



К. В. МОЧУЛЬСКИЙ

Владимир Соловьев

Жизнь и учение

*Отцу Сергию Булгакову
с сыновней любовью
посвящая эту книгу*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вл. Соловьев учил о *целостности* человеческой природы: человек есть живое духовное единство, воплощенный дух и одухотворенная плоть. Только исходя из центра его существа, можно понять смысл его судьбы, историю его жизни и ценность его творчества.

Между тем по отношению к самому Соловьеву этот синтетический метод никогда не применялся; его философия обычно излагалась отдельно от жизни, идеи отвлекались от переживаний, учение — от личности. В результате его умозрительные построения приобретали вид схем и абстракций, а биография превращалась в перечисление малозначащих фактов.

В основе настоящей работы лежит изучение личности философа. Необходимо восстановить внешнюю историю его жизни, проследить пути его душевного развития, подойти к проблеме его духовного сознания. Мы располагаем разнородными и нередко противоречивыми материалами: письмами, стихами, философскими сочинениями, критическими и полемическими статьями, свидетельствами современников. При пользовании ими нужна большая осторожность. Соловьев не любил и не умел «высказывать» себя, а современники плохо его понимали. Он был человеком «закрытым»: окруженный друзьями, учениками, почитателями, он прожил беспредельно одинокую жизнь. Во всей русской литературе нет личности более загадочной; его можно сравнить

только с Гоголем. У Соловьева было множество ликов, но настоящее лицо его почти неуловимо. О самом святом для него он предпочитал говорить в шутливой форме, любил издеваться над собой и мистифицировать друзей. Был ли он самим собой в своей философии, в своей церковно-общественной деятельности, в своей поэзии? В «Альбоме признаний» Т. Л. Сухотиной сохранился его ответ на вопрос: кем желали бы вы быть? — «Собою, вывороченным налицо». И может быть, все десяти томное собрание его сочинений — только его «изнанка». Кем же был Соловьев? Нам кажется, что нельзя проникнуть в его «тайну», не поверив в подлинность его мистического опыта. С детских лет Соловьев жил «в видениях и грезах» и эти видения считал «самым значительным» в своей жизни. Он был мистиком, обладал реальным ощущением сверхчувственного, видел лицом к лицу «божественную основу» мира, встречался с таинственной «Подругой Вечной». Конечно, можно отвергнуть прозрения и пророческие предчувствия Соловьева как соблазн и субъективную иллюзию, но тогда придется отвергнуть и все его религиозно-философское творчество, ибо все оно, как из зерна, вырастает из первоначальной мистической интуиции. Только в свете видений Подруги Вечной раскрывается смысл его учения о «положительном всеединстве», о Софии и о Богочеловечестве, становится понятной его идея свободной теократии и проповедь соединения церквей.

Но мистический опыт вовсе не означает святости, и было бы совершенно неправильно сравнивать созерцания философа с опытом святых. У Соловьева нередко «духовное» находилось в мучительном разладе с «душевым»; в его прозрениях бывали «подмены»; небесная лазурь заволакивалась иногда астральными туманами, и мистическое искажалось оккультными примесями. Его природа была глубоко эротической, и «злое пламя земного огня» постоянно врвалось в его религиозное сознание. Его этика, эстетика и теория любви окрашены эротически. И только в конце жизни, после тяжких испытаний и разочарований, он преодолел наконец этот соблазн, и его благоговейное почитание Вечной Женственности очистилось от «эротических вихрей».

Первоначальная интуиция всеединства лежит в основе вдохновенного учения Соловьева о Софии Премудрости Божией. Он первый указал путь к построению православной космологии и антропологии, и русская богословская и философская мысль пошла по проложенной им дороге.

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

философских понятиях величайшую истину православия, заключенную в Халкидонском догмате¹, 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.

«Лучшие годы» философа посвящены служению идее свободной теократии и проповеди соединения церквей. На этом пути ждут его самые горькие разочарования. К концу жизни он отказывается от «внешних замыслов» и признает свою теократию утопией.

«Теократический» период сменяется «эсхатологическим». С юных лет интуиция всеединства и софийности мира сочеталась в его душе с напряженным предчувствием надвигающегося конца. Он верил, что исторический процесс приближается к своему завершению, и ждал Страшного Суда над историей. В молодости он думал, что преображение мира произойдет эволюционным путем, что Царство Божие осуществится в земных формах, в виде свободной теократии. Перед смертью конец мира представлялся ему катастрофическим: до Второго Пришествия будет царство Антихриста и только небольшая горсточка христиан останется верной Христу. Историческое построение Соловьева завершается потрясающим финалом «Повести об Антихристе».

В статье «Жизненная драма Платона» Соловьев изображает творчество греческого философа как жизненную трагедию, главным героем которой является он сам. Между судьбою Платона и судьбой его русского ученика существует тайное сходство. И у Соловьева было острое чувство неправды этого мира, стремление построить иной, идеальный мир, где правда живет, теория Эроса, попытка преображения вселенной и, после крушения ее, замысел реформировать общество.

Показать творчество Соловьева в его внутреннем единстве как жизненную драму «автора» — такова задача нашей работы.

Вопрос о влиянии философа на русскую культуру мог бы быть предметом особого исследования. Соловьев подготовил блестящий русский Ренессанс конца XIX и начала XX века; он был предтечей возрождения религиозного сознания и философской мысли, вдохновил своими идеями целое поколение богословов, мыслителей, общественных деятелей, писателей и поэтов. Самые замечательные наши богословы, Бухарев², о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков, духовно с ним связаны. Философия братьев Сергея и Евгения Трубецких, Лосского, Франка, Эрн³, отчасти Л. Лопатина и Н. Бердяева восходит к его учению о цельном зна-

нии и о Богочеловечестве. Его мистические стихи и эстетические теории определили пути русского символизма, «теургию» Вячеслава Иванова, поэтику Андрея Белого, поэзию Александра Блока.

Еще сильнее и глубже было непосредственное воздействие его личности. От Соловьева исходила таинственная притягательная сила, необъяснимое обаяние, которое одинаково захватывало столь различных людей, как Константин Леонтьев и Александр Блок. Образ «Философа» поражал воображение. Его удивительная судьба окружалась легендой. Он был знаменем, вокруг которого объединялись и за которое боролись.

1

ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО (1853—1869)

Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве 16 января 1853 года. По отцу он происходил из духовного звания: дед его, Михаил Васильевич, был священником, законоучителем в Московском коммерческом училище. Брат философа, Всеволод Соловьев, в своей повести «Воскресение» изображает о. Михаила детски незлобивым, кротким и радостным. Дети проводили воскресенье у дедушки протоиерея и были уверены, что «дедушка беседует с Богом и что сам Бог говорит ему». Соловьев рассказывал С. М. Мартыновой, что перед смертью дед ввел его в алтарь и перед престолом благословил на служение Церкви. Мальчику было всего восемь лет, когда умер о. Михаил, но он всю жизнь благоговейно чтил его память и посещал могилу. Быть может, Соловьев думал о деде священнике, когда создавал мистический образ старца Иоанна в «Повести об Антихристе». Догадка эта подтверждается тем фактом, что книга «Оправдание добра», близкая по времени к «Повести», посвящена памяти деда.

В жилах Соловьева текла кровь предков-священников. Крепок «Левитский корень»⁴, и как бы разнообразны ни были цветы, вырастающие из него, их строение и окраска определяются им.

Соловьев был необычайно сложной и богатой натурой; он шел по разным путям со свободой, часто граничившей со своеволием, постоянно менялся, то медленно, то резко и неожиданно. Казалось, что его подлинное лицо никогда и ни для кого не открыто. Но, думается, что священническая наследственность многое в нем объясняет. Соловьев читал лекции, писал богословские сочинения, апологетические трактаты, духовно-назидательные книги; вел переговоры о соединении церквей, обличал славяно-

филов, миссионерствовал, сочинял стихи, но внутренне, в сердце своем, всегда священнодействовал. Никакая тяжелая и черная работа его не пугала, ибо все это было «делом Господним». Основа его творчества была *теургической*; от нее — пафос, торжественность и нередко таинственность его дел и слов.

Отец Владимира Сергеевича — известный историк Сергей Михайлович Соловьев, автор многотомной «Истории России». От него будущий философ унаследовал любовь к знанию, веру в науку и некое благоговение перед «научностью». Последняя черта характерна для Соловьева-мыслителя. Самые парадоксальные свои идеи он старался излагать «научообразно», «гладким» и несколько безличным языком, с академической сухостью и схематизмом.

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

Но кроме культа научного знания отец передал сыну свое историческое мировоззрение, свой интерес к процессу развития человечества. Историка Соловьева особенно привлекало сравнительное изучение исторических явлений: он не только описывал их, но старался их осмыслить. Философ Соловьев, создавший грандиозную историософическую систему и заключивший в нее историю человечества и всего мироздания, необъятно раздвинул рамки, в которых вел свое исследование его отец; но импульс и направление исходили от автора «Истории России». Аналогия между трудами отца и сына простирается еще дальше: сын осуществил многое из того, о чем в юности мечтал отец. В своих «Записках» Сергей Михайлович сообщает: «Я с ранних лет был пылкий приверженец христианства и в гимназии еще толковал, что буду основателем философской системы, которая, показав ясно божественность христианства, положит конец неверию». «Основателем» этой системы суждено было стать его сыну. Сам же Сергей Михайлович был человеком слишком рассудочным, «академическим» и позитивным, чтобы выступить в роли апологета и пророка. У него была натура спокойного кабинетного ученого, ему недоставало размаха, страсти, фантазии. Мечты юности рассеялись еще до поступления в университет. Религиозный огонь с годами потухал, вера становилась все отвлеченней, жизнь складывалась как-то независимо от нее. Вместо христианского учителя и пророка получился почтенный ученый-профессор,

многокнижный и многосемейный. Писание «Истории России» требовало упорного, размеренного труда, аскетической строгости в образе жизни, методического порядка. Сергей Михайлович вставал в семь часов утра зимой и в шесть часов летом. Днем работал у себя в кабинете или читал лекции. Раз в неделю бывали гости. В субботу вечером он неизменно посещал итальянскую оперу. В воскресенье и праздничные дни неизменно отправлялся к обеду. Воспитанием детей занимался мало и личного влияния на них почти не имел. Отец, вечно работающий у себя в кабинете, окруженный благоговейным молчанием всех домочадцев, казался мальчику Соловьеву чем-то далеким и священным. Он действовал на его воображение как воплощенный символ самоотверженного труда. В его юношеских письмах к отцу не чувствуется душевной теплоты: изложение внешних событий, деловые сообщения, шуточки, иногда политические новости — все этим и ограничивается. Тон непринужденной, но и незначительной беседы за семейным обеденным столом.

В 1896 г. Соловьев напечатал заметку: «Сергей Михайлович Соловьев: Несколько данных для его характеристики»; в ней он с глубоким сыновним уважением говорит о покойном отце, излагает его взгляды, цитирует места из «Записок для моих детей». И в этой статье-некрологе поражает отсутствие личной, интимной связи между отцом и сыном. Соловьеву, несомненно, хотелось исполнить долг благодарности перед памятью покойного, но он не нашел ничего, что бы свидетельствовало о влиянии на него отца. Единственный приведенный им факт говорит о воздержании от влияния: в период религиозного кризиса Соловьева, в это трагическое для него время, отец «не оказал на него прямого воздействия». Между тем он знал, что мальчик потерял веру, «так как, — пишет Соловьев, — я перестал ходить с ним в церковь». Но сын великодушно истолковывает это воздержание как сознательный метод воспитания. «Своим отношением ко мне в этом случае, — продолжает он, — отец дал мне почувствовать религию как нравственную силу, и это, конечно, было действительно всяких обличений и наставлений».

Однако Соловьев почувствовал эту нравственную силу значительно позже: его религиозный кризис был длительный и тяжелый; к «религии отцов» вернулся он не скоро, обходным путем через социализм и немецкую философию, и в мучительной борьбе за «оправдание веры» он был предоставлен собственным силам.

Еще меньше духовной поддержки находил он у своей матери — Поликсы Владимировны; смиренная, тихая, незаметная,

подавленная личностью мужа, погруженная в хозяйственные заботы, она принесла себя в жертву мужу и семье: рожала и кормила детей, читала и перечитывала тома «Истории России», молилась и скорбела. Так всю жизнь она проходила на цыпочках, охраняя покой мужа, вечно чего-то опасаясь и чего-то стесняясь.

Поликсена Владимировна происходила из украинской семьи и была родственницей «старчику» Сковороде. Поэт Сергей Михайлович Соловьев, племянник философа, в стихотворении «Мои предки» с гордостью упоминает о «вельможном прадеде Коваленском⁵, покровителе Сковороды». По матери она принадлежала к польскому роду Бржеских. Не этой ли наследственностью объясняются симпатии Соловьева к Польше и католичеству? От матери — его мистическая одаренность, южный пылкий темперамент, поэтическая фантазия и мечтательность. Гениальный самоучка Сковорода — народный мудрец и своенравный богослов — завещал ему свое скитальчество, свой украинский юмор и страсть к любомудрию. Физически Соловьев пошел в мать: он был такой же смуглый и черноволосый, как она. Его называли «печенегом». Он родился недоноском — отсюда хрупкость его сложения, слабость здоровья, неуравновешенность и повышенная чувствительность.

Детство Соловьева проходило в суровой, почти аскетической атмосфере. Размеренный порядок в доме, быт, складывавшийся как ритуал; набожность матери и воспитательницы, Анны Кузьминишны Колеровой, девицы из духовного звания; лампадки перед иконами; строгое исполнение обрядов; посещение церкви по воскресеньям; чтение Житий Святых; русские стихи и сказки — таковы ранние впечатления его детства. Мать бесшумно скользила по комнатам, шепча молитвы; Анна Кузьминишна видала вещие сны и любила о них рассказывать, за что и получила прозвище «Анны Пророчицы». Начитавшись Житий Святых, мальчик воображал себя аскетом в пустыне, ночью сбрасывал с себя одеяло и мерз «во славу Божию». Фантазия развилась у него очень рано: он разыгрывал все, что ему читали; то он был русским крестьянином и погонял стул, напевая «Ну, тацися, сивка», то испанским идальго, декламировавшим кастильские романсы. Он жил в сказочном мире, в котором все предметы оживали и вступали в игру: ранец звался Гришей, карандаш — Андрушей*.

Странным ребенком был я тогда,
Странные сны я видал⁶.

* Величко В. Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб., 1903.

Так вспоминал он впоследствии о своем детстве. И эти «странные сны» — самое значительное, что пережил он ребенком. На поверхности были игры с братьями и сестрами, сказки и стихи, а в глубине душа ребенка жила в таинственном мире, в видениях и мистических грезах, и это «ночное сознание», полуявь и полусон, чувство, почти невыразимое словами, и определило собой всю его дальнейшую судьбу. Но только перед смертью Соловьев понял, что туманные фантазии — прозрения детства — были «самым важным» в его жизни.

Смутные намеки на детские видения звучат в стихотворении семидесятих годов «Близко, далеко».

Близко, далеко, не здесь и не там,
В царстве мистических грез,
В мире невидимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,

Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал...

.

В образе чуждом являлася ты,
Смутно твой голос звучал,
Смутным созданием детской мечты
Долго тебя я считал... *

И только один раз туман этот на мгновение рассеялся, отблески и мерцания слились в один сияющий образ: ярким весенним днем лазурное видение предстало перед ребенком. Ему предшествовала первая детская влюбленность.

Страстность натуры Соловьева стала проявляться в самом раннем детстве. Всею он предавался с пылким увлечением, во всем доходил до крайности. Была какая-то неистовость в его играх и занятиях. В. Величко называет любовь мальчика к нищим «мистической» и рассказывает, что «он был буквально влюблен в кучера, здорового детину с большой бородой... Бывало, вырвется мальчуган во двор и шмыг в сарай, к своему другу: бросается к нему на грудь, обнимает, целует»...

В девять лет Соловьев влюбился в свою сверстницу Юлиньку С., которая предпочла ему другого. Он подрался с соперником и на другой день записал в дневнике: «Не спал всю ночь, поздно встал и с трудом натягивал носки...»

Его первый мистический опыт связан с первой несчастной любовью. Душа ребенка, взволнованная влюбленностью, раскры-

* Соловьев Владимир. Стихотворения. 7-е изд. / Под ред. и с предисловием С. М. Соловьева. М., Б. г.

лась для видения любви небесной. Мистическая философия Соловьева, его платоническое учение о любви и культ Вечной Женственности вырастают из этого раннего любовного переживания. Он всегда был во власти эротических вихрей, покорно отдавался космическим влияниям, своего рода одержимости. Это — подполье творчества Соловьева, темный хаос, слепая сила, одновременно и созидающая и разрушающая, таинственная глубина подсознания. Из нее возносились «лики роз» — творческие интуиции и вдохновенные мысли; об этом «сумрачном лоне» говорит он в стихотворении «Мы сошлись с тобой не даром»:

Свет из тьмы. Над черной глыбой
 Вознестися не могли бы
 Лики роз твоих,
 Если б в сумрачное лоно
 Не впивался погруженный
 Темный корень их...

Не этим ли сознанием страшной силы хаоса, таившегося в его природе, объясняется пристрастие Соловьева к строгим логическим схемам, рассудочной систематике, симметрической архитектонике? Рационализируя свою мысль, заковывая ее в тяжелую броню гегелевской диалектики, не заклинал ли он хаос в самом себе?

Первое видение Софии описано в поэме «Три свидания». Но можно ли доверять этой поэтической записи, составленной почти через тридцать шесть лет после описываемого в ней события? В примечании к поэме автор подчеркивает ее автобиографичность. «Осенний вечер и глухой лес, — пишет он, — внушили мне воспроизвести в шуточных стихах самое значительное из того, что до сих пор случилось со мной в жизни. Два дня воспоминания и созвучия неудержимо поднимались в моем сознании, и на третий день была готова эта маленькая *автобиография*, которая понравилась некоторым поэтам и некоторым дамам».

Соловьев сам признавался, что не умеет выдумывать; его стихи носят вполне документальный характер. Ничего в них не прикрашено и не прибавлено к тому, что действительно «было». Это — свидетельства.

Так смотрел на поэму Соловьева Александр Блок*, поэт, обладавший непогрешимым поэтическим слухом. «Если мы прочтем внимательно, — писал он, — поэму Вл. Соловьева «Три свидания», откинув шуточный тон и намеренную небрежность

* Блок Александр. Рыцарь-монах // Блок А. Собр. соч. Т. VII. Берлин: Эпоха, 1923.

формы, вызванные условиями века и окружающей среды, мы встанем лицом к лицу с непреложным свидетельством... Обращенная от его лица непосредственно к той, которую он здесь называет Вечной Подругой, поэма гласит: «Я, Владимир Соловьев, уроженец Москвы, призывал Тебя и видел Тебя трижды: в Москве в 1862 году, за воскресной обедней, будучи девятилетним мальчиком; в Лондоне, в Британском музее, осенью 1875 года, будучи магистром философии и доцентом Московского университета; в пустыне близ Каира в начале 1876 года»».

О «самом значительном» Соловьев пишет в «шутливых стихах»! Между содержанием и формой поэмы резкая, мучительная дисгармония. И это не просто стилистический недостаток: дисгармония идет из глубины, она была в самой натуре Соловьева, во всем его творчестве, терзала его всю жизнь. Он не умел найти настоящего языка для своего мистического опыта, так как до конца жизни *не доверял* ему. Он малодушествовал перед мнением «некоторых дам и некоторых поэтов», держал про запас обезоруживающую насмешку над самим собой, готов был отречься от «самого значительного», что носил в себе, обратить все в мистификацию и спрятать свое лицо за самодовольной физиономией Кузьмы Пруткова.

Первая встреча так описывается в «Трех свиданиях»:

И в первый раз, — о, как давно то было! —
Тому минуло тридцать шесть годов,
Как детская душа нежданно ощутила
Тоску любви с тревогой смутных снов.

Мне девять лет. Она... ей — девять тоже.
«Был майский день в Москве», как молвил Фет.
Признался я. Молчание. О, Боже!
Соперник есть. А! он мне даст ответ.

Дуэль, дуэль! Обедня в Вознесенье.
Душа кипит в потоке страстных мук.
Житейское... отложим... попеченье —
Тянулся, замирал и замер звук.

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
И где толпа молящихся людей?
Страстей поток — бесследно вдруг иссяк он,
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман.

И детская любовь чужой мне стала.
 Душа моя — к житейскому слепа...
 А немка-бонна грустно повторяла:
 «Володенька — ах! слишком он глуп!»

Психологическая основа первого мистического опыта Соловьева — эротическая взволнованность: «душа кипит в потоке страстных мук», но самый мистический опыт не есть продолжение этой взволнованности; она *подготавливает* его, но не *порождает*. Напротив, одного веяния Любви Небесной достаточно, чтобы земные страсти внезапно умолкли («Страстей поток — бесследно *вдруг* иссяк он»). Видение не есть галлюцинация возбужденных чувств или плод разгоряченного воображения: оно приходит из другого мира («цветок нездешних стран») — и земная действительность исчезает перед ним как дым. Все опустошено внутри и вовне, и все залито лазурью. Сквозь лазурь, сама сотканная из лазури, на мгновение является Она — и тотчас же расплывается в лазурном тумане. Запоминается только ее «лучистая улыбка» и ее цветок.

Как выразить на языке понятий духовное содержание этого опыта? О чем говорит он? Мир видимый, материальный — призрачен. «Грубая кора вещества»⁷ распадается от прикосновения к подлинному бытию. И то, что нашим земным глазам кажется косной материей, есть явление духа, насквозь им пропитано. Сокровенная сущность мира духовна и светоносна; образ ее — «золотистая лазурь», небесный эфир, озаренный солнечными лучами. Она едина: всюду, в душе и в космосе, разливается один океан лазури, все собой заполняя и соединяя небо с землей и с человеком. Наконец, духовное всеединство не безличная стихия, не мертвая энергия: оно есть живое и личное бытие, человеческий образ. И этот образ — Женственная Красота.

Конечно, девятилетний мальчик не мог осознать того, что ему открылось в первом свидании с Подругой Вечной. На рубеже отрочества видения детства потускнели в памяти, были отброшены как «детские мечты». Но после бурного отрицания и богоборчества они вернулись с новой силой к юноше в Лондоне и Египте.

Мистическая основа всей философии Соловьева — его учение о Софии; многим оно представляется искусственной и рассудочной попыткой соединения западноевропейской теософии с восточным православием. Соловьева нередко считают гностиком и теософом, учившимся «мистике» у Якова Бёме, Пордэджа⁸ и Парацельса. Между тем несомненно, что в основе его социологии лежит мистический опыт. Учение его вышло не из книг, а из подлинного жизненного переживания. И другой важный факт:

первое явление таинственной «Подруги» предстало ему в православном храме, за литургией — во время пения Херувимской. Его мгновенное видение преображенного мира сопровождалось самым мистическим из церковных песнопений: «Иже херувимы тайно (*mystikos*) образующе». Он реально пережил преобразование мира во время молитвы Церкви об этом преобразении. Как бы ни изменялись и ни извращались в дальнейшем формы его религиозного опыта — корни его в этом детском видении: они православны и церковны.

* * *

Поступлением в Пятую московскую гимназию заканчивается тихое, мечтательное и мистическое детство Соловьева. За тезисом следует антитезис — мятежное, бурное отрочество, полное борьбы, противоречий и скрытых драм. В гимназии мальчик стал быстро меняться: возмужал, сделался общительнее и смелее. Читал запоем все, что ему попадалось под руку, ходил на парады и маневры, обожал военных и мечтал о сражениях и подвигах; был зачинщиком в играх и проказах. Летом семья Соловьевых жила в подмосковном имении Покровское; в письме к Стасюлевичу* (январь 1893 г.) Соловьев вспоминает о том, как он проводил время на даче в обществе друзей детства — братьев Лопатинных. «Цель нашей деятельности за это время состояла в том, чтобы наводить ужас на покровских обывателей, в особенности женского пола. Так, например, когда дачницы купались в протекающей за версту от села речке Химке, мы подбегали к купальням и не своим голосом кричали: “Пожар! Пожар! Покровское горит!” Те высказывали в чем попало, а мы, спрятавшись в кустах, наслаждались своим торжеством. А то мы изобретали и искусно распространяли слухи о привидениях и затем принимали на себя их роль. Старший Лопатин⁹ (не философ), отличавшийся между нами физической силой и ловкостью, а также большой мастер в произведении диких и потрясающих звуков, сажал меня к себе на плечи верхом, другой брат надевал на нас обоих белую простыню, и затем эта необычайного вида и роста фигура в лунную ночь, когда публика, особенно дамская, гуляла в парке, вдруг появлялась из смежного с парком кладбища и то медленно проходила в отдалении, то устремлялась галопом в самую сере-

* Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова: В 3 т. СПб., 1908—1911. Четвертый том под редакцией Э. Л. Радлова издан в Петербурге в 1923 г.

дину гуляющих, испуская нечеловеческие крики. Для других классов населения было устроено нами пришествие антихриста. В результате мужики не раз таскали нас за шиворот к родителям, покровский священник, не чуждый литературы, дал нам прозвище “братьев-разбойников”, которое за нами и осталось, а жившие в Покровском три актрисы, г-жи Собоцкая, Воронова и Шуберт, бывшие особым предметом моих преследований, сговорились меня высечь, но, к величайшему моему сожалению, это намерение почему-то не было исполнено. Впрочем, иногда наши занятия принимали научное направление. Так, мы усиленно интересовались наблюдением над историей развития земноводных, для чего в особо устроенный нами бассейн напускали множество головастиков, которые, однако, от неудобства помещения скоро умирали, не достигнув высших стадий развития. К тому же свою зоологическую станцию мы догадались устроить как раз под окнами кабинета моего отца, который объявил, что мы сами составляем предмет для зоологических наблюдений, но что ему этим заниматься некогда. Тогда мы перешли к практическому изучению географии, и моей специальностью было исследовать течение ручьев и рек и глубину прудов и болот, причем активная роль моих товарищей состояла главным образом в обращении к чужой помощи для извлечения меня из опасных положений».

Перед нами картина переходного времени в развитии Соловьева: мистические настроения детства вырождаются в шалости, «наводящие ужас на обывателей». Воображение мальчиков увлечено романтикой «страха и ужаса»: они любят все таинственное, жуткое, сверхъестественное (призраки, кладбище, пришествие антихриста); но в этот фантастический мир врываются уже новые интересы и увлечения: естественные науки, география и зоология; мальчики уже что-то читали о теории развития видов и проделывают первые «научные опыты». Наступает новая эпоха — шестидесятые годы с их культом естественных наук, догматическим материализмом и революционными надеждами. С неистовой страстностью Соловьев бросается навстречу «новому времени».

В 13 лет он признается Н. И. Карееву, что не верит больше в мощи. В 14 лет перестает ходить в церковь; в течение четырех лет предается самому крайнему отрицанию, самому яростному атеизму. Он писал впоследствии (в 1896 г.): «Будучи с детства занят религиозными предметами, я в возрасте от 14 до 18 лет прошел через различные фазы теоретического и практического отрицания».

Теоретически — он изучал «все учения, подрывавшие доверие к истине христианства»; практически — «предавался иконоборчеству». Величко рассказывает, как однажды «после вечера, проведенного в горячих рассуждениях с единомышленными товарищами, Соловьев сорвал со стены своей комнаты и выкинул в сад образа, бывшие свидетелями стольких жарких детских его молитв».

В безбожии Соловьева было исступление. Он глумился над святынями с болезненным упоением, с кем-то боролся, на кого-то восставал, кому-то мстил. Прочитав одну французскую книжку (Laurent'a), он однажды с веселым злорадством сказал отцу: «А недурно там *отделяют* христианство!» Друг детства Соловьева Л. М. Лопатин * раскрывает перед нами подлинную природу соловьевского «отрицания».

«Была пора в его жизни, — пишет Лопатин, — когда он был совершенным материалистом — правда, в юные года, начиная лет с пятнадцати, — и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист 60-х годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь... Еще в эпоху своего студенчества отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз и навсегда положен конец не только всякой телеологии, но и всякой теологии, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время 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... Соловьев пережил на самом себе материализм и позитивизм так глубоко, он так горячо увлекался и тем и другим, так много вложил в них своей души, что, если бы с ним не случился переворот, он, конечно, явился бы одним из самых блестящих и глубокомысленных апостолов нового философского движения».

Как могло произойти столь внезапное превращение Соловьева из мистического ребенка «Трех свиданий» в «типичного ни-

* Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Философские характеристики и речи. М.: Путь, 1911.

гилиста»? Как мог он с такой легкостью отречься от всех святынь своего детства и потерять «веру отцов»? Нельзя ставить такие вопросы, ибо *Соловьев веры не терял*: его вера обратилась на другой объект, но внутренняя сущность ее, мистическая устремленность и пламенность, не ослабели. Потеря веры есть угасание религиозной стихии в душе человека, омертвление сердца, скептическое равнодушие и безволие. У Соловьева, напротив, переход к материализму был бурным процессом, бунтом против прошлого и страстным утверждением нового. Он стал материалистом потому, что материализм есть вера, и при этом одна из самых догматических.

Впоследствии Соловьев писал о 60-х годах: «Это была эпоха смены двух катехизисов, когда обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвиг Бюхнера». В России переход от Филарета к Бюхнеру носил характер непреодолимой стихийности, массового гипноза, не только научной, но и моральной обязательности. Восторг разрушения охватил всю интеллигенцию; противиться этому деспотическому «духу времени» было необычайно трудно. И, конечно, четырнадцатилетний гимназист Соловьев, с его туманно-мистической религиозностью, с его догматически неосознанной верой, был не в силах устоять, когда вокруг него этот вихрь сметал и уносил с собой все «идеалистические предрассудки».

