глазах есть коммунизм. Христианская мысль начиная с XIX века и особенно в наше время неоднократно пытается *внутренне* преодолеть это роковое недоразумение через религиозное санкционирование того, что правомерно в притязаниях гуманизма. Но все эти попытки остаются внутренне слабыми в силу своего компромиссного характера. Им недостает пафоса пламенной веры, способной двигать горами.

В учении о Богочеловечестве Соловьев первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догма-

тическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом. Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и *откровение о человеке* — и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской правды. Соловьев указывает, что все права человека имеют своим единственным основанием дарованную верующим во Христа *власть быть чадами Божиими*» (Ев. Ин. 1, 12). Богочеловечность Иисуса Христа есть источник потенциальной богочеловечности человека. Торжество правды и силы Бога в явлении Богочеловека Иисуса Христа есть зачаток и залог реального преодоления всяческой порабощенности и униженности человека. И это есть не просто догмат пассивной веры, а цель вселенской творческой активности человека. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа — бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как «плешиной обезьяны» — оправданы, более того — обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника вселенского дела обожения человечества и мира. Как бы ни оценивать систематическое обоснование этой идеи у самого Соловьева, — можно смело сказать, что сама эта идея указывает единственный духовный путь, который может вывести человечество из его нынешнего тупика.

Другое, не менее значительное проявление великого начала всеединства (или, скажем проще, всечеловеческой солидарности) есть общеизвестная установка Соловьева в вопросе об отношении между Восточной и Западной христианской Церковью. Можно сказать, что смысл этой установки остался в общем доселе непонятым и неочтенным. В католических кругах распространено убеждение, что Соловьев просто отрекся от православия и обратился в католицизм. Но и православные по большей части обвиняют его в отступничестве от истины Православной Церкви и в гибельном увлечении католическими «ересями». Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который — на короткое время — впал Соловьев). Соловьев никогда — даже в пору наибольшего своего увлечения Западной Церковью — не был католиком и не переставал сознавать себя членом Православной Церкви. Даже самая «католическая» его книга «Россия и Вселенская Церковь» содержит не только (еретическое именно с католической точки зрения) учение о св. Софии, но и явно антикатолическое утверждение, что миряне в силу миропомазания равны епископам, и что их свобода означает некую их верховную власть,

«наравне с папой»⁷. Недаром иезуиты, по инициативе которых была издана эта книга, упрекали его в «мистицизме и вольнодумстве». Наделавшее столько шуму пресловутое причащение в 1896 г. Соловьева в униатской церкви было актом не верующего члена католической Церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя вправе пренебречь канонической преградой между православной и католической Церковью (в чем он, как известно, покался в предсмертной исповеди)⁸. Это с полной очевидностью явствует из *одновременного этому акту* письма к французскому писателю Tavarnier⁹, в котором Соловьев признает идею «подчинения церковной власти, как Богу» *зablуждением* и даже *ересью* и предрекает, что огромное большинство разделяющих эту идею при пришествии антихриста перейдут на его сторону. В одной статье 1893 г. он заявляет, что непогрешимое в Церкви «не различимо *видимым образом*», что «дилемму: папизм или духовная свобода — можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью», и что он сам принимает «духовную свободу» (Соч. VI, 401—410)¹⁰. Свою «религию св. Духа» он признает «столь же далекой от ограниченности римской, как византийской, аугсбургской и женевской» (письмо к Розанову 1892 г.)¹¹. В сущности никогда не признавал основного отличительного догмата католической Церкви и непогрешимости Папы Римского, в его точном и полном смысле; он считал только, что единство Церкви требует признания (освященного, по его мнению, традицией первых веков христианства) верховенства авторитета римского первосвященника; единение вокруг этого традиционного центра может каждым осуществляться «*в той мере, какую указывает ему его совесть*» (приведенное письмо к Tavarnier).

Подлинный смысл церковной установки Соловьева вытекает, как указано, из исповедуемого им начала всеединства; с особой, исключительной силой он сознавал это начало именно в отношении Церкви Христовой, как зачатка и носителя вселенского спасения и обожения. Богочеловеческое единство Церкви по самому его существу не может целиком содержаться только в Восточной, или только в Западной церкви, а живет лишь в их — заслоненном греховными человеческими раздорами — нераздельном и потому и *неразделенном* единстве. Соловьев с глубочайшей остротой мистического видения сознавал единый Богочеловеческий организм Церкви в его онтологической глубине *выходящим за пределы* рокового раздора между восточным и западным христианским миром. Для него была совершенно непереносима мысль, что национальное самомнение и культурное обособление фактически вытеснило у людей,