В наше время нам трудно понять, что материализм, это безжизненное, безотрадное и плоское учение, мог воспламенять души и питать энтузиазм целого поколения русских людей. Но не следует смешивать научный западноевропейский материализм и его русскую рецепцию — нигилизм. В последнем от «научности» сохранялась только вывеска, а за ней были идеи и упования, ничего общего с материализмом не имеющие. Внутреннее противоречие русского нигилизма, соединявшего дарвинизм с жертвенностью и служением, было впоследствии остроумно раскрыто Соловьевым. «Нет ничего, кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди; итак, всякий да полагает душу свою за други своя».

Нигилисты отрицали, потому что были охвачены жадной утверждения, разрушали не ради самого разрушения, а ради немедленного созидания новой жизни. Лозунг Бакунина: «Страсть разрушения есть в то же время и созидательная страсть»; нужно разрушать, потому что прогнившие постройки ветхого мира мешают строительству нового; нужно все смести с лица земли, что-

бы очистить место для мировой мастерской, в которой будет выковываться новая, разумная жизнь. Лопатин отмечает, что именно эта вера в скорое преображение мира привела Соловьева к материализму.

Борьба с прошлым не ограничивалась одной идеологией; она естественно переходила в область общественной работы и политической борьбы. Шестидесятые годы — эпоха громадного общественного напряжения, время проектов, политических программ и социальных учений. Реформы Александра II освободили скрытые энергии русского общества, подавленные гнетом николаевского режима. После мертвого штиля началось движение воды; все тронулось с места и зашумело; лихорадка деятельности, строительства, преобразований охватила всех. Шестидесятники были утопистами, говорунами, хлопотунами, «прожекторами».

И Соловьев в своих теориях, планах и схемах, во всем том, что он перед смертью называл «внешними замыслами», никогда не мог вполне освободиться от «суматохи» 60—70-х годов. Некоторое время он был типичным шестидесятником: прошел через социализм и даже через коммунизм и верил, что социализм «возродит человечество и коренным образом обновит историю».

Религиозный кризис, пережитый Соловьевым в 60-х годах, был не утратой веры, а сменой двух вер. Мистическая, полусознательная религиозность детства заменилась «верой» материалистической и социалистической; но основное устремление ее не изменилось, оно даже усилилось. Интуиция, лежащая в основе всего творчества Соловьева и связывающая детское видение «Трех свиданий» с мрачным финалом «Трех разговоров», может быть названа *эсхатологической*. Лопатин пишет: «Я никогда не видал другого человека, с такой беззаветностью, можно сказать, с такой благородной наивностью убежденного в непреходящем и очень близком торжестве абсолютной правды на земле».

В юности Соловьев ждал торжества правды от социалистического переворота; впоследствии «это торжество в его верованиях и мечтах сливалось с мыслью о близости Второго Пришествия и возрождения всей твари».

Эта вера — святая святых Соловьева; он ошибался в путях, разочаровывался, сбивался с дороги, но веру в скорое наступление Царства Божия пронес через всю свою жизнь. Она была его подвигом и его крестом.

СТУДЕНЧЕСКИЕ ГОДЫ. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ (1869—1874)

В 17 лет Соловьев окончил с золотой медалью гимназию и поступил на историко-филологический факультет Московского университета, но вскоре перешел на физико-математический. Его биограф С. М. Лукьянов* объясняет эту смену факультетов влиянием статьи Писарева «Наша университетская наука». Три года Соловьев усердно изучал естественные науки, увлекался плезиозаврами и мастодонтами. Но постепенно интерес к природоведению у него ослабевал, и во время экзамена за третий курс на него «нашло затмение» и он провалился. В 1872 г. он поступает вольнослушателем на четвертый курс историко-филологического факультета и в июне 1873 г. сдает кандидатский экзамен. В течение 1873/74 академического года слушает лекции в московской Духовной академии; в марте 1874 г. он оставлен при университете на два года.

* * *

«Наружность Владимира Сергеевича резко менялась в разные периоды его жизни, — пишет его племянник С. М. Соловьев**. — Если мы возьмем его молодые портреты, то преобладающей чертой этого прекрасного лица, несколько малорусского, с черными сдвинутыми бровями, покажется нам — строгая чистота, энергия, готовность к борьбе».

Высокий чистый лоб, длинные темные волосы, худое изможденное лицо, по-детски пухлые, чувственные губы и светло-голубые, почти серые глаза, странные, с расширенными зрачками, менявшими цвет, — лицо юноши Соловьева поражало своей необыкновенностью. В его наружности было что-то монашеское и иконописное, и вместе с тем затаенный огонь, надменность и чувственность. Он был высок и страшно худ, лицо без кровинки; печальные прекрасные глаза и взрывы смеха, казавшиеся неестественными и даже жуткими.

А. Г. Петровский в 1901 г. писал о Соловьеве: «Когда я впервые познакомился с ним, 32 года тому назад, он сам едва только

* Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. I. Пг., 1916. Кн. II. Пг., 1921.

** Соловьев С. М. Биография В. С. Соловьева, приложенная к изданию его «Стихотворений» (Москва).

вышел из детских лет, но уже и тогда (т. е. в год вступления в университет) он поразил меня как человек необыкновенный: печать избранника судьбы, высокоодаренного, носившего в себе божественный огонь, была ясно видна на его лице, и я до сих пор живо помню это первое впечатление».

Жизнь Московского университета во время пребывания в нем Соловьева была парализована уставом 1863 г. Профессора находились под надзором, студенты под подозрением. Соловьев пишет Е. В. Романовой, что университет представляет собой «абсолютную пустоту». На лекции он ходил редко и связи со студентами не поддерживал. «Соловьев как студент не существовал, — вспоминал впоследствии его сокурсник Н. И. Кареев, — и товарищей по университету у него не было».

Но внешне жизнь Соловьева была очень оживленна. Он приобретает широкий и разнообразный круг знакомых. Братья Лопатины, друзья детства, учившиеся в Поливановской гимназии, вводят его в кружок шекспиристов. Он состоял из бывших воспитанников Поливановской гимназии. Молодежь изучала Шекспира, устраивала любительские спектакли и сочиняла шуточные пьесы. Особенно отличались в этом юмористическом жанре А. А. Венкстерн, В. Е. Гиацинтов¹⁰ и гр. Ф. Л. Соллогуб. Соловьев был совершенно равнодушен к театру, но поэзия в стиле Кузьмы Пруткова сразу его увлекла. Он сочинил целый акт для комедии Венкстерна «Альсим», которая была представлена в доме Соловьевых. Это увлечение он сохранил на всю жизнь: он обладал большим юмором и неистовой, почти болезненной страстью к шуточным стихам, пародиям и каламбурам; любил самую нелепую игру слов, бессмысленное балагурство, грубые, даже непристойные анекдоты. Веселость находила на него стихийными приступами, как своего рода эпилепсия. В них было не только «детское добродушие», не только «чисто украинский юмор», как пишут его биографы, но и нечто гораздо более сложное, загадочное и темное.

В студенческие годы в Соловьеве происходила громадная умственная работа, и среди своих светских и легкомысленных приятелей он отдыхал. Смешной и глупый вздор удивительно его освежал; он был слишком замкнут и горд, чтобы искать общения с людьми: он не общался, а развлекался. Гр. Ф. Л. Соллогуб, которого Соловьев называл «самым своеобразным и привлекательным изо всех людей, каких он только знал», не имел представления о философских интересах своего приятеля. С. М. Соловьев передает, что после появления «Истории теократии» Соллогуб сказал молодому автору: «Я слышал, что ты опять написал ка-

кую-то глупость». С юношеских лет Соловьев жил в полном духовном одиночестве; он так и умер одиноким, не сумев, а может быть, и не захотев его преодолеть.

В другой кружок Соловьев был введен кн. Д. Н. Цертелевым. В семье востоковеда И. О. Лапшина¹¹ занимались спиритизмом. Соловьев подружился с хозяйкой дома, Сусанной Денисьевной, англичанкой по происхождению, учил ее философии и древним языкам. Здесь же он познакомился с страстным спиритом А. Н. Аксаковым и на некоторое время превратился в «пишущего медиума». Он не только принимал участие в сеансах у Лапшиных, но и у себя дома в одиночестве занимался столоверчением, вызывал духов и упражнялся в автоматическом письме. Увлечение это продолжалось года два-три, но следы его сохранились надолго: во время заграничной командировки он продолжает интересоваться спиритизмом, знакомится с медиумами, посещает сеансы. «Теософский» период его жизни, изучение Сведенборга, Сен-Мартена, Парацельса и знакомство с оккультными учениями — все это связано с его юношескими «спиритическими» переживаниями. У Соловьева был не только *мистический* опыт, но и опыт *оккультный*. Это два совершенно разнородных, часто противоположных источника познания. В сознании Соловьева они боролись, и бывали минуты, когда оккультный опыт замутнял и искажал опыт мистический.

* * *

В юности Соловьев был целомудрен и влюбчив, он легко увлекался, но увлечения быстро проходили и не захватывали всего его существа. В кружке поливановцев он ухаживал за родственницей А. Венкстерна, Е. Н. Клименко¹²; гостя летом в имении бабушки, Федоровке, он «поочередно влюблялся в своих кузин». Эта любовная дружба имела возвышенный философский характер, кузины были «адептками его учения», и поцелуи являлись «лишь внешним выражением внутренних духовных отношений» *. Кипело не сердце, а воображение. На каникулах 1871 года у Соловьева был «глупый роман» с двоюродной теткой, белокурой и голубоглазой Верой Михайловной Петкович **, которая предпочла ему другого. Он страдал больше от самолюбия, чем от любви. Через несколько месяцев он пишет другой кузине, Екатерине Владимировне Романовой: «Ты очень ошибаешься, если

* Повесть «На заре туманной юности» (Письма. Т. III).

** В повести она названа «кузиной Лизой».

думаешь, что я весь погрузился в свою *дурь*, как ты совершенно верно называешь мой глупый роман; мне эта дурь уже давно ни в чем не мешает, а теперь она почти совсем прошла, — разве только иногда в бессонные ночи возвращается воспоминание». Через два месяца он узнает о замужестве «ветреной и непостоянной» Веры и впадает в хандру, но ненадолго и в последний раз.

«Я несколько раз собирался писать, — сообщает он Е. В. Романовой, — но днем мешали занятия, а по ночам хандра, вследствие известия о замужестве В. На меня, сверх ожидания, это известие произвело довольно сильное действие, впрочем непродолжительное: теперь уже почти совсем прошло, и надо надеяться — навсегда».

Более длительным и серьезным был неудачный роман Соловьева с Е. В. Романовой. Он знал ее с детства, встречался с ней у бабушки в Федоровке. Летом 1871 г., в разгар увлечения В. Петрович, он просиживал долгие часы у постели больной Кати и читал ей по-немецки стихи Гейне. Вернувшись в Москву, он начинает с ней переписываться, 16-летняя Катя посвящена в тайну его несчастной любви к Петрович и трогательно его утешает. Родственная нежность постепенно переходит в горячую привязанность; воображение доделывает остальное. Соловьев мечтает «о нежной полувоздушной девочке», вспоминает, как во время последнего свидания в деревне «она выходила из купальни в голубом ситцевом платье, с небрежно закинутой за спину темной косой» *, и решает, что ее любит. Любовь его весьма возвышенная, философская и дидактическая. Он поучает Катю, руководит ее занятиями и чтениями, воспитывает ее в духе немецкого идеализма и заботится о ее нравственном развитии. В его письмах много юношеского педантизма и мало настоящего чувства. В мае 1872 г. он едет на свидание с ней в Харьков. В вагоне случайно знакомится с молодой дамой (в повести «На заре туманной юности» она названа Julie) и первый раз в жизни испытывает вспышку страсти. После этой встречи образ Кати кажется ему тусклым и бледным. «Наше свидание произошло вовсе не так, как я себе представлял... Я нашел в ней большую перемену... Теперь это была совсем взрослая и нарядная девица с развязными манерами» **.

* В повести Е. В. Романова названа Ольгой.

** «На заре туманной юности». Окончание повести явно придумано: кухня Ольга отказывает своему «идеальному поклоннику»; Е. В. Романова еще три года верила в возможность брака с Соловьевым.

Придуманное в разлуке чувство молодого мечтателя не выдерживает столкновения с действительностью. Он разочарован и подавлен. Из Харькова он пишет И. О. Лапшину, что проводит время в порядочной тоске. «Вчера на меня напало такое уныние, что я даже решился возвратиться в Москву...» Но признаться влюбленной Кате в своем разочаровании он не смел. После возвращения в Москву он еще целый год продолжает с ней переписываться, то уверяя ее в неизменности своих чувств и в непреклонном решении на ней жениться, то уговаривая ее выйти замуж за другого, так как он «не может отдать ей себя всего, а предложить меньше считает недостойным».

Письма этого периода производят тягостное впечатление: на пылкие послания Кати Соловьев отвечает вымученными признаниями в вечной любви, говорит о своей ревности, своих страданиях и вместе с тем старается уговорить Катю не приезжать в Москву, пользуется разными предложениями, чтобы оттянуть свидание с ней в Петербурге, и внушает ей, что он не призван к семейной жизни. «Личные и семейные отношения, — пишет он, — всегда будут занимать второстепенное место в моем существовании... Я имею совершенно другую задачу... ее посильному исполнению посвящу я свою жизнь». И он говорил правду: действительно, к этому времени он уже нашел свою «идею» и готовился самоотверженно нести ее в мир. Но он скрывал одно: Катю он не любил. Через три года они окончательно расходятся.

* * *

Студенческие годы Соловьева — период духовного роста и мучительных исканий. Умственным запросам гимназиста могли удовлетворять книжки Бюхнера и Фохта, критика Добролюбова и Писарева. Соловьев «уничтожал» Пушкина, повторял, что «жертва есть сапоги всмятку», и в знак свободомыслия отращивал себе длинные волосы. Но догматический материализм, разбудив его мысль, оказался бессильным перед его сомнениями. У него развивается критическое чувство, его чтения становятся более систематическими и разнообразными. К 16 годам он уже начинает понимать несостоятельность материализма и ищет более цельного мировоззрения. В его философском развитии решающая роль принадлежит Спинозе. «16-ти лет, — пишет Л. Лопатин, — он познакомился с сочинениями Спинозы и начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекается, сначала толкует его философские идеи в духе материализма, но потом постепенно приходит к сознанию совершенной несостоятель-

ности подобной попытки... Благодаря Спинозе Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в миросозерцание Соловьева».

У Спинозы Соловьев нашел философское обоснование своей первоначальной интуиции, *духовного всеединства мира*. Спиноза modo geometrico¹³ выводит всю множественность материальных вещей из единой духовной субстанции — Deus sive natura¹⁴. Дух и материя — одно; порядок и сочетание вещей тождественны порядку и сочетанию идей. Философия Спинозы была для Соловьева откровением: она объясняла ему смысл его собственного мистического прозрения и вместе с тем как будто оправдывала материалистическую теорию естествознания. Автор «Этики» вводил понятие Бога, не нарушая механистического детерминизма. Оправдывая философски познание эмпирическое и рациональное, он утверждал возможность «третьего рода познания» — интуитивного. Соловьев усваивает эти идеи и впоследствии вводит их в свою синтетическую систему. «Deus sive Natura», «Natura naturans и Natura naturata»¹⁵, творчески претворенные, лежат в основе соловьевского панпсихизма.

Следующий этап — изучение скептического Джона Стюарта Милля: догматы материализма не выдерживают тонкой и насмешливой критики английского эмпириста. Соловьев начинает понимать, что сущность материи не менее непостижима, чем сущность духа, что материализм ничего не объясняет и никакой «действительности» не соответствует. Он вплотную подходит к проблеме человеческого знания — и здесь ждет его Кант.

«Наиболее глубокий переворот в Соловьеве, — сообщает Лопатин, — вызывает изучение Канта, и в особенности Шопенгауэра». Молодой философ окончательно освобождается от догматизма и через кантовскую гносеологию приходит к заключению, что знание не противоречит вере и что наука совместима с религией. Изучение Канта было для Соловьева школой философской дисциплины мысли, но теория познания, *формально* разрешив ему искать Бога, не могла этих исканий удовлетворить. Бог Канта был не живым Богом, а отвлеченным понятием, «постулатом практического разума». И Соловьев стремительно «влюбился» в Шопенгауэра. Лопатин пишет: «Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после и раньше... У него Соловьев нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни».

У немецкого философа Соловьев встретил родственную ему *эсхатологическую интуицию*. Биологическая эволюция Дарвина, привлекавшая его своим динамизмом, и теория прогресса Спенсера, вдохновлявшая его идеей исторического процесса, в сочинениях Шопенгауэра приобретали глубокий религиозный смысл. Вся мировая жизнь раскрывалась здесь как единый нравственный очистительный процесс. Цель истории — освобождение мира от зла и страданий через угашение злой воли к бытию. У Шопенгауэра Соловьев узнал знакомую ему русскую «страсть к разрушению». Пережитый им нигилизм возрождался, облеченный в философскую мантию. У Шопенгауэра было то же острое чувство неправды жизни, тот же пафос спасения и освобождения. Он учил, что конец мира должен наступить и что каждый может ускорить его приближение. Соловьев верил, что «правда» на земле скоро восторжествует, но не знал, *какая* правда. Шопенгауэр открыл ему глаза: эта правда — Нирвана. На некоторое время Соловьев становится буддистом и со страстью отдается изучению восточных религий.

«Но и увлечение Шопенгауэром, — продолжает Лопатин, — только эпизод в умственном росте Владимира Сергеевича. Отчасти благодаря сочинениям Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьев приходит к сознанию умозрительных недостатков системы Шопенгауэра».

После погружения в Нирвану — новая неудовлетворенность и новые искания. Увлечение пессимистической философией постепенно изживается.

«После Шопенгауэра, — пишет Лопатин, — Соловьев изучает системы немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга, Гегеля... Особенно сильное влияние в эту эпоху оказал на него Шеллинг своей положительной философией, о которой он еще из отзывов Гартмана вынес представление как о системе, примиряющей крайние точки зрения Шопенгауэра и Гегеля».

Наконец, Соловьев знакомится с позитивизмом Огюста Конта. В нем видит он завершение всей западной философии. Отказ от познания сущности бытия, ограничение области знания миром явлений — вот чем, по его мнению, заканчивается многовековое развитие европейской мысли.

Занятия естествознанием и философией приводят Соловьева к пессимистическому выводу: ни опытное знание, ни отвлеченная мысль не способны удовлетворить метафизическим запросам человеческого духа.

Но для Соловьева философия была не теорией, а «жизненным делом». Идеи философов, которых он изучал, овладевали всем его существом: он *жил* ими.

Этапы его духовной жизни можно проследить по его переписке с Е. В. Романовой; это его философский дневник.

* * *

В первом письме (12 октября 1871 г.) Соловьев — студент физико-математического факультета — говорит о своем разочаровании в естественных науках. «Пожалуйста, только занимайся не слишком усидчиво и ради Бога не естественными науками: это знание само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойны изучения сами по себе только *человеческая* природа и жизнь, а их всего лучше можно узнать в истинных поэтических произведениях».

Материалистический и естественно-научный период уже кончен; Бюхнер и Писарев остались далеко позади; Соловьев готовится покинуть физико-математический факультет и перейти на историко-филологический.

Во втором письме (21 декабря 1871 г.) — настроение шопенгауэровское. «Может быть, даже хорошо, — пишет Соловьев, — что эта внешняя жизнь сложилась для тебя так неутешительно: потому что к этой жизни вполне применяется мудрое изречение: чем хуже, тем лучше. Радость и наслаждение в ней опасны, потому что призрачны; несчастье и горе — часто являются единственным спасением. Уже скоро две тысячи лет, как люди это знают и между тем не перестают гоняться за счастьем, как малые дети. Не будем хоть мы с тобой малыми детьми в этом отношении». И тут же отголоски «бессознательного духа» Гартмана. Соловьев советует кухне внутреннее убеждение ставить выше всех логических доказательств: «В серьезных вопросах внутренне бездоказательное и бессознательное убеждение есть голос Божий».

В третьем письме (27 января 1872 г.) шопенгауэровский пессимизм уже связывается с христианским аскетизмом и осмысливается религиозно. Наша жизнь — ложь и смерть, но *есть* другая, истинная жизнь; чтобы найти ее, нужно раскрыть подлинный лик христианства. «Если то, что считается действительной жизнью, — пишет Соловьев, — есть ложь, то должна быть другая, истинная жизнь. Зачаток этой истинной жизни есть в нас самих, потому что если бы его не было, то мы удовлетворились бы окружающей нас ложью и не искали бы ничего лучшего... Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама в себе, в своей чистоте и какими средства-

ми можно ее достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству *истинным* христианством, но само христианство в своей истории испытало влияние этой ложной жизни, того зла, которое оно должно было уничтожить; и эта ложь так затемнила, так закрыла христианство, что в настоящее время одинаково трудно понять истину в христианстве, как и дойти до этой истины прямо самому».

Это решительный момент в развитии Соловьева: шопенгауэровская злая и бессмысленная воля как истина о мире, Nirvana как цель и разрушение, как средство уже преодолены: он говорит о *положительной* истине, заключенной в христианстве, но еще не верит, а только рассуждает об истине.

В письме от 26 марта 1872 г. наука уже пишется в кавычках, она даже не средство к постижению смысла жизни: стремясь познать природу, она ее убивает. Совсем в духе шеллингианской натурфилософии звучат следующие слова: «Я того мнения, что *изучать* пустые призраки внешних явлений — еще глупее, чем *жить* пустыми призраками. Но главное дело в том, что эта «наука» не может достигнуть своей цели. Люди смотрят в микроскоп, режут несчастных животных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают *природу!* Этим ослам нужно бы на лбу написать:

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет,
*И ты машинами не вынудишь у ней,
Чего твой дух не угадает.*

Вместо живой природы они целуются с ее «мертвыми скелетами». Выпады против «ослов», изучающих «пустые призраки внешних явлений», едва ли были оценены по существу философски невинной кузиной Катей. Как было ей догадаться, что, опираясь на Шеллинга, Соловьев вступает в бой с позитивистами, что в этот момент в его голове рождаются основные мысли его магистерской диссертации «Кризис западной философии»?

В повести «На заре туманной юности» мы находим любопытную самохарактеристику Соловьева. Оглядываясь на свое прошлое, философ юмористически описывает душевное состояние, в котором он находился в 1871—1872 годах. В основе его — крайний пессимизм и пафос разрушения. Его нигилизм был не только подражанием «моде» шестидесятых годов: сознание, что «весь мир во зле лежит»¹⁶, сопровождало его «чуть ли не с колыбели»; он *сам* додумался до всеобщего разрушения. «Я — пессимист и аскет, — пишет он, — я — непримиримый враг земного начала... Я, чуть ли не с колыбели познавший тщету хотения, обманчи-

вость счастья, иллюзию удовольствий...» К восемнадцати годам он «додумался до твердого убеждения, что вся временная жизнь, как состоящая единственно только из зол и страданий, должна быть поскорее разрушена совершенно и окончательно». Но общественный и политический радикализм шестидесятников его уже более не удовлетворяет: ему мало уничтожения существующего социального порядка — он мечтает о космическом разрушении. Метафизическое обоснование своего «пафоса гибели» он находит в трансцендентальном идеализме Канта и в пессимистической философии Шопенгауэра и Гартмана. «Едва успел я дойти до этого собственным умом,— продолжает Соловьев,— как мне пришлось убедиться, что не я один был такого мнения, но что оно весьма обстоятельно развивалось некоторыми знаменитыми немецкими философами». И он три года проработал над тем, чтобы «эту врожденную истину укрепить непреступными стенами трансцендентальной философии».

За год до поездки в Харьков другая кузина, «голубоглазая, но пылкая Лиза... удостоилась в один прекрасный летний вечер быть посвященной в тайны трансцендентального идеализма». — «Гуляя с ней по аллеям запущенного деревенского парка, я не без увлечения, хотя сбиваясь несколько в выражениях, объяснил ей, что пространство, время и причинность суть лишь субъективные формы нашего познания и что весь мир, в этих формах существующий, есть только наше представление, то есть, что его, в сущности, нет совсем. Когда я дошел до этого заключения, моя собеседница, все время очень серьезно смотревшая своими большими зеленоватыми глазами, улыбнулась и с явным лукавством заметила:

— А как же вчера ты все говорил о страшном суде?

— О каком страшном суде?

— Ну, все равно, о том, что нужно все уничтожить. Если, по твоему, мира нет совсем, то почему же тебе так хочется его разрушить?»

Обмолвка кузины была многозначительна: она верно почувствовала, о чем, собственно, говорил ее ученый поклонник. Под нигилистическим разрушением, кантовским идеализмом и шопенгауэровским самоотрицанием воли скрывалась его исконная, прирожденная *эсхатологическая интуиция*: он жаждал скорого конца, то есть именно Страшного Суда, наступления Царства Божия. Это Царство рисовалось в то время Соловьеву довольно туманно; одно он знал: Царство Божие — не социалистический земной рай, о котором мечтали «радикалы-натуралисты», а какая-то совсем другая, «чисто трансцендентная жизнь».

Во время этой же поездки он встречается со студентом-медиком, «провинциальным нигилистом самого яркого оттенка».

«Мы открыли друг другу всю душу. Мы были вполне согласны в том, что существующее должно быть в *скорейшем времени* разрушено. Но он думал, что за этим разрушением наступит земной рай, где не будет бедных, глупых и порочных, а все человечество станет равномерно наслаждаться всеми физическими и умственными благами в бесчисленных фаланстерах, которые покроют земной шар, — я же с одушевлением утверждал, что его взгляд недостаточно радикален, что на самом деле не только земля, но и вся вселенная должна быть коренным образом уничтожена, что если после этого и будет какая-нибудь жизнь, то совершенно другая жизнь, непохожая на настоящую, чисто трансцендентная. Он был радикал-натуралист, я был радикал-метафизик».

В близком конце Соловьев твердо убежден, в пришествие Царствия верит еще смутно. В конце его жизненного пути эсхатологические чаяния юности нашли свое выражение в «Повести об Антихристе».

Попытка посвящения кухни в тайны кантовской философии закончилась поцелуем; неожиданный финал вывел молодого метафизика из душевного равновесия, и «еще долго ждала меня в моей комнате недочитанная глава о синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции».

В беседах с кухней Лизой в 1871 году преобладал Кант, в романе с другой кухней, Ольгой, главная роль принадлежала Шопенгауэру. Соловьев ходил на свидания с Ольгой для того, чтобы «поставить наши отношения на почву самоотрицания воли». Он собирался сказать ей следующее: «Наша воля вечно нас обманывает, заставляя слепо гоняться, как за высшим благом и блаженством, за такими предметами, которые сами по себе ничего не стоят; она-то и есть первое и величайшее зло, от которого нам нужно освободиться. Для этого мы должны отвергнуть все ее внушения, подавить все наши личные стремления, отречься от всех наших желаний и надежд... Я познал истину, и моя цель — осуществить ее для других: обличить и разрушить всемирный обман».

Сравнивая это место повести, написанной много лет позже, с письмами к Е. В. Романовой, относящимися к тому же периоду (1872 г.), мы приходим к заключению, что в повести Соловьев несколько стилизует действительность. Своим юношеским настроениям он придает цельность, ограничивая их рамками канто-шопенгауэровской философии.

Об «истинном христианстве» (письмо от 27 января) в повести не упоминается. Таким образом, повесть «На заре туманной юности» немного *отстает* от жизни.

* * *

Мы проследили духовный путь Соловьева до лета 1872 года. Он пришел к сознанию, что «истинная жизнь» открывается в христианстве, но ему еще «одинаково трудно понять истину в христианстве, как и дойти до этой истины прямо самому». Разум, обнаружив свое бессилие, вплотную подвел его к вере, но веры, настоящей, живой веры, у него еще нет.

После поездки в Харьков летом 1872 года тон его писем резко меняется: он говорит уже не как «ищущий» философ, а как пламенно верующий христианин. Он уже «знает» истинный путь. В письме к Е. В. Романовой от 6 августа 1872 года Соловьев пишет: «...я знаю другую дорогу и знаю, что ты найдешь ее, хотя теперь еще и *не знаешь* ее. Одно твоё стремление сойти с ложной дороги служит верным залогом того, что ты найдешь *путь, истину и жизнь*». В том же письме впервые упоминает он имя Христа.

Но, может быть, это все еще «философская вера», логическая дедукция понятия Бога из посылок идеалистической философии? Может быть, Соловьев все еще только «рассуждает» о Боге? Этому противоречит его ощущение резкого перелома, разрыва между прошлым и настоящим, несоизмеримости двух опытов — философского и религиозного. Он понимает всю «иррациональность» своего нового переживания, всю его «бессмысленность» с точки зрения разума. «Для большинства, — пишет он, — это пустые, бессмысленные слова, как для слепых “свет” есть пустое, бессмысленное слово. Но я пишу тебе и знаю, что ты не сочтешь меня за фантазера».

Поэтому следует самым решительным образом отвергнуть попытку Л. Лопатина представить приход Соловьева к христианству в виде постепенного, эволюционного процесса. «Соловьев, — пишет Лопатин, — начинает проникаться сознанием, что задушевная вера его детских лет — а он был очень религиозен и воспитался в очень религиозной семье — не во всем была направлена на ложные призраки... В это время он изучает системы немецких идеалистов». Но приход Соловьева к христианству совершился не «во время», а *после* изучения немецкого идеализма и преодоления его отвлеченностей. И, кроме того, Соловьев вовсе не возвратился к смутной религиозности своего детства, а при-

шел к новой, сознательной и действенной вере, в центре которой стоял живой образ Христа.

Философия его не эволюционно переливается в религию, а резко обрывается, приведя его в пустыню «философского отчаяния». И там, в пустыне, происходит обращение, *transcensus*¹⁷ в мир иной, не эволюция, а революция.

В письме от 31 декабря 1872 г. к Е. В. Романовой Соловьев излагает свое исповедание веры и рассказывает, «как человек становится сознательным христианином». В детстве всякий принимает уже готовые верования и верит, конечно, на слово. С годами ум растет и перерастает эти детские верования. «Сначала со страхом, потом с самодовольством одно верование за другим подвергается сомнению, критикуется полудетским рассудком, оказывается нелепым и отвергается. Что касается меня лично, то я в этом возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их от всего сердца,— совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал. К концу истории все верования отвергнуты и юный ум свободен вполне». Он пытается заменить верования разумным знанием и обращается к положительной науке, но «эта наука не может основать разумных убеждений, потому что она знает только внешнюю действительность, одни факты, и больше ничего». Столь же бессильна и отвлеченная философия, ибо она «остаётся в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует; а настоящее убеждение человека должно ведь быть не отвлеченным, а живым, не в одном рассудке, но во всем его духовном существе, должно господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но мир действительный. Такого живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут. Где же искать его? *И вот приходит страшное, отчаянное состояние — мне и теперь вспомнить тяжело, — совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни.* Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что, когда человек принужден сказать: я ничто — он этим самым говорит: Бог есть все. И тут он познает Бога, не детское представление прежнего времени и не отвлеченное понятие рассудка, а Бога действительного и живого, который «недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем». Тогда-то все вопросы, которые разум ставил, но не мог разрешить, находят себе ответ в глубоких тайнах христианского учения, и человек верует во Христа уже не потому только, что в Нем получают удовлетворение все потребности сердца, но

и потому что Им разрешаются все задачи ума, все требования знания».

Итак, не наука и не отвлеченная философия дали Соловьеву веру в живого Христа. Они привели его к «тьме, смерти при жизни». Из тьмы он воззвал к Богу — поверил.

Из сопоставления писем к Е. В. Романовой явствует, что это обращение произошло между мартом и августом 1872 года. И вот как раз к этому периоду относится эпизод, описанный в повести «На заре туманной юности» (май 1872). Соловьев вспомнил его через двадцать лет, во время бессонной ночи, и решил рассказать об этом «совершенно забытом происшествии». «Хотя этот случай, — говорит он в предисловии, — имел совершенно ничтожное начало, но конец его оставил глубокий след в моей внутренней жизни».

Нельзя утверждать, что переживание, связанное с случайной встречей в вагоне, и было *обращением* Соловьева; можно только предположить, что оно явилось для него тем глубоким потрясением всего существа, которое подготовило почву для обращения. Соловьев жил в мире идей и отвлеченностей, и этот мир был внезапно взорван опытом совершенно иного порядка — эротическим и мистическим. Жизнь с непреодолимой силой ворвалась в «область логической мысли», и после этой душевной бури открылся путь к «живой» вере.

В поезде, по дороге в Харьков, Соловьев знакомится с Julie, молодой дамой, скорее некрасивой и «совершенно необразованной». Она ему не очень нравится, и он поглощен мыслями о кузине, к которой питает «весьма возвышенную любовь». Но вечером, когда Julie снимает шляпу и распускает волосы, он неожиданно для самого себя «подносит к своим губам густую прядь этих светлых душистых волос» и «покрывает поцелуями ее опущенные руки». Она отвечает ему «долгим, беззвучным, горячим поцелуем». На следующее утро он мучительно переживает свое «падение» и готов возненавидеть Julie. В Курске они меняют поезд. Julie переходит в первый класс, и случайные спутники разлучаются. Через некоторое время она снова появляется в его купе и приглашает его к себе в первый класс. Утомленный дорогой и бессонной ночью, он, переходя из вагона в вагон, вдруг теряет сознание. Julie схватывает его за плечи и спасает от верной смерти.

«Это я узнал потом, — продолжает Соловьев. — Тут же, очнувшись, я видел только яркий солнечный свет, полосу синего неба, и в этом свете и среди этого неба склонялся надо мной образ прекрасной женщины, а она смотрела на меня чудными, знакомы-

ми глазами и шептала мне что-то тихое и нежное. Нет сомнения, это Julie, это ее глаза, но как изменилось все остальное! Каким розовым светом горит ее лицо, как она высока и величественна! *Внутри меня совершилось что-то чудесное.* Как будто все мое существо расплавилось и слилось в одно бесконечно сладкое, светлое и *бесстрастное* ощущение, и в этом ощущении, как в чистом зеркале, неподвижно отражался один чудный образ, и я чувствовал и знал, что в этом одном было все. Я любил новую, всепоглощающую и бесконечную любовью и в ней впервые ощутил всю полноту и смысл жизни».

Придя в себя, он долго не мог говорить. «Я только смотрел на нее безумными глазами и целовал край ее платья, целовал ее ноги... Наконец бессвязным, отрывочным шепотом я стал передавать ей, что делалось со мной, как я ее люблю, что она для меня все, что эта любовь меня возродила, что это совсем другая, новая любовь, в которой я совершенно забываю себя, что теперь только я понял, что есть Бог в человеке, что есть добро и истинная радость в жизни, что ее цель не в холодном, мертвом отрицании».

В Харькове они расстаются. Он горько плачет. На другой день вся эта встреча кажется ему «чем-то фантастическим». *Что-то было мною пережито, где-то в самом глубоком уголке моей души я чувствовал что-то новое, небывалое;* но оно еще не слилось с моей настоящей жизнью».

Внезапный порыв страсти, расплавляющий душу и захватывающий все существо (телесное изнеможение, кончающееся обмороком); эротическая взволнованность, подготавливающая мистический опыт, и после него — сознание чего-то «нового, небывалого» и чувство живого присутствия Бога в мире — таковы три момента этого «события». Они аналогичны первому детскому видению, посетившему Соловьева ровно десять лет тому назад (май 1862 — май 1872). И там было любовное волнение (влюбленность в Юлиньку С.), откровение Вечной Женственности и чувство божественности мира. Земная страсть только готовит душу к созерцанию Любви небесной, а когда Она является, «поток страстей иссякает» и вся действительность утопает в лазури. В повести подчеркивается несоизмеримость между реальной женщиной, некрасивой и ничем не замечательной Julie, и тем прекрасным и величественным образом, который является в солнечном блеске и лазури неба. Это была Julie («ее глаза») и не Julie («как изменилось все остальное!»). «Всепоглощающей и бесконечной любовью» Соловьев полюбил не свою случайную спутницу, а Ту, которая открылась ему через нее. Потрясенный этим «чудом», он в исступлении говорит Julie о своей любви, но Julie

безошибочным женским чутьем понимает, что эта «другая, новая любовь» обращена не на нее. Она уговаривает его не приезжать к ней в Крым и уходит из его жизни. На следующее утро Соловьев сам понимает свою ошибку: он не любит Julie; встреча с ней представляется ему «как что-то совершенно фантастическое и ужасно далекое». Мистическое переживание «Вечной Женственности» иноприродно по сравнению с переживанием эротическим. Оно есть «одно бесконечно сладкое, светлое и *бесстрастное* ощущение», и смешивать его с «волнением крови» — кощунственно. Видение, явившееся девятилетнему мальчику в церкви в Вознесение, вспыхнуло и исчезло. Память о нем затерялась в массе новых впечатлений отрочества и юности. Только слабый лазурный отблеск хранился в глубине души, на грани подсознания. И вот через десять лет он снова загорелся яркой синевой и солнечным сиянием. В свете его вдруг ожило далекое детство и осозналось то, что было «самым значительным» в нем, — первое посещение Подруги Вечной. «Детские верования» оказались не призраками. Жизненное событие, происшедшее с Соловьевым в 1872 г., привело его к Богу. Религиозное обращение человека — таинственное и необъяснимое в своей сущности — всегда есть событие *жизненное*, акт целостной его природы.

* * *

Этот внутренний перелом внешне выразился в том, что он бросил физико-математический факультет и перешел на историко-филологический. 1872/73 учебный год наполнен усиленной подготовкой к кандидатскому экзамену; в один год Соловьев проходит программу четырех курсов и выдерживает экзамен в начале июня 1872 года. На месяц он уезжает отдохнуть в Смоленскую губернию, в имение своего старого товарища Николая Ивановича Кареева. Дальнейшие его планы таковы: «Хочу заменить магистра философии магистром богословия. Для этого буду сначала держать в Духовной академии кандидатский экзамен; затем должен буду прямо защищать диссертацию. Все это возьмет два года, в течение которых буду жить у Троицы¹⁸, так как там удобнее заниматься. А затем далее — самая удобная для меня дорога» (письмо к Н. И. Карееву от 2 июня 1873 г.). С такой быстротой происходит превращение бывшего естественника в богослова. Соловьев пишет тоном человека, окончательно выяснившего свое призвание. Как представлял он себе эту «самую удобную для него дорогу»? «Я принадлежу не себе, а *тому делу*, которому буду служить и которое не имеет ничего общего с личным чувством,

с интересами и целями личной жизни» (Е. В. Романовой 6 июля 1873 г.). «Я имею совершенно другую задачу, которая с каждым днем становится для меня все яснее, определеннее и строже. Ее посильному исполнению посвящу я свою жизнь» (к ней же, 11 июля 1873 г.).

По письмам Соловьева к Е. В. Романовой 1872—1873 гг. можно определить основные черты его нового мирозерцания.

Величайший и единственный вопрос жизни и знания — вопрос о религии. Есть вера детская, бессознательная, которую нетрудно опровергнуть разумом, и есть вера сознательная. Предмет веры тот же, и внутреннее чувство то же. Но сознательный христианин находит в вере «такое богатство и глубину мысли, перед которой жалки все измышления ума человеческого; но для него очевидно, что не он сам вкладывает этот глубокий смысл в христианство, потому что он ясно сознает совершенное ничтожество и бессилие своего ума, своей мысли перед величием и силой мысли божественной».

Поэтому христианская истина должна быть *осознана* человечеством во всей ее полноте и чистоте. А для этого нужно освободить ее от той коры лжи и предрассудков, которая покрыла ее за века ее пребывания в нашем грешном мире. Нужно положить конец историческому раздору между верой и разумом, религией и наукой. На проповедь христианской истины необходимо выступить во всеоружии современного знания, мировой культуры, ибо только в ней и философия и жизнь находят свой смысл и оправдание.

В новом мировоззрении Соловьева его первичная «эсхатологическая интуиция» раскрывается как программа реального жизненного дела. «Я не только надеюсь, — пишет он, — но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет сознана другими, сознана всеми и тогда своею внутреннею силою *преобразит* она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной — грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет, как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, и во всей своей славе явится Царство Божие — царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости, — новое небо и новая земля, в которых правда живет...»

В этом письме намечены дальнейшие пути Соловьева. Прирожденное ему чувство скорого наступления Царствия Божия и преображения твари, страстное неприятие неправды мира сего, волевая и практическая устремленность его веры, универсализм замыслов (преобразовано должно быть все: политические и международные отношения, социальный строй, личная жизнь, нравственное сознание), утопизм чаяний — все элементы его будущих построений уже даны здесь.

Царствие Божие наступит скоро, и правда Христова восторжествует. Но что нужно делать, чтобы приблизить это торжество?

В письме от 2 августа 1873 г. Соловьев подробно излагает свой взгляд на цель своего «служения».

С тех пор как он начал что-нибудь смыслить, он стал понимать, что существующий порядок вещей не таков, каким должен быть, а «убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано». Но нельзя насилie уничтожать насилie и неправду неправдой. Преобразования должны делаться *изнутри*. «Люди управляютя убеждениями, следовательно, нужно действовать на убеждение, убеждая людей в истине». Почему христианская истина в настоящее время кажется человечеству чем-то чуждым и непонятным? Не только потому, что люди невежественны и заблуждаются. Само христианство, безусловно истинное само по себе, имело до сих пор лишь одностороннее и недостаточное выражение. Оно было делом неопределенного чувства и ничего не говорило разуму. Следовательно, предстоит задача «ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму». Великое развитие западной философии и науки выработало для христианства эту «новую, достойную его форму».

«Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут жить, осуществлять его в действительности, тогда, очевидно, *все изменится*».

Эта программа — выражение христианской истины в формах современного разумного сознания — и была выполнена Соловьевым в двух его диссертациях: «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал». Характерен *интеллектуализм* молодого философа. Преображение мира произойдет через *осознание* христианской истины, через ее *понимание*. Когда поймут, то и поверят, а поверят — станут осуществлять в жизни! Понимание, вера и жизнь в представлении Соловьева следуют друг за другом с необходимостью логической дедукции. А раз все зависит и все исходит из понимания, то прежде всего нужно действо-

вать на разум: чувство и воля за ними последуют столь же неизбежно, как в силлогизме вывод следует из посылок. Поэтому христианскую истину следует сделать доступной пониманию, т. е. *разумной*.

Соловьеву было свойственно острое чувство неправды мира. Он прошел через увлечение социализмом и даже коммунизмом. Разочаровавшись во «внешних» способах преобразования действительности и поверив всей душой в христианство, он подошел к мучительному вопросу: почему человечество так чуждо этой истине, почему она не преобразует жизнь? Невидимого духовного роста Царства Божия в мире он не мог почувствовать: он видел только социальную действительность, государства, классы, сословия, семью, но сердце мира — Церковь — он еще не знал.

Болезненно ощущая неправду мира, Соловьев совершенно не воспринимал его греха. Поэтому видимую неудачу христианства он объяснял рационалистически, односторонностью его выражения, а не сопротивлением греховности человечества. По его мнению, люди виноваты только в невежестве и заблуждении, и больше ни в чем. У них дефекты разума, а не грехи сердца и воли. Юноша Соловьев не чувствовал реальной силы зла, его метафизической природы. Он самоуверенно заявлял (письмо от 2 августа 1873 г.): «Я не признаю существующего зла вечным, я *не верю в черта*».

Весь оптимистический утопизм Соловьева основан на этом «неверии в черта». И только к концу жизни, путем тяжелых испытаний и реального опыта темных сил, он мог возвыситься до трагического мироощущения и написать гениальную «Повесть об Антихристе».

* * *

Во время своего пребывания на историко-филологическом факультете Соловьев познакомился с магистрами московской Духовной академии А. И. Иванцовым-Платоновым¹⁹ и о. Г. Смирновым-Платоновым²⁰. Последний был редактором «Православного обозрения» и интересовался немецкой философией.

Войдя в круг духовных интересов этих людей, Соловьев (быть может, под влиянием П. М. Леонтьева) начинает писать статью по истории религии. Он сообщает Н. И. Карееву 6 августа 1873 г.: «Все писал статью по истории религии, которая очень разрослась и будет помещена в “Православном обозрении”, как обещал Иванцов-Платонов, и теперь еще не кончил». Эта статья превратилась

впоследствии в монографию «Мифологический процесс в древнем язычестве».

Из профессоров Московского университета Соловьев близко сошелся только с одним — профессором философии П. Д. Юркевичем. Он встречался с ним на спиритических сеансах у Лапшиных, вел с ним философские беседы, изучал его сочинения; Юркевич видел в нем своего преемника по кафедре философии (письмо Соловьева к С. Лапшиной от 21 августа 1874 г.). После смерти учителя (4 октября 1874 г.) Соловьев написал о нем большую статью: «О философских трудах П. Д. Юркевича». Ему же посвящает он одну из «Трех характеристик» (1900 г.).

П. Д. Юркевич был своеобразным мыслителем, идеалистом-платоником и теософом, автором статей «Сердце и его значение в духовной жизни человека», «Из науки о человеческом духе» и др. «Я помню, — пишет Соловьев, — что в мае 1873 г. он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта и что последними из настоящих великих философов следует считать Якова Бёме, Лейбница и Сведенборга».

Общением с Юркевичем определилось направление философских изысканий Соловьева в его первый «теософский» период. Учитель помог ему в борьбе с материализмом, позитивизмом и рационализмом.

Юркевич был убежденным спиритом. «Его воззрения на природу и назначение человеческого духа, — пишет Соловьев в статье 1874 года, — вполне согласные в существе с христианским учением, получали, по его мнению, ближайшее фактическое подтверждение в некоторых особых явлениях, возникших в последнее время. Я разумею явления так называемого спиритизма».

Юркевич был уверен, что этими явлениями «простым, для всех убедительным образом *ad oculos*²¹ доказывается истинность христианского учения о человеческом духе как об индивидуальном существе».

Соловьев в то время вполне разделял это убеждение и пытался свое мистическое чувство «доказать» экспериментально: материализацией духов, медиумизмом и автоматическим письмом.

* * *

В начале сентября 1873 г. Соловьев переселяется в Сергиевский Посад и в течение года слушает лекции в Духовной академии. Этот поступок молодого кандидата философии вызвал самые разноречивые толки среди московского общества. Одни говорили, что Соловьев хочет сделаться монахом и «даже думает об

архиерействе», другие считали его религиозным фанатиком, третьи просто сумасшедшим. Действительно, в семидесятые годы, в эпоху безраздельного господства позитивизма, поведение Соловьева должно было казаться юродством. Он и сам сознавал, что бросает вызов обществу. «Ты понимаешь, мой друг, — пишет он Е. В. Романовой, — что с такими убеждениями и намерениями я должен казаться совсем сумасшедшим и мне поневоле приходится быть сдержанным. Но меня это не смущает: безумие Божие умнее мудрости человеческой». Он полон надежд и планов: «В смелости и самоуверенности недостатка не чувствую. В окончательном успехе не сомневаюсь».

Корреспондентка Соловьева пытается охладить его энтузиазм; он резко ей отвечает: «Ты напрасно воображала, что я мечтаю о каком-то мгновенном возрождении человечества. Живого плода своих будущих трудов я, во всяком случае, не увижу. Для себя лично ничего хорошего не предвижу. Это еще самое лучшее, что меня сочтут за сумасшедшего. Я, впрочем, об этом очень мало думаю. Рано или поздно успех несомненен — этого достаточно».

«Самоуверенность» Соловьева происходила не от веры в себя, а от веры в свое дело. Он знал, что идет на трудное служение, и «для себя» не ждал ничего хорошего. Жизнь вполне оправдала его пророческие предчувствия.

Впрочем, не всегда чувствовал он себя столь «самоуверенным и смелым»: у него нередко бывали «минуты душевной усталости, слабости и отчаяния». Он не мог постоянно жить мечтой о Царствии Божием. «Сердце берет свои права, и опять тяжелая тоска, тупое страдание, и еще невыносимее становятся мелкие препятствия и столкновения, все эти пощечины обыденной жизни». Он хочет любить всех людей, видеть в каждом «настоящего человека», а между тем как часто приходится ему признавать «давно известную истину, что в людях совсем мало человеческого, а гораздо больше преобладает образ различных зверей, как-то: волка, лисицы, свиньи, гиены, осла и т. п.».

Было бы неверно преувеличивать романтический утопизм в характере Соловьева. Решение отдать всего себя на служение христианской истине — не было ни мгновенным увлечением, ни порывом воображения. Это был подлинный религиозный акт, ответственный и сознательный, стоивший ему тяжелой борьбы. Он действительно отказывался от личной жизни, счастья и покоя, жертвовал собой и заранее принимал все испытания и страдания. Для детей мира сего он становился юродивым «Христа ради».

Душевная борьба, происходившая в это время в Соловьеве, отражалась и на его физическом состоянии. Он жалуется Е. В. Романовой на «невралгическое расстройство» *; он избегает общества, ведет «отшельническую жизнь».

В Сергиевском Посаде Соловьев поселяется в монастырской гостинице и окружает себя «немецкими философами и греческими богословами». Продолжает писать «Историю религиозного сознания в древнем мире» и приступает к магистерской диссертации «Кризис западной философии»; отдельные главы ее появляются в виде статей в «Православном обозрении» (1874 г.). Приезд его в Посад приводит в смущение профессоров Академии.

«Приезд мой, — пишет Соловьев Е. В. Романовой, — произвел в Академии почти такое же впечатление, как прибытие мнимого ревизора в тот знаменитый город, “от которого хоть три года скачи — ни до какого государства не доскачешь”. Профессора здешние воображают, что я приехал с исключительной целью смутить их покой своею критикою. Любезны все со мной до крайности, как городничий с Хлестаковым. В благодарность за это оставляю их по возможности в покое (хотя те лекции, которые я до сих пор слышал, довольно порядочны). Впрочем, они сами весьма низко ценят себя и свое дело и никак не могут поверить, чтобы постороннему человеку, дворянину и кандидату университета, могла прийти фантазия заниматься богословскими науками, и действительно, это первый пример; поэтому предполагают во мне какие-нибудь практические цели. А между тем, Академия во всяком случае, не представляет такой абсолютной пустыни, как университет. Студенты, при всей своей грубости, кажутся мне народом дельным; притом добродушно-веселы и большие мастера выпить — вообще люди здоровые...»

Биограф Соловьева С. М. Лукьянов собрал любопытные отзывы бывших студентов Академии о молодом философе.

Архиепископ Николай (Зноров) в своих «Воспоминаниях» пишет: «На вид Соловьев был весьма сухощавый, высокий, с длинными волосами, падавшими ему на плечи; сутуловатый, угрюмый, задумчивый, молчаливый. Помню, как он в первый раз пришел к нам в аудиторию на лекцию проф. Потапова по истории философии. В шубе, в теплых высоких сапогах, в бобровой шапке, с шарфом на шее, он, никому не кланяясь, прошел к окну и стал у окна. Побарабанил пальцами по стеклу, повернулся и ушел обратно».

* Лукьянов сообщает, что родные даже приглашали к нему известного врача по нервным болезням.

Другой отзыв принадлежит проф. М. Д. Муретову: «Небольшая голова, сколько помнится — круглая. Черные длинные волосы наподобие конского хвоста или лошадиной гривы. Лицо тоже небольшое, округлое, женственно-юношеское, бледное, с синеватым отливом, и большие, очень темные глаза с ярко очерченными черными бровями, но без жизни и выражения, какие-то стоячие, не моргающие, устремленные куда-то вдаль. Сухая, тонкая, длинная и бледная шея. Такая же тонкая и длинная спина. Длинные тонкие руки с бледно-мертвенными, вялыми и тоже длинными пальцами, большею частью засунутыми в карманы пальто или поправляющими волосы на голове. Наконец, длинные ноги в узких и потертых черных суконных брюках... Нечто длинное, тонкое, темное, в себе замкнутое и, пожалуй, загадочное...»

Этот мастерски написанный портрет, несомненно, стилизован, но «нечто темное... и, пожалуй, загадочное» в Соловьеве подмечено верно.

Новый слушатель мало посещал лекции; он работал, запершись у себя в монастырской гостинице. Для «понимания» христианства ему необходимо было изучить историю древних религий, восточных и западных отцов Церкви. Кроме профессора о. А. М. Иванцова-Платонова, с которым Соловьев был уже раньше знаком и который, вероятно, привлек его к занятиям в Академию, влиять на молодого философа мог еще проф. А. В. Горский, человек большой учености и подвижнической жизни. Проф. М. Д. Муретов отмечает, что идея о превознесении Богоматери превыше ангелов ввиду односторонности природы ангельской — идея, столь близкая Соловьеву, — принадлежит Горскому.

В заключение приведем крайне важное предположение о Павла Флоренского. В письме Лукьянову (1916 г.) он сообщает: «Вл. Соловьев был близок с Дм. Ф. Голубинским, сыном знаменитого протоиерея-философа Ф. А. Голубинского. Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею Софии, которая от него перешла к Бухареву. Дм. Ф. Голубинский, чтитель памяти и идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно из академии, по-видимому, вынес эту идею Соловьев, т. к. после академии он специально посвящает себя поискам литературы в этом направлении (путешествие за границу). Мне представляется, что Соловьев поступил в академию просто для занятий богословием и историей Церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил и академию и богословие вообще и занялся специально Софией. Это, конечно, моя догадка».

Догадка о П. Флоренского вполне подтверждается дальнейшим ходом изысканий Соловьева. Неверно только, что, «занявшись Софией», Соловьев бросил богословие.

3
 «КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»
 (1874)

Первая печатная работа Соловьева называется «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873)*. Несмотря на свой ученический характер, она важна для выяснения генезиса его религиозного мировоззрения. Автор утверждает, что древний мир не знал отвлеченных начал (науки, права), что древнее государство было безусловное, т. е. *религиозное*, и что понимание язычества, а с ним и всей истории человечества, вполне обуславливается пониманием языческой религии. Он отбрасывает теорию мифологии природы как чисто формальную и строит свою концепцию на «двух совершенно оригинальных и малоизвестных воззрениях на этот предмет, из коих одно принадлежит знаменитому германскому философу Шеллингу, а другое нашему Хомякову». Принцип Шеллинга, видящего в природе и человеческом сознании мифологический или теогонический процесс, представляется ему вполне верным.

Соловьев начинает свое исследование с религии Вед, пользуясь работами Макса Мюллера. Божество первобытной религии было, безусловно, единым: Варуна есть личный духовный бог, не небо, а владыка неба — Царь Небесный. Но он недоступен человеку, между тем как настоящая религия есть внутреннее единство человека с Богом. Поэтому для религиозного сознания проявление Бога в видимом мире становится необходимостью. Божество подпадает под власть природы или матери. Отсюда начало мифологического процесса, переход от небесного (астрального) к земному. Возникает дуализм, ибо начало, в котором проявляется божественный дух, независимо от него. Это есть сила *женственная*, всеобщая мать (*mater-materia*), начало многобожия. Она соответствует идее мировой материи (*to apeiron*) пифагорейцев и Платона. Греки называли ее Уранией — Афродитой Небесной. «Она есть Царица Небесная, царица ночного звездно-

* Первое полное собрание сочинений Соловьева в 8 томах (изд-во «Обществ. польза») вышло в 1901 г.; второе, дополненное — в 10 томах (изд-во «Просвещение» — в 1911 г.).

го неба, которое есть ее внешняя видимость, ее покров. На всех изображениях эта богиня представляется стоящею на луне и с темно-синим покровом, усеянным золотыми звездами».

Мифологический процесс состоит в постепенном взаимном определении двух начал, мужественного и женственного; возникает последовательный ряд конкретных форм, в которых духовный бог относительно материализуется, женское начало относительно одухотворяется, пока наконец в обожествленной органической жизни земли оба начала не сливаются совершенно.

В своей первой работе Соловьев не выходит из круга шеллингианских идей. Старая школа мифологов видела только различие и разнообразие мифологических образов; новейшие мифологи односторонне подчеркивали их основное единство. Соловьеву кажется, что его концепция представляет «высший синтез» обоих направлений. Он настаивает на единстве активного начала, полемизирует с Шеллингом, различавшим Бога реального и Бога идеального, и с Хомяковым, доказывавшим существование двух активных начал.

Характерно стремление молодого философа объяснить историю мира и человечества из единого религиозного начала; зерно всех дальнейших космогонических и историософских построений Соловьева лежит уже в его первой, студенческой работе. Более того, различие в мифологическом процессе взаимодействия двух начал — мужского и женственного — и их взаимопроникновения подводит Соловьева к христианской истине о воплощении Бога и обожении твари.

В образе матери-материи, Урании, Афродиты Небесной, «в темно-синем покрове, усеянном звездами», — Соловьев впервые пытается раскрыть свою интуицию о Вечной Женственности, выразить в мифологических символах свой личный мистический опыт. Пользуясь методом Шеллинга, он в древнем язычестве ищет реального обоснования «предустановленной в его душе» идеи Софии. В небесной синеве и в звездном сиянии приходит она к нему из древней Индии, Египта, Греции...

* * *

Магистерская диссертация Соловьева озаглавлена: «Кризис западной философии: (Против позитивистов)» (1874). «Введение» к ней начинается словами: «В основу этой книги легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего». Это равно относится как к умо-

зрительной философии, т. е. метафизике, так и к направлению эмпирическому.

Исходная точка зрения та же, что и в предыдущей работе: первоначально человечество живет общей духовной жизнью и его мировоззрение имеет религиозный характер; язык, мифология, художественное творчество — дело всего *рода*, а не личная деятельность отдельных людей. Но вот наступает время, когда личность отрывается от целого, достигает ясности индивидуального сознания. Эпоха религиозного единства сменяется эпохой личных мировоззрений, эпохой философии. Философия есть рассудочное познание, дело личного разума. «Она возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, из начала жизни становится только предметом мышления».

Соловьев полагает, что философия родилась из распада первоначального религиозного единства, что она является как бы плодом грехопадения, несправедливого самоутверждения «я». Рефлексия сама по себе есть отрыв от жизни, ложная отвлеченность, самочинность мысли.

Западная философия начинается раздвоением между личным мышлением и общенародной верою или авторитетом. Сначала разум подчиняется авторитету, потом он пытается примириться с ним и наконец начинает отрицать его. Схоластика средних веков все более и более проникается рационализмом (Скот Эригена²², Абельяр). Такой же дуализм лежит в начале новой философии между разумом и природой. «Когда прежний главный предмет разума — историческое христианство как авторитет — был отринут, то единственным предметом разума осталась непосредственная природа вещей, существующий мир». В схоластике разум победил авторитет, в новой философии разум поглотил, уподобил себе природу; у Декарта непосредственное бытие только подчиняется разуму, у Фихте, у Гегеля оно прямо отрицается как бессмысленное. Сущность процесса — борьба самочинного разума с внешним ему началом. Соловьев прослеживает этапы этой борьбы. У Декарта все содержание мира сводится к формальным математическим определениям протяженности, а все содержание человеческого духа — к формальной деятельности мышления. Эти две субстанции отличаются только атрибутами (протяжение и мышление). Спиноза вывел следствие: значит, субстанция одна: «порядок и связь идей та же, что и порядок и связь вещей». Он снял отвлеченную двойственность души и тела и тем признал их субстанциальное тождество. Но действительный синтез этих понятий принадлежит Лейбницу. Элементы всего суще-

ствующего суть монады, деятельные силы; основой объективно-го бытия признается субъективная деятельность монад (представления и стремления).