считавших себя верующими христианами, чисто религиозное восприятие всечеловечности Христовой Церкви. Именно на этом он — с честностью истинно независимого мыслителя, преодолел глубоко укорененные в нем самом славянофильские верования. Непререкаемый примат чисто религиозной установки, сознания сверхземного, богочеловеческого и потому всечеловеческого существа Христовой Церкви над всеми земными интересами, над национальными, конфессиональными и культурно-историческими симпатиями, антипатиями и предубеждениями — таков смысл незыблемой церковной установки Соловьева. Перед лицом этого всечеловеческого единства Церкви различие между восточным и западным христианством теряет для него всякое принципиальное значение — примерно так же, как для ап. Павла в Церкви Христовой нет различия между эллином и иудеем. Где это различие превращается в раздор и обособление, и человеческие предубеждения получают псевдорелигиозную санкцию, там совершается измена правде Христовой. Великий христианский принцип, что любовь к брату своему есть мерило любви к Богу, распространяется, по Соловьеву, и на отношение между разными исповеданиями. Быть может, Соловьев в своей богословской мысли недостаточно осознал чисто религиозное и духовное различие между восточным и западным типом христианства и в пылу борьбы против религиозного самомнения славянофилов недооценил своеобразную духовную мудрость восточного христианского богословия (только теперь понемногу открываемую западным христианством); он только — по его собственным признаниям — из личного опыта встреч с западными христианами произвольно ощущал *внутренние* трудности сближения этих двух частей христианского мира. Но что значит этот дефект его мысли по сравнению с величием и истинно христианской правдой его основной установки! Она особенно важна в наше время. Психологически вполне естественно, что в русской эмиграции тоска по родине, любовь к утраченной родной православной культуре произвольно склоняет снова к славянофильскому смешению религиозного чувства с национальным и рискует затемнить и заслонить подлинное, именно сверхнационально-религиозное христианское сознание. Но, с другой стороны, мы живем в эпоху, когда объединение христианского мира, сознание его внутреннего единства перед лицом смертельной опасности от надвигающегося на мир царства антихриста становится вопросом жизни и смерти. Поэтому более, чем когда-либо следовало бы нам осознать спасительную правду принципиальной установки Соловьева. Со времени знаменитой речи Достоевского русский

человек претендует быть «всечеловеком»¹². Слишком часто это остается неоправданной пустой претензией. Но Соловьев был подлинным *всечеловеком* — потому что был подлинным христианином.

Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьева, есть поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, и — что еще важнее — религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. Обыкновенно бросаются в глаза и вспоминаются теперь некоторые частные содержания этого предвидения: «желтая опасность», крушение православной русской монархии, возникновение диктатуры с притязанием на мировое господство и т. д. Все это свидетельствует, конечно, о необычной политической и исторической проницательности Соловьева. Но существенны все же не эти частные предсказания. Единственно существенно и носит характер подлинного пророчества общее предчувствие — среди, казалось бы, незыблемого благополучия мира и беспрепятственного мирного прогресса — надвигающейся на мир чудовищной демонической силы зла... Соловьев был в течение большей части своей жизни типическим человеком XIX века: он не только веровал в неуклонный прогресс человечества — он дал этой вере религиозную санкцию, отождествив прогресс с неодолимым космическим действием вошедшей в мир при Боговоплощении Христовой силы, с верховным метафизическим процессом обожения мира. От этой, вдохновлявшей все его существо веры, он под конец жизни был пробужден каким-то наитием, подлинно аналогичным наитию ветхозаветных пророков. «Наступающий конец мира, — пишет он в 1897 г., — как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух, прежде, чем увидит море»¹³. И уже накануне смерти, в 1899 году он начинает «Повесть об Антихристе» фразой, которая в то время должна была казаться нелепой фантазией и которая теперь производит поистине потрясающее впечатление: «Двадцатый век был веком великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц»¹⁴. Невольно вспоминаются слова апостола: «Когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, и не избегнуть» (1 Фесс. 5, 3).

Еще более значительна та новая религиозная установка, к которой через это предвидение приходит Соловьев. В нем рушится и традиционная теократическая идея объединения, и христианизация мира под верховным руководством Церкви, и отождествление победоносной силы Христовой правды с вне-

шим гуманитарным *прогрессом*. Отказавшись от этих идей, так долго соблазнявших его мысль, Соловьев отчетливо утверждает отныне в героической, эсхатологически определенной установке первохристианской веры. Христовой правде не суждена внешняя победа над миром, внешний успех в мире; Церковь Христова, подобно ее божественному Основателю, побеждает мир, только будучи гонима силами мира и претерпевая скорби. По самому своему существу, именно как духовная сила, противостоящая «князю мира сего», Церковь Христова на земле воплощена в гонимом меньшинстве истинно верующих, в свободной совести которых звучит незаглушимый и недолимый голос правды Христовой:

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет незаглушен,
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла,
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь мира осужден и все его дела¹⁵.

Эсхатологическая вера последних лет Соловьева, поскольку она выражена в отчетливом утверждении хронологически-исторической близости конца мира и событий, предсказанных Апокалипсисом, быть может, есть тоже некоторое рационалистическое упрощение сложности и неисповедимости судеб мира; в этой форме она прямо противоречит слову Христа о неведомости срока конца мира. Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в XIX веке напоминания Соловьева об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различении между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды — и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике. В атмосфере нашей трагической эпохи, требующей непоколебимой веры в верховную силу Христовой правды, — веры, не питаемой никакими иллюзиями и потому не смущаемой их крушением, — нельзя преувеличить всего духовно оздоравливающего значения этого последнего религиозного достижения Соловьева.