Локк своей критикой теории врожденных идей подготавливает развитие субъективного идеализма. Беркли объявляет все внешнее вещественное бытие только нашим представлением (*esse равно percipi*²³), но он еще останавливается на полдороге; мир есть наши представления, но эти представления производит в нас абсолютный дух. Юм рвет тонкую нить причинности, соединявшую у Беркли познающего субъекта с абсолютным началом, — и мир становится случайной последовательностью бессвязных представлений, безусловным неизвестным.

Желая спасти закон причинности, Кант предпринял исследование всех общих форм нашего познания; он разрушил догматическую метафизику, доказав, что познаваемый нами мир есть лишь мир явлений, что сущности вещей мы не знаем и знать не можем. Система трансцендентального идеализма, построенная Кантом, осталась незаконченной. Нельзя было удержать понятия «вещи в себе», совершенно непознаваемой и в то же время реально существующей вне нас.

Фихте развивает учение Канта о синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции и строит систему чистого субъективного идеализма. Я есмь я, это — первичный творческий акт; я полагает не-я, т. е. весь мир, который есть лишь «тень тени». Собственная действительность принадлежит только самосознанию субъекта.

Но это чистое «я» не есть, очевидно, индивидуальное самосознание, ибо оно уже находит мир данным, а не им впервые создаваемым. Поэтому Шеллинг видоизменил систему Фихте, заменив человеческое «я» Абсолютом. От этого воззрение на природу совершенно изменилось: для Фихте природа была только не-я, простым отрицанием, ограничением. Для Шеллинга природа столь же жива, как и «я», ибо и то и другое есть проявление единого Абсолюта. Природа получает положительную действительность: субъект полагает себя как нечто, сам себе становится предметом и созерцает себя. Процесс натурального развития завершается человеческим сознанием. Все существующее есть проявление саморазвивающегося абсолютного субъекта.

Гегель определяет этого абсолютного субъекта как чистое понятие, чистую деятельность мышления, состоящую в диалектическом развитии.

Система абсолютного рационализма Гегеля заканчивает собой развитие новой философии, является ее логически неизбежным

заклЮчением. Бытие есть понятие, чистый акт самомышления, и более ничего. Понятие без понимающего и понимаемого, одна форма — таков панлогизм Гегеля.

Односторонность гегелевской системы вызвала на сцену эмпиризм. Философский рационализм был отвергнут простым утверждением: понятие не есть все; к понятию как форме требуется иное как действительность.

Дальше Соловьев переходит к краткой характеристике материализма и показывает логическую связь материализма с позитивизмом. Школа О. Конта приходит к следующим положениям: самобытная действительность, или истинно-сущее, не есть ни объект рассудка, ни понятие само по себе, ни содержание внешнего опыта. И все же позитивисты допускают некоторую познаваемость истинно-сущего; они только утверждают, и вполне справедливо, что самобытная действительность не может быть дана во внешнем опыте. А следовательно, необходимо признать, что она познается *во внутреннем опыте*. Позитивисты возражают, что и во внутреннем опыте мы познаем только явления. Но сущее всегда дано нам в явлении, неотделимо от своего проявления, как содержание неотделимо от формы. Бытие в себе без явления просто немыслимо, в таком виде оно совсем не существует. «Таким образом, во внутреннем опыте мы имеем непосредственнейшее явление действительно-сущего, здесь все есть действительность».

Что же открывается нам во внутреннем опыте? Мы сознаем себя как действующих и познающих. Необходимо признать первоначалом волю, а не представление. Таков принцип философии Шопенгауэра.

Соловьев подробно излагает учение Шопенгауэра, ибо «цель его исследования заключается в генетическом объяснении современного кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэром, так что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философского сознания, прямо исходит из учения Шопенгауэра и на него опирается».

Этот переворот он видит в том, что Шопенгауэр утверждает волю как основное начало и соединяет этику с метафизикой. Но у Шопенгауэра воля без предмета и без цели, воля без представления не имеет еще действительного значения. Гартман в своей «философии бессознательного» снимает с учения своего предшественника его односторонность и делает волю реальной силой.

Метафизическое начало, по Гартману, есть воля, соединенная с представлением, представляющая воля. Она лежит за предела-

ми индивидуального сознания и в этом смысле есть «бессознательное». Это метафизическое духовное начало проявляется в сфере эмпирической (чувство самосохранения, инстинкт, половое влечение и материнская любовь, предчувствия, мистическое и эстетическое чувство).

Бессознательное есть всеобъемлющее единичное существо, которое *есть все сущее*, оно есть абсолютно неделимое. «Действия метафизического существа — мир явлений — представляют ряд восходящего развития от неорганической материи до высших организмов и человека», Гартман ставит вопрос о цели мирового процесса, но его космогония и эсхатология настолько нелепы, что не заслуживают особого разбора.

Алогизмы Гартмана характерны для всей западной философии: в них в наиболее ярком свете проявляется ее первородный грех. «В историческом развитии сознания момент рассудочного мышления и его необходимого исхода — чистой рефлексии представляется западной философией». Сущность же рассудочного мышления заключается в разложении конкретного воззрения на его элементы; эти элементы, взятые в своей отдельности, представляются по себе сущими, т. е. гипостазируются, им приписывается действительное бытие, которого они в своей особенности не имеют. Так, например, шопенгауэровская воля есть совершенно пустая отвлеченность: во внутреннем опыте мы знаем только определенную волю. Воля, как всеединая сущность, не может определяться ничем внешним, т. е. не может страдать.

«Бессознательное» Гартмана есть потенция, т. е. чистое, безусловное небытие, и это-то чистое отрицание он гипостазирует как абсолютное первоначало».

Итак, западная философия возникла из раздвоения между лицом и обществом, теорией и практикой, она не могла действовать непосредственно на массы, жившие в религиозном мирозерцании. Вопросы практические, общественные, нравственные были ей чужды; между тем существующее не только познается *мыслью*, но и производится волею. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? — существует вопрос практический: что должно быть? Западная философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности.

«А между тем именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни». Старое религиозное мировоззрение распатано, в массах оно превратилось в бытовое суеверие. Определяющие начала для жизни приходится искать в философии. Из учения Ге-

геля Фейербах вывел, что высшее значение принадлежит познающему субъекту. Он заявил, что «отныне Богом для человека должен быть уже не Бог, а человек». Но самое утверждение человека есть утверждение не только его бытия, но и его стремления к счастью, которому мешают общественные формы. Отсюда — социализм. «Человек хочет счастья» конкретно переводится «я хочу счастья» — и социализм приводит к эгоистическому индивидуализму. В *теории* философский рационализм отверг всякую объективную реальность, в *практике* он отвергает теперь всякую объективную нравственность. Человек есть бог, но это утверждение не устраняет необходимости физического страдания и смерти. Единственным средством сохранить свое самоутверждение является самоубийство. У Гартмана единичное самоубийство заменяется всеобщим.

Таковы разрушительные результаты, к которым пришло развитие западной философии.

В последней главе Соловьев подводит итоги своей критики рационализма и эмпиризма и определяет положительные начала философии Гартмана.

Западная философия раскололась на два направления: одно утверждало, что *все* познание исходит из разума (рационализм), другое — что *все* познание дается в опыте (эмпиризм). Чтобы ограниченность этих двух течений стала очевидной, они должны были быть исчерпаны в их исключительности. В этом положительный смысл развития западной мысли. Теперь мы понимаем, что «познание эмпирическое и познание логическое или априорное не составляют двух радикально отдельных и самобытных областей знания: они необходимы друг для друга, так как познание эмпирическое возможно только при логических условиях, а познание логическое действует только при эмпирическом содержании». Оба направления отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего и переносят всю истину на самый *акт познания*. Оба они ложны в своей обособленности.

Наше время стоит перед задачей: отыскать синтез этих двух начал. Попытка эта произведена Гартманом; его девиз: «Умозрительные результаты по индуктивной естественно-научной методе». Он возвращает права метафизике: метафизическая сущность определяется им как всеединый дух. В плане этическом признается, «что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства

духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного». Последний вывод есть вполне произвольное исправление Соловьевым Гартмана. Немецкий философ ни о каком «восстановлении» и «царстве духов» не говорит. Он проповедует совершенное уничтожение всего сущего. Но Соловьев видит здесь «противоречие» и «очевидную нелепость» и бесцеремонно их устраняет. «Последний конец всего, — учит он Гартмана, — не Нирвана, а, напротив, *apokatastasis ton panton* — царство духов как полное проявление всеединого». И эту свою мысль, свою вполне личную веру он выставляет как этический вывод «всего западного философского развития». Только при таком толковании Гартмана удастся Соловьеву соединить буддийскую метафизику, лежащую в основе «Философии бессознательного», с христианской философией Востока. Торжественно звучат заключительные слова: «И тут оказывается, что эти последние, необходимые результаты *западного* философского развития утверждают, в форме *рационального познания*, те самые истины, которые, в форме *веры и духовного созерцания*, утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего *единства умственного мира*».

Исследование Соловьева распадается на две неравноценные части. Первая, критическая, заканчивается утверждением, что развитие западной философии зашло в тупик абстрактного формализма. Вторая, положительная, строится на шатком фундаменте философии Гартмана, которой приписывается преувеличенное значение «переворота» в философской мысли. Соловьев старается доказать, что система Гартмана — завершение всего пути западной мысли, и заставляет немецкого философа проповедовать «восстановление всяческих».

В результате — великолепный внешне, но внутренне бессодержательный синтез Запада и Востока, логической формы и полноты содержания, «универсальный синтез» науки, философии и религии. Соловьев так пламенно его жаждет и так страстно в него верит, что мечта кажется ему действительностью. Западной философии он приписывает свое личное стремление; ему кажется,

что Шопенгауэр и Гартман *уже стали* на истинный путь. Он все время говорит о своей идее, о своей жизненной задаче, хотя и прикрывается немецкими авторитетами. Через несколько лет он разочаровывается в неверном попутчике Гартмане. Увлечение «Философией бессознательного» проходит навсегда и бесследно.

* * *

«Кризис западной философии» написан под сильным влиянием славянофильских идей. Соловьев развивает и перерабатывает основные воззрения Ивана Киреевского. В «Обзрении современного состояния литературы» (1845) И. Киреевский утверждает, что начало европейской образованности, развившееся во всей истории Запада, в настоящее время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения. Отличительный характер западного просвещения заключается в стремлении к *личной и самобытной разумности*: поэтому современная философия в последнем, окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство. Это начало хранится на Востоке. Западной образованности — формальному развитию разума и внешних познаний — противостоит восточная образованность: внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины. «Любовь к образованности европейской, равно как и любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к *живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению*».

Те же мысли развиваются в другой статье: «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852). И. Киреевский доказывает, что на Западе разум сам дошел до сознания своей ограниченности и отрицательности. Европейская образованность — рационалистическая — изжила себя. Рассудочность западной мысли сказалась уже в писаниях Тертуллиана, св. Киприана²⁴, и особенно бл. Августина. Схоластика была не что иное, как стремление к наукообразному богословию. Рационализмом проникнуты системы Декарта, Спинозы и Лейбница. «Западная философия не может дальше идти по своему отвлеченно-рациональному пути, ибо создала односторонность отвлеченной рациональности». Новую дорогу проложить себе она тоже не в состоянии, ибо «вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности».

Раздвоению сил разума на Западе противопоставляется «живая совокупность» их в православной России. «Раздвоение и цель-

ность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности».

В третьей статье, «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856), И. Киреевский намечает возможность синтеза Запада и Востока. «То понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская, не противоречило бы безусловно тем понятиям о разуме, какие мы замечаем в умозрительных творениях Святых Отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность».

И заключение: «Я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума».

Соловьев целиком усваивает мировоззрение Киреевского. Его диссертация носит ученический характер: основной тезис — синтез философии и религии, взгляд на западную философию как на развитие рационализма, идеи о цельности жизни, о метафизическом познании, о необходимости сочетать западную мысль с восточным умозрением, — все это уже было высказано Киреевским. Он же внушил Соловьеву план исследования: критику схоластики, Декарта, Спинозы, Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Заключение работы довольно точно повторяет выводы третьей статьи И. Киреевского. Лично Соловьеву принадлежит неудачная замена Шеллинга Гартманом: Киреевский видит завершение развития западной философии в положительной системе Шеллинга, Соловьев ищет его в учении Гартмана; первый набросал краткую программу критики рационализма, второй с большим диалектическим блеском ее выполнил. Своей работе он постарался придать более научный, академический вид, подобающий магистерской диссертации: исключил все русские мессианские мотивы и западной мысли противопоставил не русское православие, а туманные «умозрения Востока».

* * *

Л. Лопатин пишет: «Между русскими мыслителями наиболее видная роль в духовном развитии Соловьева, несомненно, принадлежит славянофилам... Из бесед с ними, а также из чтения философских и богословских произведений основателей славя-

нофильства Хомякова и Киреевского Соловьев в молодые годы почерпнул очень много. При своем вступлении на литературное поприще он еще всецело находился в славянофильском лагере. В некоторых отношениях он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им».

Это свидетельство не совсем точно. В молодости Соловьев был, несомненно, хорошо знаком с учением славянофилов. В «Мифологическом процессе в древнем язычестве» он с уважением ссылается на «Записки о всемирной истории» Хомякова, хотя и отвергает его основное положение о дуализме религиозных начал. В «Кризисе западной философии» он в сноске отмечает, что «верную, хоть слишком общую критику философского рационализма можно найти в некоторых статьях Хомякова и И. Киреевского». У того же Киреевского он заимствует главную идею своей работы. И все же Соловьев не «всецело находился в славянофильском лагере». Он разделял гносеологические и историко-философские взгляды Киреевского, но оставался чужд его церковных интересов, славяно-русского духа и национального мессианства. В своей диссертации он не вышел из рамок философской проблематики, не противопоставил «истину православия» «лжи католичества». В известном смысле в своей концепции развития человечества он был более западником, чем славянофилом.

Лопатин ошибается, говоря о «личных беседах» Соловьева со славянофилами. В статье «Из воспоминаний. Аксаков» Соловьев говорит, что до защиты диссертации он не был еще лично знаком с «последними представителями коренного славянофильства». Только через несколько месяцев после диспута Соловьев встречается с Ю. Ф. Самариним и с Ив. Аксаковым. «Беседы со славянофилами» относятся к более позднему времени (после заграничной командировки).

* * *

Направление исследований Соловьева определилось влиянием славянофильской философии. Он увидел развитие западной мысли сквозь славянофильские очки и вслед за Киреевским и Хомяковым изобразил его как процесс нарастающего рационализма. Мыслители Запада были поставлены им в одну шеренгу как отцы и предтечи Гегеля. Гегелевская философия замыкает ряд, являя собой конечный распад основ познания, апофеоз голого понятия. При такой однопланности построения автор не заметил витализма Лейбница, пантеизма Спинозы, волюнтариз-

ма Фихте, интуитивизма Шеллинга, иррационализма Шопенгауэра, т. е. именно всего того, что было характерного в каждой системе. Он прошел мимо великой немецкой мистики и мимо «Философии откровения» Шеллинга. А между тем о кризисе философии первым заговорил Шеллинг: еще в сороковых годах он пустил в ход выражение: «Krisis der Vernunftwissenschaft»²⁵, заявил, что теоретическая философия окончила свое развитие. В «Философии откровения» он требовал целостности жизни и жаловался на то, что религия стала «etwas neben anderem». Наконец, тот же Шеллинг обратился к изучению восточных отцов Церкви и верил, что его последняя система осуществит вожделенный синтез мысли Запада с умозрениями Востока. Соловьев, восприняв через славянофилов шеллингианские идеи, самого Шеллинга внес в список рационалистов. Под влиянием Хомякова, особенно ненавидевшего Гегеля, он несправедливо осудил гегельянство как самоубийство разума. Между тем самая архитектоника его работы обусловлена трихотомической схемой Гегеля. Соловьев исходит из *тезиса*: религиозное единство сознания; противопоставляет ему *антитезис*: распад единства и обособление элементов и заканчивает *синтезом* познания религиозного, философского и научного.

От славянофилов Соловьев наследует шеллингианскую идею целостности жизни и гегелевский диалектический метод*.

* * *

Защита магистерской диссертации «Кризис западной философии» состоялась 24 ноября 1874 г. в Петербургском университете. Оппонентами выступили профессора Срезневский²⁶, Владиславлев, Де Роберти, Лесевич, Карийский и студент Вольфсон.

П. Морозов так описывает диспут: «Секретарь факультета В. Бауер скороговоркой прочел curriculum vitae²⁷, которого, кажется, никто не слышал, и уступил свое место на кафедре диспутанту. Перед нами появился высокий стройный юноша с лицом иконописного типа, в рамке длинных черных волос, разделенных пробором посередине головы, со слабыми признаками начинавшейся на лице растительности и с каким-то особенным, как нам показалось, странным взглядом глубоких глаз, устремленных куда-то поверх публики...»

* См.: *Cyzevskyj D. Hegel in Russland (Hegel bei den Slaven)*. Reichenberg, 1934.

Во вступительной речи Соловьев говорил о том, что человек — существо из двух миров и что «чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного». Он ссылался на манию самоубийств, достигшую огромных размеров в нашу эпоху, и утверждал, что в наше время «с исчезновением глубоких убеждений опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний». В заключение он признавал синтез философии и религии «необходимой, настоящей задачей философской мысли».

«На все возражения, — сообщает П. Морозов*, — Соловьев отвечал очень коротко, сдержанно и, кажется, застенчиво, по-прежнему продолжая смотреть не на оппонентов и публику, а куда-то поверх их вдаль и как будто вычитывая свои ответы с противоположной стены».

Диспут Соловьева вызвал оживленную полемику в печати. Суворин восторженно приветствовал молодого ученого в «С.-Петербургских ведомостях», Н. Н. Страхов написал сочувственную статью в «Гражданине». Зато позитивисты напали на него с ожесточением. Н. К. Михайловский писал в «Биржевых ведомостях», что Соловьев хочет уничтожить науку, вырывая из-под нее бесспорную истину о неуничтожимости материи. Его статья заканчивалась патетически: «Русь! Русь! куда ты мчишься?» — спрашивал Гоголь много лет тому назад. Как вы думаете, милостивые государи, куда она на самом деле мчится?»

Еще более резко написана статья Лесевича «Как иногда пишутся диссертации» («Отечественные записки», 1875). Работа Соловьева может быть названа картиною суздальского письма: «мазнул суздальский художник краскою позитивизма, потом мазнул краскою философии бессознательного, и картина готова».

Соловьев отвечал Лесевичу не менее резко (статья «Странное недоразумение» в «Русском вестнике», 1875). Оппонент ничего не понял. «А в таком случае, — пишет Соловьев, — мне остается только дать ему один добрый совет — исполнить *высказанное им на моем диспуте намерение* и убеждать как можно дальше не только от моей, но и от всякой философии».

Единственный серьезный критический отзыв на книгу Соловьева принадлежит К. Д. Кавелину. В брошюре «Априорная философия или положительная наука? (По поводу диссертации г. В. Соловьева)» (1875) Кавелин подвергает философскому разбору два главных пункта учения Соловьева: вопрос о действитель-

* Материалы, относящиеся к магистерскому диспуту Соловьева, собраны в книге Лукьянова.

ности внешнего мира и о возможности метафизического познания.

В ответе Кавелину («Русский вестник», 1875) молодой магистр уточняет свою гносеологическую точку зрения: внешний мир есть лишь мое представление, но из этого не следует, что он сам по себе не имеет действительности. Метафизическое познание дано в нашем внутреннем опыте; в нем мы знаем «некоторое действительное психическое существо, наше собственное, и существо вообще».

Кавелин не удовлетворился этими туманными объяснениями и возражал Соловьеву в статье: «Возможно ли метафизическое знание?» («Неделя», 1875). Под влиянием этой полемики Соловьев обращается к гносеологической проблеме и в 1877 г. пишет несколько глав своей теории познания — «Философские начала цельного знания». Его работа остается незаконченной.

На защиту молодого ученого выступил, наконец, престарелый историк М. П. Погодин; он с возмущением писал о злобных нападках позитивистов: «Осудить, не говоря ни одного доброго слова, но снабдить свой приговор еще ядовитыми инсинуациями о воспитании, о нравственном характере, — это больше чем нехорошо, это стыдно... А главная вина молодого человека состоит в том, что он объявил себя противником позитивизма. Петербургские газеты — позитивные философки, покровительницы позитивной философии! *Risum teneatis, amici!*..²⁸ Где же свобода мнений, которую они проповедают?»

Любопытно письмо Страхова Льву Толстому (1 января 1875 г.): «Ваше мнение о Соловьеве я разделяю; хотя он явно и отрицается от Гегеля, но втайне ему следует. Вся критика Шопенгауэра основана на этом. Но дело, кажется, еще хуже. Обрадовавшись, что он нашел *метафизическую сущность*, Соловьев уже готов видеть ее повсюду, лицом к лицу, и расположен к вере в спиритизм. Притом он страшно болезнен, как будто истощен, за него можно опасаться — не добром кончит».

Хотя Страхов, вместе с Л. Толстым, считал молодого философа скрытым гегельянцем, однако он чувствовал, что главное для него — «встреча лицом к лицу с метафизической сущностью». За внешностью блестящего диалектика и искусного полемиста он увидел мистика и спирита, который «добром не кончит».

Болезненность Соловьева была замечена не одним Страховым. Бывший директор Пятой московской гимназии Малиновский поздравлял отца философа с «беспримерно блистательным торжеством сына» и прибавлял: «Пошли ему, Господь, чтобы он так же победоносно справился с недугами и восторжествовал над

наклонностью к хворанью, как он уничтожил и победил хитро-сплетения разъяренных доморощенных позитивистов, материалистов, нигилистов и т. п.».

После защиты диссертации Соловьев стал в Москве знаменитостью. «Светские дамы наразрыв приглашали его на чашку чаю», — вспоминает кн. Д. Цертелев. Рассказывали, что Замысловский²⁹, уходя с диспута, сказал: «Он стоит точно пророк», что академик К. Н. Бестужев-Рюмин заявил: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». Ходили слухи, что юный философ очень оригинальный и даже странный человек: в личной жизни отличается совершенно монашеским характером; у себя дома в полном одиночестве занимается спиритизмом: недавно ему являлся дух его учителя Юркевича и беседовал с ним.

* * *

В студенческие годы Соловьев писал шутливые стихи в стиле Кузьмы Пруткова. В августе 1873 г. он начинает письмо Е. В. Романовой следующим экспромтом:

За днями дни обычной чередой
Идут — а я письма не получаю,
Другим же пишешь ты... Что сделалось с тобой?
Я этого совсем, мой друг, не понимаю.

И прибавляет: «Видишь, до чего любовь может доводить даже философские натуры: еще немного — и я буду писать настоящие стихи, буду списывать их в тетрадь и буду угощать ими своих близких».

«Настоящие стихи» он начал писать в 1874 г. Его первым опытом был перевод из Платона:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая...

За ним последовало стихотворение «Прометею». Его можно выбрать эпиграфом ко всему творчеству Соловьева. Ложь и зло только «призраки ребяческого мнения», «туманное видение», «тяжелый сон», наступит последний час творения — и эти призраки рассеются.

Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,
И утро вечное восходит жизни новой,
Во всех и все в одном.

Шопенгауэрова Майя скоро исчезнет, но под ней откроется не Нирвана, а преображенный в Боге мир, где «всяческая и во всех

Христос». Первые стихи Соловьева посвящены «предустановленной в душе его» идее *положительного всеединства*. Этой мистической интуиции он оставался верным всю свою жизнь.

Избранный доцентом Московского университета и одновременно приглашенный Герье преподавать на Высших женских курсах, Соловьев готовится к лекциям, пишет философские статьи, знакомится с московскими писателями и учеными, посещает светские салоны. Начало 1875 г. — период творческого напряжения, жизненных удач и успехов. Им заинтересовываются Катков, Леонтьев, Кавелин. Соллогуб представляет его Самарину и Аксаковым. В статье «Из воспоминаний. Аксаков» Соловьев описывает, как произошла эта встреча: «Вспоминается мне большой просторный дом, барский оазис среди купеческого Замоскворечья, против Николы, что в Толмачах, близ Ордынки... “Сегодня у нас вечер с *большими*, — говорит Соллогуб, — дядя Юша (Ю. Ф. Самарин) и Анна Федоровна Аксакова хотят тебя смотреть; они теперь внизу у бабушки и будут подниматься не вместе, чтобы не запугать сразу”... Вижу, выходит мать моего приятеля графиня Мария Федоровна Соллогуб (рожденная Самарина), а с нею дама лет 45, невысокого роста, полная и плотная, с очень некрасивым, но оригинальным лицом... Желание Анны Федоровны Аксаковой * и других лиц “смотреть” меня объясняется некоторым шумом, донесшимся в Москву из Петербурга, где я несколько месяцев перед тем начал свое поприще магистерским диспутом в университете... Я сразу оценил Анну Федоровну и пожелал продолжать знакомство. В ближайшее воскресенье я отправился на Спиридоновку — кажется, там жили тогда Аксаковы, и застал дома обоих хозяев. Скоро потом я поехал за границу, потом оставил Московский университет и переселился в Петербург. Но, часто и подолгу бывая в Москве, посещал и Аксаковых, у которых собирались по пятницам разные люди, более или менее примыкавшие к Славянскому Комитету³⁰, где председательствовал тогда Иван Сергеевич».

Впоследствии Соловьев близко сошелся с Анной Федоровной. Она была глубоко мистической натурой. «Сверхъестественный мир, — пишет он, — был для нее реальностью, она наполовину жила в мире вещей снов, пророческих видений и откровений. В моих воспоминаниях Анна Федоровна неизбежно вызывает память о фактах мистических. Пока сообщу только два, имеющих особое значение...» На этом рукопись обрывается.

* А. Ф. Аксакова — дочь поэта Ф. И. Тютчева и жена Ив. С. Аксакова.

14 января 1875 г. Соловьев начал свой курс по истории греческой философии на Высших женских курсах в Москве. «Предметом своего курса, — пишет Герье, — он избрал философию Платона — один час в неделю. Чтобы не стеснять его, я был только один раз на его лекции и не помню, о чем именно он тогда читал. Но я хорошо помню чарующее впечатление, которое он производил своей элегантною фигурой, красивым лицом, устремленными вдаль несколько прищуренными темными глазами, бледностью лица и немного дрожащим голосом... Он был настоящий провозвестник Платона» *.

До нас дошла краткая запись первой лекции Соловьева на Курсах, принадлежащая одной из слушательниц, Е. М. Поливановой.

«Я определяю человека, — говорил Соловьев, — как животное смеющееся... Человек рассматривает факт, а если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики... Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности — она есть насмешка над действительностью... Животные принимают мир таким, каков он есть, для человека же, напротив, всякое явление есть только маска, за которой он ищет невидимую богиню... А я скажу: лучше быть больным человеком, чем здоровой скотиной».

Платонизм молодого Соловьева окрашен в цвета романтизма. Раздвоение между миром идеальным и миром реальным он еще не воспринимает трагически. Зло — только маска, гримаса, скорее смешная, чем страшная; мудрец не боится призраков, как бы злоеци они ни были, ибо он знает, что это — игра теней. И на игру он отвечает смехом. Соловьев помнит романтическую теорию о «божественной игре», о философской иронии; он ближе к Фр. Шлегелю, Тику и Новалису, чем к Платону. Молодой философ ищет «неведомую богиню», образ которой уже приоткрывался ему в детских и юношеских видениях, и верит, что найдет ее. Он полон платоновского эроса и земной страстности. Поливанова отмечает странное сочетание в его лице чувственности с одухотворенностью.

«Не особенно красив у него рот, главным образом из-за слишком яркой окраски губ на матово-бледном лице; но самое это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как бы не от мира сего; мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников».

* См. «Материалы», собранные Лукьяновым.

Через две недели после начала чтения на курсах, 27 января 1875 г., Соловьев прочел вступительную лекцию в Московском университете на тему: «Метафизика и положительная наука». Тезисы ее следующие: человеческая мысль всегда стремится к свободе, современный же позитивизм пытается замкнуть ее в тесный круг относительных явлений и отнять от нее всю область познания метафизического. Между тем в основе всех положительных наук лежит та или другая метафизика. Разве эфир и атомы физики не метафизические начала, причем лишены всякой достоверности? Разве наука о человеке может существовать без высших начал? Мы живем накануне появления новой метафизики, мы уже слышим удары, возвещающие о подземной работе.

«Сравнивая необходимые логические результаты новейшей германской метафизики с результатами философии индийской и греческой, мы увидим, что ум человеческий постоянно вырабатывал и развивал одно и то же истинное воззрение».

По сравнению с основными положениями диссертации вступительная лекция заключает в себе нечто новое. В «Кризисе западной философии» Соловьев утверждал, что истины, до которых дошла западная мысль, совпадают с истинами «учений Востока, отчасти древнего, а в особенности христианского». Это можно было понять в славянофильском духе: необходим синтез западного рационализма с восточным православием. Во вступительной лекции программа значительно расширяется: автор ставит себе целью доказать, что германская метафизика выработала то же «истинное воззрение», что и индийская религия и греческое искусство. Православие и славянофильство остаются в стороне: молодой философ собирается ехать в Лондон, чтобы там, в Британском музее, погрузиться в изучение древних религий. В прошении о командировке он пишет, что намерен изучать «памятники индийской, гностической и средневековой философии».

В той же лекции он говорит, что «видимая действительность не есть *что-нибудь серьезное*, не сама подлинная природа, а только маска ее, только покров Изиды». В то время он верил, что «откровение истины» близко, что покров Изиды скоро упадет и он увидит лицом к лицу свою богиню.

Курс Соловьева по немецкой метафизике продолжался всего несколько недель. Доцент готовился к заграничной поездке, был охвачен глубоким душевным волнением и мистическим вдохновением. Чтение теософической литературы, Сведенборга, Сен-Мартена и Парацельса, занятия спиритизмом, чувство близости «последнего дня творения», нового откровения Вечной Женствен-

ности и вера в свое таинственное призвание — все заставляло его жить в таком духовном напряжении, которое могло кончиться нервным заболеванием.

О неуравновешенном состоянии Соловьева перед отъездом за границу свидетельствуют многие факты. В кружке Н. И. Кареева он выступил с вдохновенной проповедью о торжестве христианства и закончил ее «чтением Символа веры с чрезвычайным подъемом». А через несколько дней тому же Карееву он говорил, что человек обладает сидерическим телом, которое атрофируется, если он долгое время не причащается. Еще более тревожный факт «по слуху» передает Лукьянов. Соловьев будто явился раз к своей слушательнице по курсам Герье В. Н. Чернышевой, был «в порядочно возбужденном состоянии и говорил что-то беспорядочное о белых слонах». Достоверность рассказа довольно сомнительна; и все же подобные слухи показательны: с Соловьевым действительно в это время творилось что-то неладное. Недаром Страхов пророчил, что молодой доцент «добром не кончит».

Наконец это душевное напряжение разрешилось любовным увлечением. Соловьев влюбился в свою ученицу Е. М. Поливанову; сначала они встречались тайно на Пречистенском бульваре; потом он стал бывать у них в доме, а весной 1875 г. прожил несколько дней в их имении Дубровицах.

«Когда он говорил о своем будущем, — вспоминает Поливанова, — его серо-синие глаза как-то темнели и сияли, смотрели не перед собой, а куда-то вдаль, вперед, и казалось, что он уже видит перед собой картины этого чудного грядущего. В такие минуты я также уносила мыслью вперед, а на него смотрела с благоговейным восхищением, думая про себя: “Да, он пророк, провозвестник лучшего будущего, вождь более совершенного человечества”».

В Троицын день Поливанова с Соловьевым взобрались на крышу деревенской церкви, чтобы полюбоваться открывавшимся оттуда видом. И вдруг неожиданно Соловьев признался ей в любви. Она растерялась и «с испуга» отвечала «да». Через несколько дней, обливаясь слезами, она объявила ему, что его не любит. Соловьев ласково ее утешал. Вскоре после этого он уехал за границу.

После этого взрыва любви его душа была подготовлена к новой встрече с Подругой Вечной. Как всегда в его жизни, любовь земная готовила путь Любви Небесной. И предчувствия не обманули: Прекрасная Дама ждала его в Египетской пустыне.

ПУТЕШЕСТВИЕ В ЛОНДОН И ЕГИПЕТ
(1875—1876)

Соловьев уезжает из Москвы в июне 1875 г. Из Варшавы он пишет кн. Д. Цертелеву, что чувствует себя превосходно и обдумывает план своего сочинения: выходит стройно, «вроде кантогегелевской трихотомии». Читает по-польски Мицкевича, пишет стихи, переводит из Гейне:

Коль обманулся ты в любви —
Скорей опять влюбись,
А лучше посох свой возьми
И странствовать пустьись.

Так работой, странствиями, стихами старается он освободиться от своей мимолетной неудачной любви к Поливановой. Не останавливаясь в Берлине и отказавшись от намерения познакомиться с философом Гартманом, Соловьев в двое суток доезжает до Лондона. Попадает в маленький дешевый отель и на следующий же день переселяется в меблированные комнаты миссис Сиггера, против Британского музея. Лондон ему нравится, и он рассчитывает прожить в нем целый год. Упражняется в английском языке с уличными мальчишками и чистильщиками сапог; жалуется на то, что ему приходится «повсюду таскать на своей голове огромной величины цилиндр». Днем он работает в Британском музее, а вечером иногда встречается с доцентом И. И. Янжулом, с молодыми учеными М. М. Ковалевским и Капустиным³¹, но «большую часть времени проводит один». Родным он сообщает, что «обедает в разных тавернах — английских, французских, немецких и итальянских, пьет портер и пиво». Но это пышное перечисление, вероятно, импровизируется для того, чтобы успокоить их насчет своего здоровья. Жена И. Янжула пишет иное: Соловьев мяса не ел, к английской еде привыкнуть не мог, постоянно забывал обедать, жил впроголодь и «поражал своим мрачным аскетическим видом». Ей приходилось по вечерам подкармливать его рыбным желе.

Соловьев знакомится с лондонскими спиритами и быстро разочаровывается. «Шарлатаны, с одной стороны, — пишет он Цертелеву, — слепые верующие — с другой, и маленькое зерно действительной магии, распознать которое в такой среде нет почти никакой возможности. Был я на сеансе у знаменитого Вильямса и нашел, что это фокусник более наглый, чем искусный. Тьму египетскую он произвел, но других чудес не показал. Когда ле-

тавший во мраке колокольчик сел на мою голову, я схватил вместе с ним мускулистую руку, владелец которой духом себя не объявил... Являвшийся Джон Книг так же похож на духа, как я на слона. Вчера был я на сборище здешнего спиритуалистического общества и познакомился, между прочим, с известным Круксом и его медиумом, бывшей мисс Крукс... Через неделю в спиритическом обществе будет test — сеанс при свете, но с тем же В., который, по-видимому, был несколько сконфужен моими открытиями в прошлый раз». Перечислив всех знаменитых лондонских медиумов и спиритов: Вильямса, Уолласа, Юма, Кэт Фокс³², Крукса³³ и других, — Соловьев приходит к печальному заключению: «Спиритизм тамошний (а следовательно, и спиритизм вообще, так как в Лондоне есть его центр) есть нечто весьма жалкое».

Увлечение спиритизмом постепенно проходит; он выздоравливает от своей «детской болезни». Но интерес к оккультным наукам, к «тайному знанию» не исчезает вместе со столоверчением. Соловьев погружается в теософические науки, изучает в Британском музее Каббалу и гностиков. От лондонского периода сохранились его рукописи автоматического письма. Но главное его внимание направлено на задуманный им «важный труд».

«Я теперь занят очень большим и, если не обманываюсь, важным трудом, который требует напряжения всех моих сил и не позволяет отвлекаться ни для чего другого» (письмо к о. Петру Преображенскому). Замкнутый в себе, нелюдимый, истощенный и нервный, Соловьев производил на своих русских приятелей в Лондоне впечатление человека несколько ненормального. Янжул вспоминает, как Соловьев сидел неподалеку от него в Британском музее над книгой о Каббале. «Сосредоточенный, печальный взгляд, какая-то внутренняя борьба отражалась у него на лице почти постоянно». Жена Янжула писала своим родителям: «Станный человек этот Соловьев. Он очень слабый, болезненный, с умом, необыкновенно рано развившимся, пожираемый скептицизмом и ищущий спасения в мистических верованиях в духов. Во мне он возбуждает симпатию и сожаление; предполагают, что он должен сойти с ума...»

Перед отъездом из Лондона Янжула и Ковалевского Соловьев угощает их ужином с шампанским в «бодеге» на Оксфорд-стрит. Разговор зашел о Белинском, и Соловьев объявил, что он уже сделал больше, чем Белинский. Тогда Янжул посоветовал «пождать, когда другие признают вас равным». «Владимир Сергеевич разразился рыданиями, слезы потекли у него обильно из глаз».

Соловьев вел себя странно... То начинал с цинизмом говорить о женщинах и рассказывать неприличные анекдоты, то впадал в мрачность, то раздражался неистовым смехом и повторял: «Чем хуже, тем лучше!» Янжулу он сообщал, что действует по внушению какой-то нормандки XVI или XVII века; Ковалевского полшутя-полусерьезно уверял, что по ночам его смущает злой дух Питер, пророча ему скорую гибель.

В Лондоне написано им четырехстишие: «Хоть мы навек незримыми цепями», вторая строфа которого говорит о божественном единстве мира:

Все, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

В сентябре соотечественники Соловьева разъехались; он остался «совсем почти один в Лондоне»; изредка только встречался с дьячком русской церкви Орловым. «Heimweh³⁴ чувствую довольно сильно, — пишет он родителям, — и постараюсь к июлю вернуться в Россию».

И вдруг 14 октября он посылает матери коротенькую записку, искусственно-непринужденную: «Дорогая мама! Шубу присылать было бы совершенно бесполезно, так как здесь в домах холоднее, чем на воздухе. Зима еще не начиналась, но я уж успел основательно простудиться. К счастью, мои занятия требуют отправиться на несколько месяцев в Египет, куда я уезжаю послезавтра. Поеду через Италию и Грецию. С дороги напишу Вам».

Это невероятное решение объявляется в самом естественном тоне. Объявляется без всякой подготовки и с таким расчетом, чтобы родители не могли ни отговорить, ни задержать. Предполагалось, что для занятий он пробудет год в Лондоне; теперь занятия требуют немедленной поездки в Египет.

Чем же была вызвана эта внезапная перемена? М. М. Ковалевский сообщает уже вернувшемуся в Москву Янжулу «самую удивительную новость»: Соловьев едет в Египет; духи сообщили ему о существовании там тайного каббалистического общества и обещали ввести в него.

Быть может, Соловьев и рассказал что-нибудь в этом роде Ковалевскому, но не духи влекли его в Египет и не каббалистическое общество: он слышал другой, более властный и таинственный голос.

Молодой философ поехал в Лондон не только для научной работы: он искал ключа к тайной мудрости, чуда, преображающе-

го мир; ему было мало теоретического познания, он хотел дела. Разочаровавшись в спиритизме, он принялся за чтение «социалистов и других фантазеров по экономической области, но всегда старался придавать всем их построениям религиозную подкладку». Янжул * вспоминает, что в Лондоне они с Соловьевым читали книгу Нойеса о «библейском коммунизме» и Нордтгофа об американских коммунах. Соловьев признавал будущее только за религиозными общинами вроде «шекеров». «Онеида» его сильно интересовала, но «Новую Гармонию» он решительно отвергал.

Этих свидетельств достаточно. Соловьев никогда не был кабинетным ученым и отрешенным от мира мистиком. Он чувствовал себя религиозно-социальным реформатором, жил сознанием приближающегося конца и хотел действовать немедленно, чтобы его ускорить.

Изучая в Британском музее литературу о Софии Премудрости Божией, он ждал Ее откровения. Ее светлого пришествия. И когда раздался голос, он бросил все и без раздумий и колебаний помчался в Египет.

Об этой встрече рассказывается в поэме «Три свидания».

...Забуду ль вас, блаженные полгода?
 Не призраки минутной красоты,
 Не быт людей, не страсти, не природа —
 Всей, всей душой одна владела ты.

.
 Все ж больше я один в читальном зале,
 И верьте иль не верьте — видит Бог,
 Что тайные мне силы выбирали
 Все, что о ней читать я только мог.

Когда же прихоти греховные внушали
 Мне книгу взять «из оперы другой», —
 Такие тут истории бывали,
 Что я в смущеньи уходил домой.

И вот однажды — к осени то было —
 Я ей сказал: «О, божества расцвет!
 Ты здесь, я чую, — что же не явила
 Себя глазам моим ты с детских лет?»

И только я помыслил это слово, —
 Вдруг золотой лазурью все полно,
 И предо мной она сияет снова, —
 Одно ее лицо — оно одно.

* Воспоминания И. Н. Янжула напечатаны в «Русской старине» (1910. I—III).

И то мгновенье долгим счастьем стало,
 К земным делам опять душа слепа,
 И если речь «серьезный» слух встречала,
 Она была невнятна и глупа.

Я ей сказал: твое лицо явилось,
 Но всю тебя хочу я увидеть.
 Чем для ребенка ты не поскупилась,
 В том — юноше нельзя же отказать!

«В Египте будь!» — внутри раздался голос.
 В Париж! — и к югу пар меня несет.
 С рассудком чувство даже не боролось:
 Рассудок промолчал как идиот.

Мы принуждены или признать внезапный отъезд Соловьева из Лондона совершенно беспричинным, или же принять полную реальность описанного им мистического события. Намеренно подчеркнутый реализм поэмы, обилие бытовых подробностей, точное соответствие между изложением автора и приведенным нами биографическим материалом не позволяют сомневаться в духовной подлинности «встречи».

16 октября 1875 года он уезжает из Лондона; едет через Францию, Италию не останавливаясь; около Турина впервые входит в соприкосновение с католическим миром и выносит благоприятное впечатление. «От Шамбери до Турина, — пишет он матери, — ехали со мной в одном поезде двести пятьдесят черных рясы из Вандеи в Рим, с двугривенным папе на водку, — славный народ и нисколько не похожи на иезуитов». В Бриндизи он садится на пароход, в три дня доезжает до Александрии и оттуда отправляется в Каир. Там он поселяется в гостинице «Аббат», посещает музей египетских древностей, купается в Ниле, видит «настоящую сфинксу», осматривает мечети и взлезает на пирамиду Хеопса. Для каких занятий приехал он в Египет? Оказывается — снова вполне неожиданно, — «для изучения арабского языка». Предполагает пробыть в Каире месяцев четыре или пять. «Затем, может быть, прямо вернусь в Россию, ибо в Западной Европе мне решительно нечего делать».

Проходит неделя — и опять «удивительная новость». Письмо к матери от 25 ноября начинается так: «Я в пустыню удаляюсь от прекрасных здешних мест. Когда Вы получите оное, я буду в Фиваиде, верстах в 200 отсюда, в месте диком и необразованном, куда и откуда почта не ходит и ни до какого государства иначе как пешком достигнуть нельзя».

В тот же день он пишет О. А. Новиковой: «Отправляюсь на шесть недель гулять в Фиваидскую пустыню... Я живу здесь две

недели, видел все, что можно видеть, но еще ничего для себя важного не понял. В феврале или марте отправляюсь в Индию, если будет угодно богам».

Совершенно ясно, что Соловьев поехал в Египет не для научных занятий (зачем было ему бросать Британский музей?), не для осмотра египетских древностей (они мало его интересовали) и не для изучения арабского языка (он никогда им не занимался). Он хотел «понять что-то для себя важное» — и отправился в Фиваидскую пустыню.

Внешне это путешествие окончилось плачевно: верстах в двадцати от Каира он чуть не был убит бедуинами, которые ночью приняли его за черта, должен был ночевать на голой земле и на другой день вернулся назад.

М. де Вогюе * вспоминает о своей встрече с Соловьевым в Каире в гостеприимном доме Лессеписа. «На этот раз, — пишет он, — Лессепису удалось выудить где-то в Эзбекии молодого русского, с которым он нас познакомил. Достаточно было раз взглянуть на это лицо, чтобы оно навсегда запечатлелось в памяти: бледное, худощавое, полузакрытое массой длинных вьющихся волос, с прекрасными правильными очертаниями, все оно уходило в большие, дивные, пронизательные, мистические глаза... Такими лицами вдохновлялись древние монахи-иконописцы, когда пытались изобразить на иконах Христа славянского народа, любящего, вдумчивого, скорбящего Христа. Несмотря на зной египетского лета, на Владимире Сергеевиче был длинный черный плащ и высокая шляпа. Он чистосердечно рассказал нам, что в этом самом одеянии он ходил один в Суэцкую пустыню, к бедуинам; он хотел разыскать там какое-то племя, в котором, как он слышал, хранились некие тайны религиозно-мистического учения Каббалы и масонские предания, будто бы перешедшие к этому племени по прямой линии от Соломона. Само собой разумеется, что ничего этого он не нашел, и в конце концов бедуины украли у него часы и испортили ему шляпу».

М. М. Ковалевский свидетельствует, что Соловьев отправился в Египет в поисках тайного каббалистического общества; де Вогюе пишет о том же; оба ссылаются на слова самого Соловьева. Такова, очевидно, была его официальная версия. Он должен был мотивировать свою «прогулку в пустыню», но не мог и не хотел признаться, кого он там искал. И только через двадцать лет, и то в полусхотливых стихах, он рассказал правду. Мы читаем в «Трех свиданиях»:

* *Vogüé M. de. Sous l'horizon. Hommes et choses d'hier. Paris, 1905.*

Кредит и кров мне предложил в Каире
 Отель «Аббат», — его уж нет, увы! —
 Уютный, скромный, лучший в целом мире...
 Там были русские, и даже из Москвы.

.....
 Я ждал меж тем заветного свиданья,
 И вот однажды, в тихий час ночной,
 Как ветерка прохладное дыханье:
 «В пустыне я — иди туда за мной».

.....
 Смеялась, верно, ты, как средь пустыни,
 В цилиндре высочайшем и в пальто,
 За черта принятый, в здоровом бедуине
 Я дрожь испуга вызвал и за то

Чуть не убит, — как шумно, по-арабски
 Совет держали шейхи двух родов,
 Что делать им со мной, как после рабски
 Скрутили руки и без лишних слов

Подальше отвели, преблагородно
 Мне руки развязали — и ушли.
 Смеюсь с тобой: богам и людям сродно
 Смеяться бедам, раз они прошли.

Тем временем немая ночь на землю
 Спустилась прямо, без обиняков.
 Кругом лишь тишину одну я внемлю
 Да вижу мрак средь звездных огоньков.

.....
 И долго я лежал в дремоте жуткой,
 И вот повеяло: «Усни, мой бедный друг!» —
 И я уснул; когда ж проснулся чутко, —
 Дышали розами земля и неба круг.

И в пурпуре небесного блистанья,
 Очами, полными лазурного огня,
 Глядела ты, как первое сиянье
 Всемирного и творческого дня.

Что есть, что было, что грядет вовеки —
 Все обнял тут один недвижный взор...
 Синевы 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.

О лучезарная! Тобой я не обманут:
 Я всю тебя в пустыне увидал...

В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.

Один лишь миг! Видение сокрылось —
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась.
И не смолкал в ней благовестный звон,

.....
Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сияние божества.

Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я;
А ты прости нетвердый мой напев!

Мистический опыт по природе своей есть «неизреченное». Образы не выражают его, а только символизируют. Видение предстает духовному взору, а не земному зрению. Поэтому свет, цвета, краски, очертания только намекают на внутреннюю реальность, связываясь с ней по таинственной аналогии. Мистики переводят свои созерцания на язык света и огня (Симеон Новый Богослов³⁵, преп. Серафим Саровский, св. Тереза³⁶, св. Иоанн Креста³⁷, «Фаворский свет» исихастов³⁸). У Соловьева через все встречи проходит мотив лазури, «лазури золотистой», «золотой лазури», «лазурного огня», «сияния», «лучезарности».

В свидании с Julie (1872 г.) ее лицо «горит розовым светом»; в свидании 1875 г. — земля и небо «дышат розами» и она является «в пурпуре небесного блистанья». Ощущение света все нарастает: сначала лазурь, еще расплывающаяся в тумане, потом в лазури разгорается золото, свет теплеет, делается «розовым» и наконец превращается в пурпур. В видении дается откровение божественного единства мира, и это единство — «образ женской красоты». В повести «На заре туманной юности» мы читаем: «...как в чистом зеркале, отражался один чудный образ, и я чувствовал и знал, что в *этом одном было все*». В «Трех свиданиях»: «Все видел я, и *все одно лишь было*, — один лишь образ женской красоты». Это единство раскрывается как всевременное («что есть, что было, что грядет вовеки»), всепространственное («си-неют подо мной моря и реки, и дальний лес, и выси снежных гор»), безмерное («безмерное в его размер входило»). Время, пространство, материя исчезают, как призрак. Внутреннее не противостоит больше внешнему («передо мной, во мне — одна лишь ты»), единство не противоречит множественности. Все и одно: «en

каі рап». Дальнейшая философская работа Соловьева будет заключаться в том, чтобы перевести эту мистическую интуицию на язык метафизических понятий («положительное всеединство») и раскрыть ее в системе историософии, этики и религиозно-социального строительства. На мгновение он уже видел мир преображенным («первое сиянье всемирного и творческого дня»), время и смерть побежденными. Но это было только мгновенное предчувствие. Видение скрылось — и «грубая кора вещества» снова сковала «нетленную порфиру». С восходом солнца «суетный мир» снова входит в свои права, и представитель здравого смысла, генерал Фадеев, советует мечтателю не рассказывать об этом «постыдном происшествии»: обидно ведь прослыть «помешанным иль просто дураком».

Соловьев увидел личную божественную основу мира. В ее единстве множественность вещей не растворяется. Моря, реки, леса и горы хранят свои четкие индивидуальные очертания. Все они сами по себе и все они — одно. Все взаимопроницаемо, но различимо. Единство космоса, «душа мира» — не бесформенное смешение, а личный образ — Вечная Женственность. Но если она есть «сияние божества», то не вносит ли Соловьев женское начало в самое Божество? На этот вопрос он отвечает в предисловии к Сборнику своих стихотворений: «1) Перенесение плотских, животнo-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая *мерзость*; 2) Поклонение женской природе самой по себе, т. е. началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и злу не менее, чем к истине и добру, есть величайшее *безумие*... 3) Ничего общего с этой глупостью и тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них и нетленное сияние красоты».

«Только в свете этого образа, — пишет Александр Блок, — ставшего ясным после того, как второй, производный, погашен смертью, можно понять сущность учения и личности Вл. Соловьева. Этот образ дан самой жизнью, он не аллегория ни в каком смысле; пусть будет он предметом научного исследования, самое существо его неразложимо: он излучает невещественный золотой свет. Золотом и киноварью писались слова, исходящие из уст Гавриила: Ave, gratiae plena³⁹. В периодической системе элементов этот основной, простейший элемент должен быть отмечен золотом и киноварью».



Вернувшись в Россию, Соловьев любил юмористически описывать друзьям свое путешествие в пустыню. Гр. Ф. Соллогуб по его рассказам сочинил шуточную пьесу «Соловьев в Фиваиде», в которой Сатана, обеспокоенный религиозным учением философа, подвергает его различным испытаниям. Соловьев отгадывает загадки Сфинкса, не поддается соблазнам семи смертных грехов и посрамляет Царицу Савскую. Выступает он «под руку с Кузьмой Прутковым».

Вероятно, слушая эту довольно нелепую мистерию, философ заливался своим грохочущим и немного жутким смехом. Он любил пародии, даже если они касались самого для него священного. Легкий привкус кощунства его не пугал.



В Каире он прожил четыре месяца; писал матери, что сочиняет «Некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы». Чтобы дописать его «в тиши уединения», он собирается на месяц поселиться в Сорренто, а затем поработать в Париже, в Национальной библиотеке. В мае 1876 года он сообщает: «В Париже буду заниматься изданием своего малого по объему, но великого по содержанию сочинения “Principes de la religion universelle”; язык одного отдал исправить аббату Гетте». Очевидно, это «мистико-политическое сочинение» и есть «Principes de la religion universelle»⁴⁰. В своей первоначальной «диалогической форме» оно до нас не дошло: материал его был впоследствии распределен между «Философскими основами цельного знания» и «Россией и Вселенской Церковью».

Непосредственный отзвук свидания в пустыне слышится в стихотворении:

Вся в лазури сегодня явилась
 Предо мною царица моя, —
 Сердце сладким восторгом забилося,
 И в лучах восходящего дня
 Тихим светом душа засветилась,
 А вдали, догорая, дымилось
 Злое пламя земного огня.

Лазурь, рассвет, тишина и «злое пламя» взошедшего над пустыней солнца — вот несколько кратких записей, из которых через много лет вырастет третья часть поэмы «Три свидания».

Изучение литературы о Софии отразилось на другом каирском стихотворении: «У царицы моей есть высокий дворец, о семи он столбах золотых». В своем саду, среди роз и лилий, царица скорбит о покинутом друге, который гибнет в полночном краю, в борьбе «с злою силою тьмы». Она приходит к нему на помощь — и «низринуты темные силы во прах». Царица — София Премудрость Божия, о которой Соломон говорит в «Притчах»: «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь».

Но самым важным мистическим документом этого времени является «Молитва об откровении великой тайны», сохранившаяся в записной книжке Соловьева. Вот ее полный текст:

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

An — Soph, Jah, Soph — Jah.

Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте участниками молитвы моей: да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обречем бесценную жемчужину Офира⁴¹, и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской⁴².

Пресвятая, Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа, молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем».

В этой молитве-заклинании сплетаются мотивы каббалистические, библейские, гностические и христианские. Жажда чуда и вера в близость «откровения тайны» сливаются в пламенном призыве.

* * *

В январе 1876 г. к Соловьеву приезжает его приятель кн. Д. Н. Цертелев, племянник поэта Алексея Толстого. Д. Цертелев, философ, поэт и спирит, писал об учении Шопенгауэра и Гартмана и сочинял стихи о всемирном уничтожении. Друзья проводили ночи напролет в беседах о спиритизме и немецкой метафизике. Лукьянову удалось получить от жены Цертелева рукопись, которая является, вероятно, совместным творчеством двух друзей. Она называется «Вечера в Каире» и посвящена описанию

спиритического сеанса. Приходит тень Сократа и доказывает возможность материализации духов. В 1897 г. Соловьев вспомнил о ночах в Каире и посвятил Цертелеву стихотворение «Другу молодости»:

Помнишь ли, бывало,
Ночи те далеко,—
Тишиной встречала
Нас заря с востока.

Из намеков кратких
Жизни глубь вскрывая,
Поднималась молча
Тайна роковая.

После свидания в пустыне Соловьеву нечего было делать в Египте. Но Западная Европа его не притягивала, и он живет в Каире, «потому что в нем жить приятнее, чем в каком-нибудь другом месте за границей». Он не решался вернуться в Россию до истечения срока своей командировки. Наконец, в начале марта, Цертелев уезжает из Каира, и через несколько дней после его отъезда Соловьев тоже покидает Египет. На месяц он поселяется в Сорренто и знакомится там с двумя соотечественницами — Надеждой Евгеньевной Ауэр⁴³ и г-жей Трайн. Лукьянов делает любопытное предположение. Повесть «На заре туманной юности» заканчивается следующими словами: «Четыре года после того я встретился с Жюли в Италии на Ривьере; но это была такая встреча, о которой можно рассказывать только любителям в ночь под Рождество». Эпизод, описанный в повести, относится к 1872 г.; встреча с Н. Е. Ауэр в Италии — к 1876 г. Вполне правдоподобно заключение Лукьянова, что Н. Ауэр и есть героиня повести Жюли. В 1895 г. судьба свела Соловьева с Н. Ауэр в третий раз: он встретил ее в Финляндии на Сайме и по этому поводу писал брату Михаилу: «Еще третьего дня я гулял по снежным равнинам озера Саймы с М-те Ауэр, за которой 19 лет тому назад ухаживал на Везувии; какой символизм! теперь у нее 19-летняя дочь Зоя, напоминающая мне Катю Владимировну (Романову) лет двадцать тому назад».

Воспоминания о внезапной влюбленности во время поездки в Харьков ожили в Сорренто, и Соловьев пережил новое, недолгое, но бурное увлечение.

Во время экскурсии на Везувий в обществе Н. Ауэр с Соловьевым случилось несчастье: его обступили мальчишки, требуя от *forestiere*⁴⁴ подачки: он роздал им все бывшие при нем деньги, бросил им кошелек и наконец вздумал спастись бегством. Лошадь

поскользнулась, он упал, поранил себе колено и разбил обе руки. Ему пришлось пролежать неделю в больнице в Неаполе; Н. Ауэр за ним ухаживала; он посылал ей красные розы. Выздоровев, Соловьев отправился в Париж через Геную и Ниццу. В Ницце написано стихотворение «Песня офитов», свидетельствующая о его знакомстве с гностическими учениями. Офиты — гностики II века, с их загадочными мистериями и поклонением змее как образу грядущего Спасителя, поразили романтическое воображение Соловьева.

Белую лилию с розой,
С алой розой мы сочетаем.
Тайной пророческой грезой
Вечную истину мы обретаем.

Зачеркнутый в рукописи вариант более характерен: «Светлую Плэрому⁴⁵ мы обретаем».

В Париже он прожил больше месяца, работая в Национальной библиотеке. Издать свое сочинение по-французски ему не удалось. В начале июня он возвращается в Россию.

«На меня в Париже напала такая тоска, что я при первой возможности, бросив все дела и занятия, устремился без оглядки в Москву».

Поразительно равнодушие Соловьева ко всему европейскому: в Англии ему «лень» знакомиться с англичанами, он нигде не бывает, ничего не осматривает, никуда из Лондона не выезжает; в Каире живет потому, что там хороший климат и что где-нибудь жить надо; Италия кажется ему «пошлейшей страной в свете»; Париж вызывает тоску, и французов он ненавидит. Его не интересуют ни искусство, ни театр, ни литература, ни нравы Запада. Он зачарован одним образом:

Не быт людей, не страсти, не природа —
Всея, всей душой одна владела ты.

Соприкосновение с Европой только усиливает в нем его русскую стихию. Совсем по-славянофильски звучит следующее его заявление в письме к отцу (май 1876 г.): «Так как Вы, кажется, немножко по мне скучаете, то могу Вас успокоить: больше уже путешествовать не буду, ни на восточные кладбища, ни в западный н... не поеду, а так как мне сведущие люди предсказали много странствий, то я буду странствовать по окрестностям города Москвы».

РЕЧЬ «ТРИ СИЛЫ».
«ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»
(1877)

Возвращением из заграничной командировки заканчивается первый ученический период жизни Соловьева. Наступает период философский. В течение пяти лет он строит свою широкую философскую систему: метафизику, гносеологию, этику и историсофию. К этому времени относятся: «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1878) и «Критика отвлеченных начал» (1877—1880).

Вскоре после приезда Соловьева в Москву кн. Д. Цертелев познакомил его со своей теткой, графиней Софией Андреевной Толстой, вдовой поэта Алексея Константиновича Толстого. С ней жила ее племянница Софья Петровна Хитрово с детьми; она разошлась с мужем, хотя официально не была с ним в разводе. Соловьев скоро сблизился с этой семьей; постоянно бывал у графини в Петербурге, подолгу гостил в ее имениях Пустыньке (Петербургской губернии) и Красном Роге (Брянского уезда). Его письма к Софии Андреевне полны особенной доверчивости и нежности. Софью Петровну Хитрово он любил, и эта любовь заполнила всю его жизнь. Об истории этого чувства мы можем только догадываться, так как *ни одно письмо* из переписки Соловьева с Хитрово доселе не попало в печать. Долгие годы Соловьев верил в возможность брака с любимой женщиной, но от этой веры ему пришлось отказаться, и разрыв с С. П. стоил ему великих страданий: любовь к Хитрово была его жизненной трагедией. Тайны своих отношений с ней он никогда никому не доверил. Это не могло быть случайным — такова была его воля. Поэтому и биографы Соловьева должны ограничиться одной внешней историей «любви всей его жизни». Граф А. Толстой умер за год до сближения Соловьева с его семьей; все в доме было полно воспоминаниями о нем. Софья Андреевна и ее племянница жили культом его памяти, его книгами, мыслями, стихами; библиотека графа, его рукописи и любимые вещи хранились благоговейно; по вечерам велись о нем долгие беседы и перечитывались его интимные письма. Соловьев вошел как близкий человек в эту особенную атмосферу толстовского дома. Он был уже подготовлен к ней отчасти дружбой с племянником графа Цертелевым. В доме С. А. Толстой он дышал воздухом чистой поэзии, душевного изящества, эстетического чувства жизни. Его окружала романтика

сверхъестественного: потустороннее сплеталось с земным; предчувствия, предзнаменования, вещие сны, приметы, спиритические опыты, таинственные явления делали почти неуловимой грань между двумя мирами. Биограф гр. А. Толстого А. Лиронделль * собрал любопытный материал, относящийся к занятиям графа оккультными и метапсихическими явлениями. В начале шестидесятых годов А. Толстой изучал Сведенборга, Ван Гельмонта⁴⁶, «Магнетическую магию» Каанье (Cahagnet), в которой рассказывается о магических зеркалах, талисманах, элевациях, фильтрах⁴⁷, заклинаниях, заговорах, колдовстве; «Естественную магию» Дю Поте (Du Potet), посвященную явлениям сомнамбулизма, магнетизма, ясновидения, галлюцинаций, видений, материализаций и т. д.; «Историю магии» и «Догмат и ритуал высшей магии» Элифаса Леви⁴⁸ с чертежами, текстами заклинаний и вызовов, треугольниками, пентаграммами и тетраграммами; «Пневматологию» Эд де Мирвиль (J. Eudes de Mirville), содержащую учение о магнетических токах, одержимости, сверхъестественных голосах, экзорцизмах, таинственных мономаниях, летающих столах и самовозжигающихся огнях. Оккультные увлечения А. Толстого отразились на его «Дон Жуане». В письме к Марковичу он объясняет, что статуя командора есть не что иное, как материализация астральной силы, которая осуществляется невидимо в каждом акте нашей воли и видимо во всех магнетических и магических опытах.

Таков был круг «мистических интересов» автора «Дон Жуана». Поэта-романтика привлекало все таинственное, но он не выходил за пределы натуральной магии Парацельса. Его чувство природы окрашено довольно неопределенным пантеизмом, и в личное бессмертие он не верил. Софья Андреевна разделяла увлечение мужа спиритизмом и магнетизмом, но не сочувствовала его «натуралистической религии». Она была натурой глубоко религиозной и мистически одаренной.

В момент сближения Соловьева с семьей Толстого общий тон дома определялся духом невидимо присутствовавшего в нем покойного поэта, но в этот тон вдова его вносила свой, очень личный оттенок мистической духовности.

В атмосфере романтической таинственности и космической поэзии выросло учение Соловьева о Софии.

* *Lirondelle André. Le poète Alexis Tolstoi. L'Homme et l'oeuvre. Paris, 1912.*

Осенью 1876 г. Соловьев возобновил свои лекции по истории древней философии в Московском университете, но курс его продолжался недолго. Один из профессоров, Любимов, подал «особое мнение» о необходимости изменения университетского устава. Оно было поддержано М. Н. Катковым и вызвало большую смуту среди московской профессуры. Хотя Соловьев вовсе не был на стороне Любимова, но его возмутила травля, которой тот подвергался, и он подал прошение об отставке (14 февраля 1877 г.). Через месяц его назначили членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения. Он переехал в Петербург и прожил там, с небольшими перерывами, четыре года. Письма Соловьева к гр. С. А. Толстой показывают, с какой быстротой отношения их превратились в духовную близость и привязанность.

«Сейчас приехал на Шпалерную... (т. е. на петербургскую квартиру графини), — пишет Соловьев. — Пролил я несколько слез перед холодным камином в гостиной, но все-таки думаю, что мне будет здесь очень хорошо. — Все тихо и меланхолично, как в моей душе теперь. Если бы только всегда знать, что с Вами, и не выдумывать по ночам разные невозможные ужасы...»

В другом письме (27 апреля 1877 г.) мы находим исключительное и единственное в этом роде сообщение Соловьева об изучении им литературы о Софии:

«...в библиотеке не нашел ничего особенного. У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel⁴⁹, Gottfried Arnold и John Pordage. Все три имели *личный опыт почти такой же, как мой*, и это самое интересное, но в собственно теософии все трое довольно слабы, следуют Беме, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое».

Кроме занятий в библиотеке была еще служба в Ученом комитете, которая оказалась совсем не синекурой. «Я уже начал свою службу в Ученом Комитете, — пишет Соловьев Д. Н. Цертелеву. — Заседания — скука смертная и глупость неисчерпаемая; хорошо еще, что не часто».

Он живет уединенно, почти нигде не бывает, «стал совсем мизантропом». Тоскует по семье С. А. Толстой, уехавшей на лето в Красный Рог.

Самым значительным духовным событием этого периода жизни Соловьева было его сближение с Ф. М. Достоевским. Они познакомились еще в 1873 г., но настоящая дружба между ними началась только в 1877 году. Анна Григорьевна Достоевская⁵⁰ в своих воспоминаниях пишет, что Федор Михайлович, чем больше встречался с Соловьевым, тем больше к нему привязывался; отношение писателя к молодому философу было похоже на отношение старца Зосимы к Алеше. Старец полюбил Алешу за то, что он напоминал ему умершего брата: Достоевский привязался к Соловьеву, так как он по своему духовному облику казался ему похожим на И. Н. Шидловского, оказавшего на Федора Михайловича в юности столь благотворное влияние. Отсюда, быть может, и пошла легенда, что в образе Алеши Достоевский изобразил Соловьева. Анна Григорьевна полагает, что есть больше оснований думать, что с Соловьева был списан другой Карамазов — Иван. Действительно, не простодушный и восторженный Алеша, а блестящий диалектик Иван с его силой формальной логики и рациональной этики, с его размахом социальной утопии и религиозной философии внешне напоминает Соловьева. Недаром в «Братьях Карамазовых» именно Иван излагает свою «идею» о теократии, над которой в то самое время работал Вл. Соловьев. С. Гессен^{*51} предполагает, что Соловьев оказал влияние на архитектуру «Братьев Карамазовых». У него Достоевский заимствовал «формальные особенности своей философской техники».

Влияние Достоевского на Соловьева сказывается на первом же его публичном выступлении в Петербурге в 1877 г. — речи «Три силы», прочитанной в апреле в заседании Общества любителей российской словесности.

Общественный и национальный подъем, охвативший Россию в начале освободительной войны 1877—1878 гг. разбудил в Соловьеве жажду немедленного жизненного действия. На объявление войны он ответил речью «Три силы» и попыткой принять активное участие в военных действиях. Речь его начинается спокойным историко-философским вступлением и кончается вдохновенной проповедью. Мировая история породила две силы: первая — мусульманский Восток, исключительная власть религиозного начала: «один господин и мертвая масса рабов»; вторая сила — западная цивилизация: «всеобщий эгоизм и анархия». Полного

* *Hessen Sergius. Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostoevskis und W. Solowjows // Die Pädagogische Hochschule. 1929. N. 5. Okt.*

раскрытия эта сила достигла во Французской революции, уничтожившей прежнее органическое единство Европы. Единственное величие, сохранившее еще свою силу на Западе, — это величие капитала. Социализм не обновит человечества: на вопрос о положительном содержании и цели жизни он не даст ответа. Синтез религии и философии не может произойти на европейской почве, ибо он совершенно противоречит общему духу западного развития. Итак, если мусульманский Восток уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога*, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*. Атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово европейской культуры, и если история человечества не должна кончиться этим ничтожеством, то следует верить, что выступит новая историческая сила, которая «оживит мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом». Эта третья сила должна быть откровением божественного мира, и тот народ, через который эта сила проявится, будет только *посредником* между человечеством и тем миром. Он не нуждается ни в особенных преимуществах, ни во внешних дарованиях; от него требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами и всецелая вера в положительную действительность высшего мира. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства и его главного представителя — народа русского. «Итак, — заявляет Соловьев, — или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский. Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его... Великое историческое призвание России... есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова». Все указывает на то, что час этот близок; начинающаяся война послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа.

Соловьев заканчивает призывом к русской интеллигенции: «А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер... свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность».

По строгости диалектического метода и сжатости формулировок, по внутреннему напряжению — речь Соловьева блестяще открывает собой период его творческого расцвета. Прошло всего три года со времени написания «Кризиса западной философии», но за это короткое время мысль его прошла большой путь. В магистерской диссертации он был славянофилом только отчасти; в «Трех силах» он не только разделяет основную веру славянофилов, их мессианский пафос, но идет дальше их.

Проповедуя «третью силу как высший религиозный синтез начал Запада и Востока», Соловьев в своей речи дает замечательный образец синтеза всех течений русской мысли. В «бесчеловечном Боге» Востока можно видеть своеобразное преломление идеи Хомякова о кушитском религиозном начале⁵²; к Хомякову же восходит мысль о том, «что религиозный принцип, легший в основу западной цивилизации, представляет лишь одностороннюю и, следовательно, искаженную форму христианства»; характеристика европейской культуры как процесса раздробления и обособления индивидуальных начал построена на основных выводах Ив. Киреевского. Соловьев утверждает, что «Церковь западная, отделившись от государства... сама стала церковным государством»: реакцией на этот отрыв Церкви от народа была революция; в ней завершилось самоутверждение отдельной личности: *«революционное движение предоставило каждое лицо самому себе»*. Все это место в речи точно воспроизводит тезисы статьи Ф. И. Тютчева «Россия и революция». Тютчев тоже связывает революционное движение на Западе с секуляризацией Римской церкви. «Западная церковь, — пишет он, — сделалась политическим учреждением... Реакция этому положению «вещей была неизбежна... Революция есть не что иное, как апофеоз человеческого я, как последнее слово отрыва личности от Церкви, от Бога... *Человеческое я, предоставленное самому себе, противно христианству по существу»*.

Есть в речи Соловьева и отклики учения К. Н. Леонтьева: западная цивилизация, некогда находившаяся в «цветущей сложности», ныне идет по «упростительному смещению», безличности и опошлению. «Чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе, — пишет Соловьев, — ведет прямо к своему противоположному — ко всеобщему обезличению и опошлению. Старая Европа в богатом развитии своих сил произвела великое многообразие форм, множество оригинальных, причудливых явлений; были у нее святые монахи, что из христианской любви к ближнему жгли людей тысячами; были благородные рыцари, всю жизнь сражавшиеся за дам, которых никогда не видали,

были философы, делавшие золото и умиравшие с голоду, были ученые схоластики, рассуждавшие о богословии, как математики, а о математике, как богословы. Только эти оригинальности, эти дикие величия делают западный мир интересным для мыслителя и привлекательным для художника...» Эта тирада не только по мыслям, но и по стилю напоминает Леонтьева; Соловьев вводит в свое философское изложение некое «художественное интермеццо»; нарядные образы его выдержаны в духе леонтьевской декоративности.

Наконец, мысль о том, что призвание России религиозное, что она явит миру божественное начало, которое таится в глубине ее веры и смирения, несомненно, внушена Соловьеву Достоевским. В «Дневнике писателя» Достоевский, углубляя славянофильское учение, вдохновенно говорил о русском народе, самом христианском на свете, о его смирении, о его «образе раба», о его мистической любви ко Христу. «Безбожный человек», результат всего европейского развития, появляется у Соловьева как оригинальный синтез идеи Хомякова о самоутверждении человеческого начала на Западе и идеи Достоевского о человекобожестве («Бесы»).

Таков сложный и разнообразный состав «Трех сил», этой «философской симфонии» Соловьева. Но пестрый материал переработан им творчески — и перед нами не мозаика, а живое органическое целое. Соловьев доводит до конца славянофильские идеи, и в результате вместо понятия национальной самобытности получается прямо противоположное ему понятие всечеловечности. Он показывает, что в подлинном мессианизме ничего специфически национального быть не может: мессианизм неизбежно переходит в универсализм. Мысль о вселенскости русского духа, легшая в основу «Пушкинской речи» Достоевского, была формулирована Соловьевым в еще более широкой форме в 1873 г. Изменил ли он славянофилам, *так* истолковав их теорию? Напротив, он *завершил* их учение, явился самым последовательным и самым бесстрашным продолжателем их дела.

* * *

Откликом на речь Соловьева была грозная статья А. Станкевича в «Вестнике Европы»: «Три бессилия: три силы. Публичная лекция Вл. Соловьева». По поводу ее Соловьев писал С. А. Толстой: «Неужели Вам было неприятно, а не забавно читать о “Трех силах” в “Вестнике Европы”? Я отчасти предчувствую, что Вы будете мне говорить, но объявляю заранее, что между мною и

благоразумием не может быть ничего общего, так как самые цели мои не благоразумны. Тут расчет никакой не поможет — “не догадка, не ум, но безумье в тот край, но удача привести тебя может!”»

Призвав русскую интеллигенцию к делу, Соловьев должен был первый подать пример. Он решил отправиться на войну. Слабое сложение и болезненность исключали возможность поступления в действующую армию; он придумал поехать на фронт в качестве военного корреспондента «Московских ведомостей». Долго вел переговоры с Катковым, переходил от надежды к разочарованию, называл свой план «химерой легкомысленной юности», «мечтой воображения» и наконец все-таки уехал. Перед отъездом он писал графине Толстой: «Большая история меня очень радует.

Гул растет как в спящем море
 Перед бурей роковой —
 Вскоре, вскоре в бранном споре
 Закипит весь мир земной».

Уезжал он полный радостных предчувствий и верил в провиденциальный смысл войны за освобождение славян.

По дороге в действующую армию он проводит два дня в Красном Роге у С. А. Толстой. Во время спиритического сеанса происходит странное событие, о котором он сообщает Д. Н. Цертелеву. «Здоров ли ты, и не было ли с тобой чего-нибудь особенного 13 и 14 июня ночью? Там в моем присутствии произошла какая-то чертовщина: являлся твой дух и я не знаю, что еще. Вследствие этого очень о тебе беспокоились мы все. Хотели, чтобы я послал телеграмму...»

В Кишиневе ему приходится дожидаться паспорта. В делах Министерства народного просвещения хранится телеграмма от кишиневского губернатора на имя министра следующего содержания: «Испрашиваю разрешение выдать паспорт на выезд за границу надворному советнику В. С. Соловьеву». Получив паспорт, Соловьев добирается до Бухареста, где неделю ждет денег от Каткова. Не дождавшись, занимает на месте и собирается ехать дальше. Отцу он сообщает свой будущий адрес: Свиштово в Болгарии, штаб действующей армии. На этом наши сведения обрываются. В Болгарию Соловьев так и не попал; через полтора месяца он уже снова в Москве. Почему он переменял решение, что заставило его вернуться назад после того, как все внешние препятствия (паспорт, деньги) были устранены, остается загадкой. Из Москвы он пишет довольно странное письмо С. А. Толстой: «...впрочем, нисколько не удивляюсь, что вы мною интересуетесь: я знаю, что Вас интересуют *все предметы* — как живые, так

равно и недушевленные (иногда принадлежу к этим последним). Avec des apparences de bonté j'ai un coeur très méchant. C'est mauvais, mais je n'y puis rien⁵³. Один китайский купец, когда англичанин упрекал его за какой-то обман, отвечал ему: "I am a rogue — cannot help it"⁵⁴. Прощайте надолго. Надеюсь, встретимся лучше, т. е. когда я буду лучше».

Письмо холодное, ироническое, горькое — и очень жалкое. Соловьев пережил что-то тяжелое, может быть, даже унижительное для его самолюбия. Он увидел в себе что-то «темное» (un coeur très méchant», «I am a rogue»). И об этом говорит в вымученно-шутливом тоне, с легким отвращением к самому себе. Не связана ли эта угнетенность с внезапным возвращением с войны?

По каким бы мотивам он ни отказался от своего плана, одно оставалось несомненным: его героический порыв, его желание принять реальное участие в «большой истории» потерпели крах. При столкновении с действительностью молодой философ почувствовал свою внутреннюю несостоятельность и не мог не пережить этого очень болезненно. Чтобы оправиться от удара, нанесенного ему жизнью, он уходит в теорию, в «дебри метафизики».

* * *

В 1877 году в «Журнале министерства народного просвещения» появилось незаконченное исследование Соловьева «Философские начала цельного знания». Это — первый набросок философской системы; начертана схема, намечены основные вехи, разработаны вчерне главные отделы: философия истории, логика и метафизика. Проблемы, затронутые в этом сочинении, центральны в творчестве Соловьева. Он неоднократно возвращается к ним в своих последующих работах: «Чтениях о Богочеловечестве», «Критике отвлеченных начал», «Оправдании добра» и «Теоретической философии».

«Философские начала цельного знания» начинаются «общественно-историческим вступлением». Философия должна ответить на вопрос о цели нашего существования. Но, говоря о всеобщей и последней цели, мы тем самым предполагаем понятие *развития*. Развиваться же может только живой организм. Следовательно, мы признаем человечество настоящим органическим субъектом исторического развития. Всякое развитие включает в себе три момента: смешение или внешнее единство, обособление образующих элементов и внутреннее свободное единство.

Основные формы общечеловеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих саму природу челове-

ка. Их три: воля, мышление и чувство; первая имеет своим предметом объективное благо, второе — объективную истину, третье — объективную красоту.

Первым началом общественной жизни является воля. Прежде всего человек направляет свою волю на внешнюю природу для получения от нее средств к существованию. Поэтому первый аспект воли есть *экономическое общество, или семья*. Воля, определяющая отношения людей друг к другу, порождает *общество политическое, или государство*. Его естественный принцип есть законность, или право. Воля, обращенная к Богу, стремящаяся к высшей цели — вечной и блаженной жизни, создает *духовное, или священное, общество (Церковь)*.

Мышление также может быть рассмотрено в трех аспектах: знания фактического, формального и абсолютного. Им соответствуют: положительная наука, философия и теология.

Наконец, чувство получает свое объективное выражение 1) в творчестве материальном — техническом искусстве, 2) в творчестве эстетическом — изящном искусстве и 3) в творческом отношении к миру трансцендентному — мистике.

Так как творчество господствует над знанием и практической деятельностью, а в нем первое место занимает мистика, то, следовательно, «эта последняя имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма».

Автор применяет свой «закон развития» к истории и указывает, что до появления христианства человечество переживало первичное состояние — смешения. В древнем язычестве все было слито в религиозном единстве.

Вторая стадия — обособление элементов — началась с христианства, отделившего *sacrum* от *profanum*⁵⁵. Сначала государство отделяется от Церкви, потом общество экономическое (земство) выделяется из государства (Французская революция), наконец, земство, или народ, распадается на атомы — отдельные индивидуальности.

В области мысли тот же процесс распада приводит к позитивизму, в области творчества — к утилитарному реализму.

Социализм, позитивизм, утилитаризм — вот последнее слово западной цивилизации. Но в истории человеческого развития это только второй момент, за которым должен последовать третий. Западная цивилизация не сделалась общечеловеческой.

«Поскольку даже исключительный монизм выше атомизма, поскольку даже плохое начало выше совершенного безначалья... постольку мусульманский Восток выше западной цивилизации».

Третий момент — свободного синтеза — призвана осуществить Россия. Здесь Соловьев почти дословно повторяет свою речь о «Трех силах».

Что же произойдет, когда свершится это внутреннее соединение? Тогда три высшие степени бытия — мистика, теология и Церковь — составят одно органическое целое — *религию*. Мистика с искусством и техникой образуют *свободную теургию*, или *цельное творчество*, теология с философией и наукой сольются в *свободную теософию*, или *цельное знание*, Церковь с государством и земством образуют *свободную теократию*, или *цельное общество*; наконец, деятельность всех органов жизни в человечестве образует новую общую сферу *цельной жизни*.

На этом заканчивается «общеисторическое введение». Нетрудно заметить, что оно является развитием и обоснованием тезисов «Трех сил». Та же трехчленная схема Гегеля, тот же «закон развития» Герберта Спенсера, тот же славянофильский messiанизм. Автор вносит, впрочем, одно важное изменение: первый фазис развития прилагается им уже не к мусульманскому Востоку (который оказывается даже выше западной цивилизации), а к древнему язычеству; второй фазис приурочивается к появлению христианства. Соловьеву принадлежит заслуга первой и смелой попытки применения логической формулы Гегеля и биологического закона Спенсера к истории человечества. Он переносит понятие собирательного организма из области естественных наук в область социологии. Человечество как единый субъект исторического процесса ощущается им не абстрактно и метафизически, а во всей полноте реальности. Впервые в этом сочинении мы встречаем известную соловьевскую триаду — теософию, теургию и теократию, под знаком которой проходит весь «католический период» его жизни.

Первая глава «Философских начал» посвящена «трем типам философии». Показав несостоятельность всех видов эмпиризма и рационализма, автор доказывает необходимость «третьего типа умозерцания» — *мистицизма*.

Истина не принадлежит теоретическому знанию в его отдельности; истиной может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота. «Настоящая истина, цельная и живая, сама в себе включает и свою действительность и свою разумность и сообщает их всему остальному». Мистическая философия знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, но знает также, что человек сам есть более чем представление и что, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем. Но мистическое знание может быть только *основой* истинной философии: ему

необходимо еще подвергнуться рефлексии разума и получить подтверждение со стороны эмпирических фактов.

«Свободная теософия должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений, мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой».

Соловьев удерживает для трех составных частей свободной теософии старые названия: логика, метафизика, этика, но в отличие от других философских систем прибавляет к ним определение «органические». Ему удалось написать только три главы своей «Органической логики».

Предмет свободной теософии есть *истинно-сущее в своем объективном выражении, или идее*. Вместе с мистицизмом она основывается на безусловной, непосредственной действительности сущего, но вопреки ему признает развитие этой действительности в идеях разума и в опытах природы. Так достигается синтез мистицизма, рационализма и эмпиризма. Цель истинной философии — освобождение человека от всего внешнего и соединение его с Богом; это же и цель религии. Материал цельного знания дается опытом, причем следует различать опыт внешний, внутренний и мистический; последний свойствен, правда, не всем, но «в вопросе о действительности известных явлений число их субъектов, очевидно, безразлично». Три вида опыта располагаются иерархически; выше и важнее всего явления мистические; но теософический мистицизм не заявляет: «Natur ist Sunde, Geist ist Teufel»⁵⁶; он стремится провести божественное начало во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух и материю.

Первичная форма цельного знания есть *умственное созерцание*, или интуиция (*intellektuelle Anschauung*); ее существование доказывается фактом художественного творчества.

Идеальные образы художника не являются ни копиями с эмпирической действительности, ни отвлеченными общими понятиями; они возникают перед его умственным взором сразу во всей их внутренней целостности. Особенность умосозерцаемой идеи заключается в соединении совершенной индивидуальности с совершенной универсальностью — этим отличается она от понятия и от частного явления. Мы можем созерцать сущие идеи потому, что сами идеальные существа на нас действуют, вызывают в нас познание и творчество. Это действие идей есть вдохновение. «Итак, действующее или непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение».

Предметом истинной философии является весь мир в своей общности. Философия изучает само *бытие*. Но абсолютное первоначало не может быть названо бытием: оно есть начало всякого бытия, всякое бытие есть его предмет. *Сущее не есть бытие*, оно не есть также небытие, ибо небытие есть лишение бытия, а абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие. Его следует определить как мощь или силу бытия. Бытие предполагает отношение к другому, оно всегда *относительно*, сущее же безусловно. Сущее есть субстанция всего, в том числе и нас самих; все, что есть, есть *единое*, оно глубже и выше всякого бытия. Бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно-сущее как абсолютное единство.

Восток познал сущее только в атрибуте его абсолютной единичности; но сущее есть также и начало множественности; не только «en», но и «pan». Запад познал его как множественность. Истинная вселенская религия должна соединить эти два познания и осуществить на земле настоящее «en kai pan».

Абсолютно-сущее требуется не только нашим разумом, но и нашей волей как абсолютное благо, и нашим чувством как абсолютная красота.

Итак, абсолютное есть *ничто и все*, — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое; но вместе с тем оно есть начало бытия, то есть начало своего другого, следовательно, оно есть *единство себя и своего противоположного*. Этот логический закон есть лишь отвлеченное выражение морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, а между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. «Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, мы повторяем только в более отвлеченной форме слова великого апостола: Бог есть любовь».

В абсолютном различаются два центра, или полюса, — начало единичности и свободы и начало множественности и необходимости. Второй полюс есть сущность, или *prima materia*⁵⁷, абсолютного; первый полюс, положительное ничто (эн-соф), производя множественность, постоянно торжествует над ней, осуществляя себя как *положительное единство*.

Первая материя есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия, вечный образ или идея сущего.

Различая бытие от сущего как его производящего и им обладающего начала, а в самом сущем различая два центра, или по-

люса, мы имеем, таким образом, три определения: 1) свободно сущее (первый центр), 2) необходимость, или первая материя (второй центр), и 3) бытие, или действительность, как их общее произведение. Второе определение в отличие от третьего назовем сущностью и тогда получим: *сущее, сущность, бытие*, или: *мощь, необходимость, действительность*, или: *Бог, идея, природа*.

Идея есть, собственно, то, чего хочет сущий, что он представляет, что чувствует. Как содержание воли сущего, идея есть благо, как содержание его представления, она есть истина, как содержание его чувства, она есть красота.

Наконец, идею можно определить как единство, или синтез, материи и формы. Она есть нечто действительное и определенно существующее, некоторая реальность — одним словом, *идея есть существо*.

* * *

Кратко изложенные нами тезисы «Философских начал» могут показаться схематическими. Соловьева нередко упрекают в рационализации мистического. С тем же правом ему можно было бы поставить в вину мистификацию рационального. Действительно, границы между познанием разумным и мистическим у него как будто стерты. Всякое познание — даже познание естественных наук, эмпирическое изучение внешнего мира, — он считает откровением божественных сущностей, т. е. религиозным умозрением, а с другой стороны, ему кажется возможным из *понятия* бытия Божия *логически* вывести троичность ипостасей. Это неразличение видов познания и смешение их в одной категории теософии объясняется личным опытом Соловьева. Для него запредельное было повседневным фактом сознания; за его построениями стоит реальный опыт «встреч» с «душой мира».

Для Соловьева целостность познания — не философское понятие, заимствованное у Шеллинга и Ив. Киреевского, а собственное мистическое переживание. «Всеединое» явилось ему еще в детстве как «цельная и живая истина», как «единый образ женской красоты». Он и философствовать начал для того, чтобы рассказать на понятном, т. е. логическом, языке о своих видениях. Рассуждая, он исходит из «безусловной, непосредственной действительности сущего» как из основной аксиомы. Он ее не доказывает — для него она очевидна. Но в то же время ему понятно, что познание всеединства не дается ни внешним, ни внутренним опытом. Поэтому источником познания ему приходится признать

опыт мистический — «интеллектуальное созерцание». Оно лежит в основе и философии и науки; следовательно, не только философы, но и ученые (например, физики или минералоги) должны быть мистически одаренными. Такой вывод не смущает Соловьева: он не различает знания естественного, имеющего своим предметом условный относительный мир, и знания метафизического и религиозного. Для него нет двух миров — существует единая божественная сущность; поэтому всякое знание есть знание о Боге, знание религиозное*. Получается некий порочный круг: мистический опыт обосновывается непосредственным действием на нас божественных сущностей, а реальность этих сущностей доказывается наличием мистического опыта.

Но если «созерцание» лежит в основе всякого познания вообще, то в нем не должно заключаться ничего специфического. Соловьев приравнивает его к вдохновению, объясняет аналогией с художественным творчеством. Всякое познание религиозно, а значит, нет особого религиозного познания. Мистика расширяется беспредельно и перестает быть мистикой. Автор берет логические понятия бытия и сущего и из них выводит метафизическое понятие абсолютного, которое в свою очередь раскрывается как принцип апофатического богословия («Ничто и все»). Из Абсолюта логически дедуцируется «положительное единство» как «единство себя и своего противоположного». Происходит превращение логики в онтологию, онтологии в теологию: сущее, сущность, бытие равняются Богу, идее и природе. Диалектика понятий оказывается «отвлеченным выражением морального факта любви».

Загадочно происхождение множественности из положительного ничто, появление воли, чувства и представления внутри Абсолюта, различение в нем трех субъектов. Сам разум с помощью своего диалектического метода *выводит* Троицу. Но если христианские догматы суть «необходимые истины разума», тогда уничтожается смысл мистического опыта.

Первая попытка синтеза религии, философии и науки, произведенная Соловьевым, заставила его столкнуться с громадными трудностями: пытаясь разрешить одну проблему, он вызвал к жизни ряд других проблем. Граница между трансцендентным и имманентным почти исчезала; понятие мистического опыта становилось всеобъемлющим и расплывчатым, логика, метафизика и теология смешивались, «положительное всеединство» оборачивалось пантеизмом, абстрактный Абсолют поглощал лич-

* Здесь ясно чувствуется влияние Гегеля.

ного Бога, и мистицизм неожиданно превращался в рационализм. И все же замысел Соловьева был необыкновенно оригинален и проблематика его гениальна. Он ставил вопросы и намечал пути к их разрешению, но ему не было суждено полностью осуществить план «целостного мирозерцания», и он завещал его своим преемникам. Вся русская философия пошла по указанной им дороге.

6

УЧЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ И О СОФИИ (1878)

В начале 1878 года Соловьев задумал прочесть серию публичных лекций о религии. Для устройства их ему пришлось преодолеть большие препятствия; к счастью, они были «внезапно и неожиданно устранены не без вмешательства перста в лице одной высокой особы» (письмо к Д. Цертелеву).

«Всех лекций, — пишет он в том же письме, — будет двенадцать, разумеется, в пользу Красного Креста, но отчасти также в пользу реставрации Царьградской Софии».

Лекции начались 26 января в Соляном городке в Петербурге. Они были большим событием в жизни столицы. Посещали их видные бюрократы, дамы из аристократии, общественные деятели, писатели, студенческая молодежь. Софья Андреевна Толстая и Софья Петровна Хитрово были неизменными слушательницами Соловьева. Посещал его лекции и Достоевский; один раз был Лев Толстой.

Соловьев выступал как богослов и проповедник. О таких предметах и таким тоном еще никто до него не говорил в публичных собраниях. Он бросал вызов позитивистически настроенному обществу, и переполненная аудитория ему рукоплескала. После лекций он стал в Петербурге знаменитым человеком. «Одна особа, — пишет Соловьев О. А. Новиковой, — изрекла про меня: “Вот и этот нигилист”. А другая особа, встретив меня на Невском, торжественно мне доказывала перед изумленным Петроградом, что отрицать вечность геены огненной гораздо хуже, чем отрицать бытие Божие». В консервативных кругах Соловьев прослыл еретиком, и ему грозили репрессиями. Он пишет той же Новиковой: «Я виделся с Александром Алексеевичем (братом Новиковой — Киреевым) и из разговоров с ним заключил, что я не только не буду сожжен, но что и никакой другой менее радикальный способ уничтожения мне не угрожает».

«Чтения о Богочеловечестве» начинаются краткой характеристикой современного человечества. Умственный и нравственный распад, господствующий в наше время в обществе, объясняется тем, что религия потеряла свое всеобъемлющее и центральное значение. Религии как верховного начала нет совсем, а есть религиозность как личный вкус. Но в таком жалком положении человечество оставаться не может: оно пытается устроиться на земле без Бога (социализм и позитивизм). Французская революция, провозгласив права человека, осуществить их не смогла; вместо демократии она породила плутократию. Социализм прав в своем стремлении к равномерности материального благополучия; он является силой, которой, бесспорно, принадлежит на Западе ближайшее будущее. Но он не может притязать на нравственное значение, ибо справедливость, которую требует рабочий класс, тождественна с его выгодой.

«Социализм иногда изъявляет притязания осуществлять христианскую мораль. По этому поводу кто-то произнес известную остроту, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое».

Осуществление правды, т. е. любви и самопожертвования, невозможно без признания безусловного нравственного закона. В царстве природы люди не равны друг другу, не свободны, взаимно чужды и враждебны; закон этого царства не любовь, а эгоизм. Правда осуществима только в царстве благодати.

Таким образом, социализм своим требованием общественной правды приводит к признанию религии. К тому же приводит и позитивизм: ведь отдельные явления представляют истину не в своей обособленности, а в согласии с реальностью всего, т. е. Того, Кто есть все, с реальностью Божией.

Путь к спасению лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение. В этом великий смысл отрицательного западного развития. Оно представляет полное отпадение человеческих природных сил от божественного начала. Поворот к самоотрицанию в теории уже начался в западной пессимистической философии, но «положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе».

Соловьев впервые дает краткую оценку католичества: «Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей Церкви, но именно поэтому и следует быть к нему справедливым».

Он стоит на распутье; с одной стороны, он еще разделяет славнофильскую критику католической Церкви: католичество утвердило себя как мирскую внешнюю силу и поэтому перестало быть высшим началом; превратившись в насилие и угнетение человеческой личности, оно вызвало справедливую реакцию в протестантстве. С другой стороны, Соловьев признает уже *правду* католической идеи: Царство Божие, представляемое на земле Церковью, должно обладать царством мира сего и подчинять себе государство и общество.

Великий смысл исторического процесса, начавшегося с реформации, состоит в том, что он обособил личность, предоставив ей сознательно и свободно обратиться к Богу. Человеческая личность имеет безусловное божественное достоинство; западная цивилизация признала только отрицательную безусловность личности (ее свободу от всякого внутреннего ограничения), но не осуществила ее положительной безусловности, т. е. ее требования всецелой действительности, полноты содержания. В современном мире человек имеет божественные права, но не имеет божественных сил; он существо безусловное и в то же время факт среди множества других фактов. В самом центре человеческого сознания заключено трагическое противоречие. Если человек только преходящее явление, то жизнь его бессмысленна: пусть он ест, пьет, веселится, а если ему не весело, пусть кончает самоубийством.

Попутно касаясь материализма, Соловьев доказывает, что материализм прав в своих утверждениях и ложен в своих отрицаниях. Истина заключается в признании, что человеческая личность может достигнуть положительной безусловности, т. е. полноты бытия. Вера в человека есть вместе с тем и вера в Бога, ибо божество принадлежит и Богу, и человеку: Богу оно принадлежит в вечности, а человеку дано как возможность.

Человеческое «я» безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии — источник зла и страданий.

«Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловечества».

В этой сжатой формуле — вершина всего богословского творчества Соловьева. Истина о Богочеловечестве, раскрывшаяся

отцам Вселенских Соборов и нашедшая выражение в Халкидонском догмате о двух природах в Христе, была вручена как великая святыня богословскому творчеству православного Востока; русская религиозная мысль сохранила это наследие и в лице Соловьева засвидетельствовала свою верность святоотеческому преданию. Соловьев заявил, что единственная цель философии — познание Бога и воссоединение с Ним человека. Он понял, что философия может быть только христианской и что вся христианская философия сводится к одному вопросу: «Как вы мыслите о Сыне Человеческом?» Новый апологет христианства поставил в центре своих трудов проблему христологическую. И после него она стала центральной для всего русского богословия. Соловьев первым восстал против христианского монофизитства, неразрывно связал теологию с антропологией и космологией. Его учение о двойственности природы человека, его божественности и тварности, легло в основу современной «науки о человеке».

* * *

В третьем «Чтении» излагается исторический процесс раскрытия божественной истины в человечестве. Существование Бога не может быть выведено из чистого разума — оно утверждается верою, как, впрочем, и существование внешнего мира. Что *есть* Бог — в это мы верим, а *что* такое Он есть — это мы испытываем и знаем. Но кроме веры и религиозного опыта нужна и философия религии. Религиозный опыт и религиозное мышление составляют содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание есть откровение божественного начала, поэтому религиозное развитие должно быть определено как реальное взаимодействие Бога и человека — *процесс богочеловеческий*. В нем высшие ступени не упраздняют низших; высшие формы обладают наибольшей общностью и вместе с тем величайшей полнотой и цельностью. Религия должна быть всеобщей и единою, т. е. заключать в себе не минимум (как, например, деизм), а максимум содержания: религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее.

Первая ступень откровения — политеизм и все религии природы. Божественное начало скрыто за миром явлений, и человек поклоняется служебным существам, силам природы. Эту ступень можно назвать естественным откровением. На второй ступени божественное начало открывается в своем различии с природой, открывается как ее отрицание. Это — отрицательное откровение (буддизм). Природа сама по себе есть ряд безразличных процес-

сов, постоянное движение без цели, переход без конца, достижение, которым ничего не достигается. Если в ней полагается цель и содержание человеческой личности, то она становится злом, обманом и страданием. Буддист воспринимает природу как все, поэтому для него освобождение от природы превращается в самоуничтожение (Нирвана). Обоожествление природы неизбежно приводит к ее отрицанию, вот почему философский натурализм нашего времени заканчивается философским нигилизмом (Шопенгауэр, Гартман).

Излагая платоновскую теорию идей, Соловьев объясняет смысл «идеи» аналогией с «внутренним индивидуальным характером личности». Идеи соединяются в сложные организмы, восходя до самой общей и широкой идеи — безусловного блага, или безусловной любви. Любовь есть то идеальное все, которое составляет содержание божественного начала. Платонизм является дальнейшим после буддизма шагом в откровении Бога. Он возражает буддизму: да, мир явлений не есть истина, но это потому, что есть другая истина — мир идей.

В соловьевском понятии идеи соединяются учение Демокрита об атомах, Лейбница о монадах и Платона об идеях. *Идеи суть существа*. Необходимо признать множественность идей, ибо без нее невозможна действительность как система действий и реальность как результат ее. Множество идей составляют одну органическую систему, обусловленную единством общего начала. Связь между идеями не механическая, а внутренняя, идеальная. Нельзя смешивать идеи с рассудочными понятиями. Формальная логика нас учит, что объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире понятие, тем оно беднее содержанием. Напротив, между идеями отношение объема к содержанию — прямое: общая идея есть самостоятельное существо, и чем больше идей входит в ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет. Так и человеческая личность, вступая во взаимодействие с другими, определяя их и определяясь ими, в полноте реализует собственную идею.

Мы познаем идеи с помощью интуиции (*intellektuelle Anschauung*). Действительность их доказывается фактом художественного творчества: от Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия.

Греческий идеализм есть первый *положительный* фазис религиозного откровения. Все идеи соединяются во всеобъемлющей идее Любви, но эта высшая идея должна сама обладать действительностью, — иными словами, всеединая идея «должна быть

собственным определением единичного центрального существа». Это существо есть живая *личность* — Бог. В иудейском монотеизме божественное начало раскрывается как *чистое «я»*, или безусловная личность. Это — первое личное откровение Бога. Но Бог не есть только личность. Он более чем личность: Он не только единое, но и все, не только сущий, но и сущность. В историческом развитии религиозного сознания эллинизм утвердил божество преимущественно как *все* (идеальный космос); иудейство, напротив, познало божество как чистое «я», помимо всякого содержания. Однако чистое я есть нечто совершенно непроницаемое. «Я огонь поедающий»⁵⁸, — говорит про себя ветхозаветный Бог: такое безусловное существо исключает всякую другую самостоятельность и требует слепого подчинения. Воля безусловного «я», свободного от всякой идеи и всякой природы, есть чистый произвол, а для подчиняющейся человеческой личности — закон. Но уже в Библии мы находим указание на то, что религия закона временна и что Ветхий Завет есть только переход к Новому Завету. В пророческом сознании впервые соединился чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ с объективной идеей универсальной божественной сущности.

Выполнение этого великого синтеза было делом александрийцев. Филон развил свое замечательное учение о Логосе, Плотин и неоплатоники — о трех божественных ипостасях. Александрийские мыслители определили сущность божества путем чисто умозрительным; та же всеединая божественная жизнь в христианстве явилась, как историческая действительность, в живой индивидуальности исторического лица. Чтобы познать открывшуюся им истину, христиане обратились к греческим и к греко-иудейским мудрецам, которых св. Иустин⁵⁹ называл христианами до Христа.

Переходя к изложению учения о Троичности, Соловьев перерабатывает метафизические положения «Философских начал цельного знания». Он исходит теперь не из логического понятия бытия, а из конкретной идеи божественной личности, и пытается освободиться от абстракций немецкого идеализма. В его размышлениях о Троичности отвлеченная философия упорно борется с богословием.

Бог есть Сущий, т. е. Ему принадлежит бытие. Но нельзя быть просто, только быть. Бытие может быть мыслимо лишь как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию. Бог не может быть чем-нибудь, ибо Он — Абсолют, следовательно, Он должен быть *всем*. Утверждение всеединства Божия

устраняет натуралистический пантеизм и дуализм, ведущий к атеизму.

В первом положении все содержится в Боге, погружено в Нем, как в своем источнике, существует только в возможности.

Во втором положении содержание выступает актуально, как некоторая идеальная действительность, для этого необходим акт самоограничения сущего.

В третьем положении единство дано проявленным, законченным и совершенным. На первый взгляд может показаться, что Соловьев и здесь, как в «Философских началах», исходит из логического понятия бытия; а между тем в «Чтениях» под старой терминологией скрывается новое содержание. Автор размышляет не над абстрактным термином «бытия», а над конкретной природой духа. Бог имеет сущность не потому, что Он есть, а потому что Он есть «я». Природа свойственна не бытию вообще, а живому духу. И Соловьев поясняет сущность Бога на примере трйственности *человеческого духа*. Человеческий дух тоже обладает первоначальным субстанциальным бытием, множественностью актуального сознания и рефлексией над сознанием, т. е. самосознанием.

Между нашим духом и Сущим различие в том, что наш дух имеет эти «три положения» во времени; для Сущего такое чередование невозможно: Он обладает ими разом, в одном вечном акте. Но три исключаящие друг друга положения в одном и том же акте одного и того же субъекта решительно немислимы, поэтому мы должны предположить три вечные *ипостаси*, из которых вторая, непосредственно рождаясь из первой, служит ей вечным выражением, или Словом, а третья, исходя из первой, утверждает ее как уже выраженную.

Дедукция ипостасей — слабое место в построении Соловьева. Действительно, исследуя природу человеческого духа, мы можем различить в нем три положения («я», сознание и самосознание), но эти положения вовсе не даны нам как чередование: они не сменяют друг друга во времени, а взаимопроникают друг в друга, даны в едином акте. И как для человеческого духа нет необходимости предполагать трех субъектов, так и для божественного духа трйственность *логически* не может быть обоснована. Тройность совсем не есть «величайшее торжество умозрительной мысли», это — истина откровения, и раскрывается она не в умозрительной философии, а в религиозном опыте: духовному зрению Бог являет себя как любовь, как мистическая Троица Любящего, Любимого и Любви, как тройное самоотречение, или кенозис⁶⁰.

Соловьев утверждает, что «истина триединства навязывается разуму, что она не только понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме». В этом смешении законов мышления с законами бытия сказывается влияние панлогизма Гегеля: Соловьев постулирует троичность, потому что «три исключают друг друга положения одного и того же субъекта *решительно немыслимы*». Немыслимость — смертный приговор действительности, ибо, по Гегелю, «все действительное разумно», т. е. мыслимо. В процессе развития религиозного сознания до христианства Соловьев указал четыре главных фазиса: аскетизм буддизма, идеализм Платона, монотеизм иудейства и александрийское учение о триединстве. Христианство включает в себя все эти моменты: начало аскетическое выражено апостолом Иоанном в словах «весь мир во зле лежит»; идеализм заключен в признании царства небесного за пределами мира земного; христианство монотеистично; учение о триедином Боге становится в нем открытым религиозным догматом. И все же христианство не есть эклектическая система, оно имеет свое собственное содержание, и это содержание есть *единственно и исключительно Христос*.

«В христианстве как таковом мы находим Христа, и только Христа, — вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная. Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственно новым будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину: «Я есмь путь, истина и жизнь: верующий в Меня имеет жизнь вечную»⁶¹.

Все богословие Соловьева основано на этом прозрении. Христианство христоцентрично. Оно есть не теория, не моральная система, а откровение живой Личности, Слова, ставшего плотью. Лишь при таком понимании возможна христианская космология и история. Христос стоит в центре мирового процесса и исторического развития. Он — смысл мира и истории. Божественный Логос воплощается, нисходит в поток времени, становится историческим лицом. Только воплощение оправдывает мировую историю во всех ее запутанных и трагических путях; смена столетий и поколений раскрывается тогда как единый богочеловеческий процесс, как история воссоединения Бога с человеком.

Соловьев обращается к христологической проблеме. Вечный Бог осуществляет свою множественность, свое «все». Множественность, сведенная к единству, есть целое, т. е. живой организм. Элементы его исчерпывают собой полноту бытия, это есть организм универсальный. Но чем универсальнее организм, тем

он индивидуальнее. Христос есть «осуществленное выражение безусловно сущего Бога».

Во всяком организме мы находим два единства: единство производящее и единство произведенное. Во Христе — действующее, единящее начало есть Слово, или Логос; единство произведенное — София. Таким образом, София есть выраженная идея. *Тело Божие, материя Божества*. Осуществляющий это единство Христос есть и Логос и София.

Мысль о Софии всегда была в христианстве; в книге Притчей Соломона мы читаем: «София существовала прежде создания мира; Бог имел ее в начале путей своих». В Новом Завете ап. Павел применяет это понятие непосредственно ко Христу⁶².

Между миром божественным и природным нет непроходимой пропасти. Лучи и отблески божества проникают в нашу действительность и составляют все ее идеальное содержание, всю ее красоту и истину. И человек, принадлежащий к обоим мирам, в умственном созерцании вступает в общение с образами царства вечной славы.

Соловьев гениально почувствовал неразрывную связь теологии с антропологией. Познание Бога неотделимо от познания человека, христологическая проблема есть одновременно и проблема антропологическая. Связь между миром божественным и миром природным была бы неразрешимой загадкой, если бы между этими мирами не существовало связующего звена — человека. Человек вмещает в себя все противоположности: он и божество и ничтожество. Произведенное единство в Христе — София есть начало человечества, идеальный или нормальный человек. Христос, причастный в этом единстве человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам.

София есть идеальное, совершенное человечество во Христе, а так как в Боге нет времени, то существование в нем человечества должно быть признано вечным. Это относится, конечно, не к природному человечеству, а к идеальному и умопостигаемому. Оно не есть ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя собирательное. Человечество в Боге универсально и вместе с тем индивидуально; это — вечное тело Божие и вечная душа мира. Только при признании, что каждый человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, можно допустить две великие истины: человеческую свободу и человеческое бессмертие.

От антропологии Соловьев переходит к космологии. Как, исходя из интуиции божественного, совершенного мира, можно объяснить возникновение нашего несовершенного, природного

мира? Не идеальный космос, а именно наш мир, лежащий во зле, представляется загадочным и непонятным. Мучительный сон отдельного эгоистического существования, самоутверждение каждого против всех — вот коренное зло нашей природы. А так как ни одно существо, оставаясь в своей исключительности, не может быть действительно всем, то эгоизм оказывается не только злом, но и страданием. Итак, зло и страдание суть *состояния* индивидуального существа. Мир, лежащий во зле, есть тот же божественный мир, но с другим взаимоотношением элементов. Зло не может иметь особого источника бытия, ибо все бытие в Боге. Следовательно, природа есть только другое положение или перестановка элементов, субстанциально данных в мире божественном.

В Боге пребывают идеальные сущности; но Бог не может удовлетвориться созерцанием Своих идей. Он хочет их собственной реальной жизни, чтобы любовь Его могла проявиться во всей полноте. Бог сопрягается актом Своей воли с каждой идеальной сущностью и этим утверждает ее самостоятельное бытие. В этом состоит акт божественного творчества. Живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало, мы называем душами. Их всеединый организм есть душа мира, или идеальное человечество — София. Причастная единству Божию и вместе с тем обнимающая всю множественность живых душ, душа мира — существо двойственное. Определяясь божественным Логосом, она дает возможность Духу Святому осуществляться во всем. Но мировая душа имеет свою собственную волю, и в этом заключена возможность ее падения; она обладает всем, но беспредельная потенция бытия в ней удовлетворена не безусловно. «Все» как содержание своего бытия она получает от Бога, а не имеет от себя. Поэтому мировая душа может захотеть обладать им иначе, т. е. от себя, отделить и утвердить себя вне Бога. И тогда она лишается своего центрального положения, теряет свободу и власть над творением; единство мироздания распадается на механические атомы. Вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала в природной жизни. Результатом распада является наш вещественный мир в пространстве и времени.

Космология Соловьева только намечена. Он верно почувствовал, что творение мира есть свободный акт Божьей любви, что Бог полагает его вне Себя как самостоятельное существо, способное отвечать любовью на любовь. Но самая сущность тварности оставалась ему непонятной; он склонен был объяснять простран-

ственность и временность — эти главные признаки всего тварного бытия — как результат падения мировой души. Получалось, что сама вещественность мира есть следствие греха, что видимый мир есть только Майя, греховное и недолжное состояние космоса. Это метафизическое построение, внушенное Соловьеву Шеллингом и Шопенгауэром, резко противоречит его собственной мистической интуиции. Ему было свойственно чувство «плоти мира», он проповедовал «христианский материализм», он ставил в центр мирового процесса Боговоплощение и между тем, подобно неоплатоникам, видел в материи результат греха. Поэтому и космогония Соловьева приобретала двойственный характер: искупление твари и победа над грехом — процесс сотериологический — смешивался с преодолением самой тварности, процессом обожения.

Реализация всеединства есть смысл и цель мирового процесса; мировая душа должна воссоединиться с Логосом. Но почему это воссоединение не происходит разом, в едином акте божественного творчества? На этот вопрос можно ответить одним словом: свобода. Соединение должно быть действием обоюдным; мировая душа только постепенно, рядом последовательных восхождений, воссоединяется с божественным началом. Стремление к всеединству первоначально действует в природе как слепая сила (закон тяготения, химическое сродство тел), затем как принцип организации (растительные и животные организмы); наконец космогонический процесс завершается созданием совершенного организма — человека. Соловьев различает три ступени мирового процесса: эпоху астральную (сила тяготения образует великие космические тела), эпоху солярную (развитие более сложных сил — теплоты, света, магнетизма, электричества) и эпоху теллурическую (органическая жизнь). С появлением человека процесс развития идеи всеединства вступает в новую форму — сознания и свободной деятельности.

В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как в чистой форме всеединства. В своем сознании человек имеет *образ Божий*, а его свобода от идеи, так же как от факта, эта формальная беспредельность человеческого «я», представляется в нем *подобием Божиим*.

Соответственно эпохам космогонического процесса идут эпохи процесса теогонического: 1) Бог астральный, огненный владыка, Кронос или Молох, 2) Бог солнечный — побеждающий, умирающий и воскресающий (Озирис, Аттис, Адонис) и 3) Бог органической, родовой жизни (фаллические культы).

Постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение божественного начала образует *исторический процесс человечества*.

Далее автор повторяет уже знакомую нам схему исторического процесса: божественное начало открылось индийскому духу как Нирвана, эллинам — как идеальный космос, иудеям — как живая личность. Чтобы одолеть злую волю человека, божественный Логос должен был родиться в самой душе, *перерождая ее*.

«Во иудеях» Логос рождается как действительный индивидуальный человек. Ветхий Завет представляет историю личных отношений Бога с людьми. Израиль, «народ жестоковыйный с каменным сердцем»⁶³, был народом, родившим Бога.

Самые глубокие и вдохновенные прозрения Соловьева относятся к учению о Боговоплощении. Иисус Христос есть второй Адам, индивидуальное и вместе с тем универсальное существо, обнимающее собою все духовное человечество. В сфере божественного бытия Христос есть вечный центр вселенского организма. Но так как этот организм ниспал в поток явлений, то и Христос должен снизойти в него и из центра вечности сделаться центром истории. Злой дух разлада побежден Сыном Божиим и Сыном Человеческим — в этом смысл воплощения. Но как возможно воплощение, т. е. *реальное* соединение Бога с человеком? Если видеть в Боге абсолютно трансцендентное существо (деизм) или вполне имманентное (пантеизм), то воплощение представляется невозможным. Но Бог, будучи сам по себе трансцендентным, вместе с тем по отношению к миру является как действующая сила. Воплощение связано со всей историей мира и человечества. Воплощается не трансцендентный Бог, а Бог-Слово. Это лишь более полная теофания в ряду других подготовительных теофаний: к Богочеловеку стремится и направляется вся история человечества. Согласно догматическим определениям Вселенских Соборов, Христос есть единая богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями. Единство двух начал есть результат двойного самоотвержения: божественное начало нисходит, уничижает себя, принимает на себя зрак раба. Самоограничение Божества во Христе освобождает его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя во имя божественного начала. Христос, как Бог, свободно совлекается славы Божией и тем самым, как человек, получает возможность *достигнуть* этой славы. Богочеловек подвергается искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из ограниченности воспринятого им природного бытия. Первое искушение — сделать материальное благо

целью, а божественную силу — орудием для его достижения: «Рцы да камене сие хлебы будут»⁶⁴ — грех плоти. Второе — воспользоваться своей божественной силой для самоутверждения своей человеческой личности: «Аще Сын еси Божий, верзися низу»⁶⁵ — грех ума — гордость. Третье — употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Это было бы поклонением тому началу зла, которое владеет миром: «Сия вся тебе дам, аще пад поклонимися»⁶⁶ — грех духа.

Но Христос не только вочеловечился, но и воплотился: духовный подвиг должен быть довершен подвигом плоти, претерпением страданий и смерти. Природа, очищенная крестной смертью, становится орудием божественного духа, истинным духовным телом. В таком теле воскресает Христос.

Должное отношение между божеством и природой в человечестве, достигнутое Иисусом Христом как главой человечества, усваивается человечеством как телом Его. Человечество, воссоединенное с Богом через Христа, есть *Церковь*: она должна в конце времен обнять собою всю природу. Тело это растет и развивается. Победы над искушением злого начала совершаются в Церкви как процесс исторический. Искушению духа (властолюбию) подпала католическая Церковь в средние века; она пыталась насильно покорить Христу лежащий во зле мир. Искушению ума (гордости) подпало протестантство; в своем поклонении личному разуму оно породило рационализм, нашедший свое завершение в философии Гегеля. Искушению плоти подпала современная западная цивилизация со своим экономическим социализмом и позитивизмом.

Восток не подвергся этим трем искушениям и сохранил истину Христову, но он не осуществил ее во внешней действительности, не создал *христианской культуры*. Для того чтобы человечество преобразилось в богочеловеческое общество, нужно, чтобы оно сохранило во всей чистоте божественное начало и со всей полнотой развило начало человеческой самостоятельности.

Восток исполнил первое. Запад — второе.

«В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является Церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, оно может вступить в свободное сочетание с божественной основой христианства, сохраняемую в Восточной Церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество».



Учение об искуплении крайне характерно для оптимистического мировоззрения Соловьева семидесятых — восьмидесятых годов. У него не было острого чувства греха и трагического ощущения мирового зла. Хотя он и приводит слова апостола о том, что весь мир лежит во зле, но зло это кажется ему только субъективным состоянием сознания, недолжным направлением воли. Стоит только изменить это направление, выпрямить кривую воли, и зло исчезнет. Поэтому и искупление для него совершенно заслоняется Боговоплощением, является как бы его придатком. Он почти забывает о первосвященническом служении Христа. Единый безгрешный, взявший на себя грехи мира, Агнец, закланный до создания мира, не стоит в центре его религиозного опыта. Искупление для Соловьева сводится к победе над тремя искушениями, т. е. над самоутверждением человеческой природы. Гефсиманское борение и Голгофа, реальное принятие и изживание Искупителем грехов всего мира, смерть и победа над смертью — Воскресение, почти им не упоминается. И только в девяностых годах, после тяжелого душевного кризиса, Соловьев освобождается от своей оптимистической теософии и приходит к трагическому ощущению мировой истории; тогда эволюционизм его сменяется апокалиптикой.

В описании богочеловеческого процесса нетрудно заметить славянофильские влияния. Три искушения, которым подпадает Запад и от которых остается свободным Восток: самоутверждение человеческого начала как смысл западного религиозного развития и чистота христианской истины, соблюденная православием; грех католичества — насилие над личностью, ведущее к неверию и порождающее из своих же недр протестантство; культ личного разума, провозглашенный протестантством и переходящий в рационализм, — все это круг идей Хомякова. Но Соловьев пользуется ими свободно как материалом для своего собственного построения. Он не считает западное развитие заблуждением и ясно видит грехи Востока. Славянофилы утверждали, что все будущее принадлежит православию и что восточная культура сменит западную; Соловьев, напротив, заявляет, что и у Запада и у Востока есть своя правда и что только в оторванности друг от друга эти правды становятся неправдами. Божественное начало, сохраненное на Востоке, должно соединиться с человеческим, развитым на Западе.



В книге «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев возвращается к своему учению о Софии, внося в него значительные изменения. В «Чтениях о Богочеловечестве» София определяется как идеальное человечество, или *душа мира*, в «России и Вселенской Церкви» этого отождествления нет. Душа мира не есть София, а только носительница, среда и субстрат ее реализации: она — антитип Божественной Премудрости, первая из тварей, *materia prima*. София есть ангел-хранитель мира, покрывающий своими крыльями всю тварь, борющаяся с адским началом за обладание мировой душой. Взгляд Соловьева на грехопадение мировой души тоже существенно изменяется: в «Чтениях» грехопадение понимается как отпадение мировой души и самоутверждение ее вне Бога; это акт мятежной свободы мировой души. В «России и Вселенской Церкви» Бог сам попускает отпадение, *сам хочет хаоса*. «Возможность хаотического существования, — пишет здесь Соловьев, — от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Бог любит хаос и в его небытии, и *Он хочет, чтобы сей последний существовал*, ибо Он сумеет вернуть его к единству. Поэтому Бог дает свободу хаосу. Он удерживает противодействие ему своего всемогущества в первом акте божественного бытия, в стихии Отца, и тем выводит мир из его небытия». Соловьев столкнулся с основной проблемой софиологии: как из Единого произошло множественное? Как рядом с Богом, который есть «Все во всем», возник вне его лежащий мир? Первый ответ мы находим в «Чтениях»: мир произошел в результате грехопадения мировой души. Но тогда возникали новые вопросы: если мировая душа есть Божественная София, как возможно ее грехопадение? И мыслимо ли приравнять ко греху творение мира, о котором Творец его сказал: «Добро зело»? В «России и Вселенской Церкви» дается другой ответ: хаос потенциально существует в Боге, Бог хочет, чтобы хаос получил реальное бытие. Это решение явно было подсказано Соловьеву Шеллингом, учившим о темной бездне (*Ungrund*) в самом Боге и утверждавшим, что отпадение твари от Бога и возникновение зла есть для Бога *внутренняя необходимость*. Второй ответ был столь же неудовлетворителен, как и первый: он вносил разлад в саму божественную жизнь, противоречил идее «всеединства» и делал Бога ответственным за зло.

Соловьев так и не разрешил этой антиномии. Она осталась для него пределом, дальше которого мысль его не могла пойти.

В «России и Вселенской Церкви» автор связывает свое учение о Софии с древней верой русского народа. Народ прозревал мистическую связь Софии с Богородицей и Иисусом Христом, но не отождествлял ее с Ними... «Она была для народа, — пишет Соловьев, — небесною сущностью, скрытою под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества. Под именем Святой Софии русский народ любил социальное воплощение Божества в Церкви вселенской. Это — *русская, истинно национальная и безусловно вселенская идея*... Дело в том, чтобы дать ясную форму живой мысли, которая зародилась в древней Руси, и которую новая Россия должна поведать миру».

В 1898 г., по случаю столетней годовщины рождения Огюста Конта, Соловьев прочел в Философском обществе при Петербургском университете доклад на тему «Идея человечества у Августа Конта». В нем он в третий и последний раз возвращался к своему учению о Софии и пытался доказать, что идея Конта о человечестве («*Le grand Être*») совпадает с понятием Софии. О. Конт считает человечество живым положительным единством, действительным существом. «*Le grand Être*» есть предмет веры, но веры, связанной со всем научным знанием (*la foi positive*). Это реальное существо. Лицо-идея и есть вечная женственность. Та же истина открылась религиозному вдохновению русского народа еще в XI веке. Соловьев описывает образ Софии в Новгородском соборе. Женская фигура в царском облачении сидит на престоле; справа Богородица, слева св. Иоанн Креститель; в глубине поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом Евангелия. Этот образ не заимствован из Греции, он выражает чисто русское мистическое мирозерцание.

«Это великое, царственное и женственное существо, — пишет Соловьев, — которое, не будучи ни Богом, ни Вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета, и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть». И автор заключает: *София есть Богородица, или Богочеловечество*.

Так на протяжении всей жизни вынашивал он в сердце величайшую свою интуицию, многократно возвращался к ней, подходил с разных сторон, менял выражения, колебался, боролся с

трудностями, сталкивался с антиномиями, искал наиболее точной и исчерпывающей формулировки. И только за два года до смерти ему удалось показать, что глубочайшая истина христианства о Богочеловечестве, провозглашенная, но не раскрытая на Халкидонском соборе, тесно связана с учением о Софии. Соловьев пророчески предчувствовал, что только на софиологической основе возможно мистическое и богословское раскрытие этой истины. Дальнейшее развитие русской религиозной и догматической мысли оправдало его предвидение (труды о. Бухарева, о. Павла Флоренского и, особенно, о. Сергия Булгакова).

Учение о Софии, так же как и учение о Богочеловечестве, — мистическая основа восточного православия. Соловьев усердно изучал в Лондоне литературу о Софии, читал Пордэджа, Гихтеля, Якова Бёме, Сведенборга, Сен-Мартэна, Каббалу. Но при ближайшем знакомстве с этими авторами внешние аналогии оказались обманчивыми. В Каббале Шехина⁶⁷ воплощается в жене, освящает брак и деторождение; эта мистика рождения и рода чужда христианской идее Богочеловечества; у Як. Бёме — родоначальника всей западноевропейской софиологии — София не «Вечная Женственность», а «Вечная Девственность», «Дева Премудрости Божией». После грехопадения Адама она улетает на небо, и на земле появляется женщина Ева. У Гихтеля, Пордэджа, Сведенборга, Сен-Мартэна размышления о Софии еще больше отдаляются от православного учения. В мировой поэзии первым заговорил о вечной женственности Данте; за ним Петрарка, Новалис, Шелли, Гете; в России — Пушкин («Бедный рыцарь»), Лермонтов, Блок, В. Иванов. Но в поэзии скоро произошло распадение первоначальной интуиции. У католических поэтов культ вечной женственности слился с почитанием Мадонны⁶⁸, у других — утратил свой мистический характер и превратился в эстетическую эротику (безличное «das Ewigweibliche»⁶⁹ у Гете, земная возлюбленная у Новалиса и Шелли). Все эти внешние соответствия только подчеркивают внутреннюю несравнимость образа «Премудрости Божией» в восточном православии и его теософических и поэтических отражений на Западе.

Несмотря на все западные влияния, учение Соловьева о Софии в основе своей самостоятельно: оно выросло органически из личного мистического опыта. Его метафизические теории и богословские построения следует рассматривать как попытки осознать и выразить «предустановленную в его душе идею». Философское выражение это часто бывало неясно и противоречиво. Но, несмотря на все трудности и испытания, Соловьев до конца жизни не оторвался от раскрывшейся перед ним истины.

«КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ»
(1877—1880)

Два года, отделяющие «Чтения о Богочеловечестве» от выхода в свет «Критики отвлеченных начал», Соловьев прожил в Петербурге, усиленно работая над своей докторской диссертацией, отдельные главы которой печатались в «Русском вестнике» начиная с 1877 г. Он бывал изредка в Москве у родителей и подолгу гостил в Красном Роге и Пустыньке у гр. С. А. Толстой. Летом 1878 г. ездил с Достоевским в Оптину Пустынь, и там Достоевский рассказывал ему о плане своего нового романа, центральной идеей которого должна была быть «Церковь как положительный общественный идеал». Конец семидесятых годов — время наибольшей духовной близости между Соловьевым и Достоевским.

К этому периоду относится первое стихотворение, посвященное С. П. Хитрово. Французский критик Вогюе, гостивший вместе с Соловьевым летом 1878 г. в Красном Роге, называл Софью Петровну «Eve touranienne». Соловьев обращается к ней со стихами:

Газели пустынь ты стройнее и краше,
И речи твои бесконечно-бездонны —
Туранская Эва, степная Мадонна,
Ты будь у Аллаха заступницей нашей.

Соловьев назвал однажды свое отношение к С. П. Хитрово «иконопочитанием». В этом стихотворении — начало многолетнего суеверного поклонения «степной Мадонне».

Тем же летом в Пустыньке была написана «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова», мистерия-шутка в 3 действиях. Эта буффонада в духе Кузьмы Пруткова более пугает, чем смешит; в нелепом фарсе о четырех разочарованных любовниках, отправляющихся на поиски белой лилии, Соловьев вышучивает самого себя. Он глумится над самой заветной своей святыней — любовью к Подруге Вечной — и пародирует свою мистическую молитву к Софии:

Аз-буки-ведь, — Аз-буки-ведь.
Здесь смысл возвышенный и тайный,
Его откроет лишь медведь,
Владея силой чрезвычайной.
Но *вечно-женский* элемент
Тут не останется без роли:

Когда лазоревый пигмент
 Избавит душу от мозоли,
 Лилеи белой благодать
 Везде прольет свою тинктуру,
 И род людской, забыв страдать,
 Обнимет разом всю натуру.

С каким-то кощунственным злорадством издевается Соловьев над теософическими увлечениями своей юности и вставляет в текст шутовской пьесы самые мистические свои стихотворения: «Белую лилию с розою», «Мы сошлись с тобой не даром», «Зачем тебе огонь и ласки». Смехом он заклинает «злую жизнь», просит свою «бедную музу»:

И злую жизнь насмешкою не злою
 Хотя на миг угомони.

Он учил когда-то, что человек есть существо смеющееся, что на бессмыслицу призрачного мира он отвечает иронией. В минуты малодушия и тоски, когда поэта обступают темные силы, он отражает их насмешкою:

Таков закон: все лучшее в тумане,
 А близкое иль больно, иль смешно.

В следующем 1879 году отец Соловьева опасно заболевает. Философ пишет Д. Н. Цертелеву: «Очень печальное время переживаю я, дорогой друг Дмитрий. Отец мой, по-видимому, уже больше не поправится... В настоящее время во мне совмещаются самые противоположные настроения, и я представляю собой живой пример единства противоречий».

Сергей Михайлович умер 4 октября 1879 г. Сестра Соловьева М. С. Безобразова^{*70} вспоминает, что «брат почти всю ночь читал над покойным и за одну ночь изменился».

Защита Соловьевым докторской диссертации состоялась в Петербургском университете 6 апреля 1880 года. Возражения оппонентов были довольно беспомощны, и диспутант с большим блеском их отпарировал. Главный оппонент, проф. Владиславлев, заявил, что он не спорит против основных тезисов диссертации, так как он сам «немножко» мистик. Проф. богословия Рождественский упрекнул Соловьева в зависимости от Шлейермахера и Шеллинга и заподозрил его в пантеизме. Тот возразил, что его взгляды сродны только «положительной философии» Шеллинга, свободной от пантеизма. Возражения профессоров

* *Безобразова М. С.* Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. 1908. Май—июнь.

Бауера, Ведрова⁷¹, Бутлерова касались частных. Диспут закончился иронической репликой Соловьева: кандидат математического факультета Вульфсон упрекнул докторанта в том, что, признавая любовь основанием нормального общества, он не упомянул, что это основание указано Огюстом Конттом. На это докторант заметил, что значительно раньше Конта начало любви было провозглашено Иисусом Христом.

* * *

По первоначальному плану Соловьева система его должна была обнимать три области философии — этику, гносеологию и эстетику. «Критика отвлеченных начал» касается только первых двух. Над «Эстетикой» он много работал, но закончить ее ему не удалось.

Гносеологическая часть «Критики» в основе своей является переработкой мыслей, уже изложенных в предыдущих сочинениях; таким образом, главное содержание диссертации сводится к построению этической системы.

В предисловии автор определяет свое понимание «отвлеченных начал»: «Это суть частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится».

Принцип критики Соловьева — *идея положительного всеединства* в жизни, знании и творчестве. Он пытается показать относительную истину всех начал и вскрыть ложь, происходящую от их обособленности. Критика его имеет значение положительное: анализируя элементы всеединого, она приближает нас к самой идее всеединства.

Всеединство, еще не осуществленное в действительности, определяется по необходимости косвенным, отрицательным путем. Как верховный принцип, оно должно управлять нравственной деятельностью, теоретическим познанием и художественным творчеством человека, — отсюда разделение на этику, гносеологию и эстетику. «Великий синтез», о котором мечтает Соловьев, должен преобразить жизнь, реформировать общество, возродить человечество; поэтому в его системе этика занимает первое место. Этот синтез не есть чья-нибудь субъективная потребность: сама жизнь требует его. Отвлеченные начала, развившиеся на Западе, несут в себе свой суд и осуждение: отвлеченный клерикализм уничтожен последовательным развитием в папстве; от-

влеченная философия осуждена гегельянством; отвлеченная наука подорвана позитивизмом. Автору кажется, что он только выражает в общих формулах вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, и этот вывод есть — положительное всеединство.

Поразительна последовательность духовного развития Соловьева, однотемность его философии. Всеединство как сущность мира и как цель мирового процесса раскрылась ему в мистическом видении детских лет. И этой идее, имевшей для него всю живую конкретность личного переживания, он посвятил свою жизнь.

Предисловие заканчивается вдохновенным обращением к Софии: «Велика истина и превозмогает! *Всеединая премудрость божественная* может сказать всем ложным началам, которые суть все ее порождения, но в раздоре стали врагами ее, — она может сказать им с уверенностью: “Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много”»⁷².

Философские построения Соловьева — не рациональные схемы, а *символические обличия* единого мистического опыта. Душа мира — София — выпала из лона Отчего, и единство ее распалось на множественность, но элементы ее воссоединятся и она вернется к Отцу. Это двойное движение может быть выражено в различных символах: и в виде абстрактной трехчленной схемы Гегеля, и в форме евангельской притчи о блудном сыне.

Философия Соловьева есть вариация на тему о возвращении блудного сына.

В нравственной жизни необходимо одно верховное начало, в котором могли бы соединиться все доселе существовавшие условные и ограниченные критерии. Последние можно разделить на эмпирические, или материальные, и на рациональные, или формальные. Автор показывает их недостаточность. Эмпирические начала нравственности — гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм — признают целью практической деятельности наслаждение, счастье или пользу; все эти понятия субъективны и слишком общи: блаженство есть цель всякой деятельности, и нравственной и безнравственной; эгоизм — столь же реальное свойство человеческой природы, как и альтруизм, а интуитивную, или инстинктивную, мораль следует оставить *ad usum bestiarum*⁷³. Итак, эмпирически нравственность обосновать нельзя.

Переходя к рациональному началу, Соловьев разбирает учение Канта и расширяет смысл его категорического императива: по Канту, только разумные существа могут быть предметом нашей нравственной деятельности, по Соловьеву, все существа. В учении о свободе воли он усваивает кантовское различие эмпирического и умопостигаемого характера, но толкует его пошопенгауэровски; свобода умопостигаемого характера относительна; в ноуменальном мире воля человека подчинена закону этого мира. Впрочем, утверждает Соловьев, для нравственной деятельности человека абсолютная свобода вовсе необязательна: достаточно, чтобы человек был свободен в том смысле, «чтобы его поступки определялись идеальными мотивами». Автор не разрешает проблемы о свободе воли. Он искусно ее обходит. При монизме его мировоззрения попытки обосновать свободу наталкивались на непреодолимые трудности. Соловьев не находит свободы ни в мире эмпирическом, ни в мире умопостигаемом. И здесь и там человек детерминирован. Как явление среди явлений, он подвержен закону необходимости, как «умопостигаемый характер», он обусловлен своей вечной идеей. Возможность «определяться идеальными мотивами» совсем не есть свобода. Соловьеву-интеллектуалисту недоступно понятие иррациональной свободы. Поэтому и в его метафизическом построении остается невыясненным один важный момент — возможность отпадения мировой души.

* * *

Субъективная этика, т. е. учение о внутренних определениях нравственной воли (сначала материальных — в этике эмпирической, а затем формальных — в этике рациональной), необходимо требует знания этики объективной, т. е. учения об условиях действительного осуществления нравственных целей. Задача ее — определить условия нормального общества. Соловьев повторяет за Ог. Контом, что «миром управляют и двигают идеи»; общество есть организм *sui generis*⁷⁴, живущий и развивающийся по сознательным идеям. Конец этого развития еще не дан — это идеал. Его можно выразить в одном общем формальном требовании: чтобы все составляли цель каждого, и каждый — цель всех. Таким образом, в учении об обществе автор исходит из «Критики практического разума» Канта.

Основное условие нормального общества есть полное взаимное проникновение индивидуального и общинного начала, или

внутреннее совпадение сильнейшего развития личности и полнейшего общественного единства.

Для Соловьева нормальное общество есть *свободная общинность*; в своем учении он вдохновляется славянофильскими идеями. Константин Аксаков любил противопоставлять западному экономическому строю, основанному на завоеваниях, насилии и формальном праве, русскую свободную общинность, гармонически сочетающую личность и «мир», построенную на нравственных началах доверия и правды. К. Леонтьев и Достоевский, критикуя западный социализм, признавали в нем крайнее выражение буржуазного, или мещанского, царства. К этому же выводу приходит и Соловьев.

Последней целью социализм признает материальное благополучие: он требует равномерного распределения земных благ во имя справедливости; но понятие справедливости уже выводит нас из сферы экономических отношений. Справедливость есть осуществление всех прав, другими словами, правильный хозяйственный союз требует гражданского союза, или государства. В учении о праве и о государстве Соловьев следует Шопенгауэру. Государство имеет целью общую пользу, но оно осуществляет ее не фактически (что невозможно, ибо частные интересы противоположны друг другу), а лишь юридически, т. е. следит за тем, чтобы каждый, стремясь к своей выгоде, не нарушал равновесия с выгодами других; поэтому право есть понятие чисто *отрицательное*. Оно указывает границы, которые лицо не должно переступать, но не требует положительных действий: не «omnes iuva», а только «neminem laede»⁷⁵. Соловьев дает следующую формулу права: «Право есть свобода, обусловленная равенством, или синтез свободы и равенства». Свобода как основа всякого человеческого существования и равенство, эта необходимая форма общественного бытия, в своем соединении образуют человеческое общество как правомерный порядок. Из отрицательного определения права логически вытекает отрицательное определение государства: оно есть «чисто отрицательное единство, или внешний формальный порядок в обществе». Соловьеву было нетрудно усвоить взгляд Шопенгауэра на государство, ибо он вполне соответствовал его славянофильским убеждениям. Ранние славянофилы, несмотря на свою верность монархическому принципу, в сущности были анархистами. К. Аксаков считал государство неизбежным злом и тщательно отделял от него «земщину». Русский народ, по его мысли, ощущает государственную власть как грех и не желает в этом грехе участвовать. Он призвал варягов из-за моря, чтобы освободить себя от необходимого зла; монархия в

России происходит из анархии народа: «земля» хочет жить своей жизнью, не юридическим правом, а религиозной правдой. При этой концепции остается, однако, непонятным, как русский безгосударственный народ мог создать величайшую в мире империю. Понятие чисто формального юридического государства никакому реальному государству не соответствует. Особенно в наше время — крайнего развития этатизма — «отрицательная теория» государства обнаруживает всю свою несостоятельность.

От государства Соловьев переходит к Церкви. Человек не хочет и не может быть только человеком; у него есть стремление к безусловному, стремление быть *всем* в единстве, или быть всеединным. Единение существ, определяемое божественным началом в человеке и основанное психологически на чувстве любви, образует общество мистическое, или Церковь.

Каковы должны быть взаимоотношения между Церковью и государством? Автор возвращается к понятию свободной теократии, бегло намеченной в «Чтениях о Богочеловечестве», и обосновывает ее более подробно. В истории развития этой центральной в его творчестве идеи «Критика отвлеченных начал» образует второй этап; третий, и окончательный, представлен в «Истории и будущности теократии» и в «России и Вселенской Церкви».

Автор начинает с различия истинной и ложной теократии. Если божественное начало отвлечено от начала человеческого и природного, то в своей безусловности оно уничтожает или подавляет все чуждые ему элементы. Таков отвлеченный клерикализм, «полнейшее историческое выражение которого» мы находим в Западной католической церкви. Он отрицает человеческий разум и свободу совести («*Natur ist Sünde, Geist ist Teufel*»); стремится насильственно подчинить себе гражданское и экономическое общество и, «не успевая в этом, прибегает к вынужденной сделке, выражающейся в формуле: «Свободная Церковь в свободном государстве». Такой порядок, очевидно, неосуществим, ибо Церковь, как Царство Божие, должна обнимать собой все безусловно и в едином Царстве двух отдельных властей быть не может. В истинной или свободной теократии божественному началу должно принадлежать верховное значение; мирские элементы должны *свободно ему подчиниться*.

Действительно, если идеал общества есть свободная общинность, если мы ставим требование, чтобы «каждый был целью для всех, и все для каждого», то мы этим самым провозглашаем безусловную ценность человеческой личности. Но безусловное значение дается человеку только внутренней связью со всеми как носителю всеединства, и любовь есть выражение этой связи. Од-

нако любовь неосуществима ни в натуральном, ни в рациональном порядке. Любовь есть и живая личная сила, и универсальный закон, и целью ее может быть только человек в Боге, такой человек, который «имеет область чадом Божиим быти»⁷⁶. В мистическом плане каждый из нас есть некоторая божественная идея, и все вместе мы образуем живое тело Божие, или безусловную любовь. Любя ближнего, мы реализуем в эмпирическом порядке то, что уже дано в порядке божественном. Любовь, как нравственный закон, может быть обоснована только мистически. В заключение Соловьев дает следующее определение человека: «Человек или человечество есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т. е. всеединство, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе».

В этой формуле соединены три элемента этики: мистический, рациональный и эмпирический; лишённые своей исключительности, т. е. лжи, они становятся руководящими принципами всей нравственной деятельности человека. Каждый из них, отделившись от всеединства, дошел до пропасти и вернулся, обогащенный опытом, в лоно Божественной Премудрости. Притча о блудных сыновьях досказана до конца.

В Церкви неограниченный федерализм совпадает с безусловной централизацией: у каждого человека есть его божественная идея, но не каждый одинаково ее усваивает. Степенью идеальности лица (его нравственного совершенства) должна определяться степень его значения и власти. Объем прав должен соответствовать высоте внутреннего достоинства. Этим дается иерархический принцип общества. В безусловном порядке, в Церкви, царит одно начало — любовь; в естественном порядке эта любовь сообразуется с относительными качествами каждого, т. е. становится справедливостью. Мы знаем, что любовь есть нравственный принцип Церкви, а справедливость — государства. Так осуществляется их органическая связь. Но человек не только существо религиозное, движимое любовью, и существо рациональное, управляемое справедливостью, он также существо материальное, стремящееся к наслаждению. Любовь посредством справедливости должна быть реализована в пользу.

Соловьев заканчивает свое учение об обществе следующим определением свободной теократии: свободная теократия есть такое общество, в котором все три сферы — Церковь, государство и земство, — сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем, механическом разделении, а взаимно проникают друг в друга как составные части одного

органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни.

Этика Соловьева построена на постулате всеединства. Она отвечает высшему нравственному требованию человеческой природы. Но осуществимо ли это требование? Автор исходит из признания божественного начала в человеке, т. е. из бытия человека в Боге. Стоит только усомниться в существовании Бога, и божественность человека перестает быть достоверной. А если человек не божествен, то и нравственное сознание его становится субъективной иллюзией. Поэтому существование этики для Соловьева неразрывно связано с существованием истинного абсолютного порядка. Он решительно отвергает всякую автономную этику, называя ее «отвлеченным морализмом». Но для решения вопроса о религиозной истине нужно обладать критерием истины вообще, другими словами, *этика невозможна без метафизики, а метафизика — без гносеологии.*

Гносеология Соловьева нам уже знакома по «Философским началам цельного знания» и «Чтениям о Богочеловечестве». Вся значительность ее — в признании трансцендентной истины. Действительно, только на этом основании можно оправдать возможность объективного познания и спасти самое понятие психологического субъекта познания. Если истина имманентна субъекту, то нет ни истины, ни субъекта. В «Критике» Соловьев развивает свое учение об интуиции, различая в процессе познания три момента: *вера, воображение и творчество*. Он пользуется при этом трехчленной схемой своего учителя П. Д. Юркевича, который учил о трех путях познания: религиозном чувстве (у Соловьева — вера), мистическом созерцании (у Соловьева — воображение) и опыте (у Соловьева — творчество). Однако в схему Юркевича Соловьев вкладывает новое содержание.

Мы ощущаем предмет, учит он, мы мыслим его, но, кроме того, мы имеем непосредственную уверенность, что этот предмет существует помимо его отношения к нам. Это есть *вера*. Все существующее само по себе есть «вещь невидимая». Утверждать *безусловное* существование объекта мы можем, только будучи внутренне связанными с ним в нашей собственной безусловности. Следовательно, безусловное существование не может быть дано ни опытом, ни логикой, а только *верою*. «Веруем яко есть».

На вопрос «что есть этот предмет?» отвечает: *воображение*. В глубине нашего сознания лежит образ предмета — его вечная идея. Мы созерцаем или воображаем этот образ и затем накладываем его на данные нам ощущения и этим придаем им определенную предметную форму. Акт воображения нельзя понимать

как чистый произвол нашего духа; между ощущением и сущностью самого предмета есть связь: сами ощущения тяготеют к идеальному образу. Творческое действие нашего ума при воплощении идеи может быть скорее сравнено с деятельностью поэта, который уже в самом своем материале, в человеческом слове, находит не мертвую массу, а некоторый мысленный организм, способный воспринять и усвоить художественную идею. Третий момент познавательного процесса — *творчество*.

В гносеологии Соловьева можно расслышать отзвуки философии Шеллинга. У последнего саморазвивающийся дух проходит три ступени: теоретически он созерцает мир, практически приводит его в порядок и художественно творит его. Шеллинг, продолжая Шиллера, обосновывает мир как художественное произведение. Мир есть божественная поэма; завершение мироздания — творение гения. Но то, что у Шеллинга является космогоническим процессом, у Соловьева есть процесс познания: человек не творит мир, а только творчески его познает. У Шеллинга акт творения тождествен акту познания и субъект равняется объекту. У Соловьева нет пантеистического уклона — объект познания трансцендентен субъекту. Вводя в акт познания момент воображения, Соловьев подчеркивает субъективный элемент всякого познания, сочетая его с полной объективностью самой истины. Истина едина, но каждый созерцает ее по-своему, поэтому в нашем познании истина никогда не дана в чистом виде, а всегда проходит сквозь призму нашей личности. Этим Соловьев спасает человеческую свободу и активность в познании. Процесс познания не есть пассивное восприятие божественных идей, а бесконечный встречный процесс, точка пересечения двух миров. Д. Уснадзе* замечает, что «воображение» Соловьева есть «*anamnesis*»⁷⁷ Платона, но только перевернутый: у Платона вид предмета порождает воспоминание о его идее, спящей в душе человека; у Соловьева, наоборот, идея, живущая в душе, делает возможным восприятие предмета. У первого движение снизу вверх, *de realibus ad realiora*⁷⁸, у второго — движение сверху вниз, *de realioribus ad realia*⁷⁹. На нисхождение идеи человек отвечает своим творчеством. Таким образом, и процесс познания у Соловьева раскрывается как *процесс богочеловеческий*.

Об этом свидетельствуют заключительные слова «Критики отвлеченных начал». «Задача не в том, — пишет Соловьев, — чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключитель-

* *Usnadse D. v., Dr. Wladimir Solowiew, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik. Halle, 1909.*

ном значении, а, напротив, чтобы освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии». Теософия должна быть соединением начала божественного с началом человеческим, а осуществление «всеединства» — результатом богочеловеческого процесса»*.

Целью докторской диссертации Соловьева было построение величественного здания «свободной теократии». Единый верховный принцип — начало мистическое — управляет всей человеческой жизнью: на экономическом фундаменте возносятся стены общества и государства; Церковь венчает их своим куполом. Все в мире служит единому началу; существование частей оправдано свободным подчинением целому. А следовательно, и нравственная деятельность человека не может быть самозаконной и этика должна быть *гетерономной*.

«Мы должны устранить, — пишет Соловьев, — то весьма, впрочем, распространенное воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики». Нравственность связана с религией, без религии нет нравственности. Логически развивая свою основную мысль о теократии, Соловьев неизбежно должен был прийти к отрицанию автономии добра. Но если добро не имеет самостоятельной ценности, если поступки человека становятся нравственными или безнравственными только в связи с его религиозными убеждениями, если нерелигиозный человек вообще не может быть нравственным, то не исчезает ли самое понятие этики? В основе нравственности лежит свобода выбора между добром и злом. Добро, метафизически обоснованное, уничтожает человеческую свободу, *принуждает*. Соловьев чувствовал эту трудность и пытался соединить идею теократии с понятием свободы. Согласно с общим планом своего исследования, он доказывал, что эмпиризм и рационализм не дают удовлетворительного ответа на основной вопрос этики и что этика может быть обоснована только религиозно. И тут же, явно противореча самому себе, он заявлял: «Основной вопрос этики, как мы знаем, есть следующий: в чем состоит коренное различие

* Идея о том, что вера лежит в основе познания, принадлежит Хомякову. Отрывочные мысли Хомякова Соловьев творчески перерабатывает в систему. Но он отличается от волюнтариста Хомякова своим интеллектуализмом. См.: Бердяев Н. А. С. Хомяков. М.: Путь, 1912.

нравственного и безнравственного действия и на чем это различие для человека обосновывается? На этот вопрос рациональная этика, в связи с последними результатами этики эмпирической, *может дать удовлетворительный ответ*. И далее он целиком принимает учение Канта об автономии нравственной воли.

Эти противоречия связаны с основным дефектом всей его этической системы. Соловьев пытается построить свое учение независимо от решения проблемы о свободе воли, он утверждает, что «для этики нет непосредственной необходимости в окончательном метафизическом разрешении вопроса о свободе воли; для нее достаточно *пока* и тех результатов, которые получены путем эмпирического и рационального исследования». Стоит только признать это неожиданное утверждение, и все здание «свободной теократии» рушится. Под внешним блеском логической аргументации и философской диалектики система Соловьева противоречива. Автор не был ею удовлетворен и в девяностых годах заново ее переделал («Оправдание добра»).

* * *

«Критикой отвлеченных начал» заканчивается построение системы «цельного мировоззрения». Вера, философия, наука, практическая деятельность приведены Соловьевым к «великому синтезу».

По грандиозности замысла и широте размаха учение Соловьева не имеет себе равного в русской философии. Соловьев обладал гениальной интуицией всеединства, исключительным даром синтеза, пророческим предчувствием наступления новой философской эпохи.

Но была ли его система оригинальна? Не является ли она только искусным сочетанием чужих идей, примирением различных направлений философской мысли? Не эклектик ли Соловьев? Такой взгляд высказывался неоднократно. Действительно, если разложить философию Соловьева на составные элементы, то почти все эти элементы можно отыскать у его предшественников. Его духовное достояние нетрудно растаскать по кусочкам и распределить по рубрикам различных философских школ. «Всеединство» возвратится тогда к Пармениду, Платону, Плотину, Спинозе, Шеллингу; «Сущий, пребывающий глубже и выше всякого бытия» отойдет к Дионисию Ареопагиту⁸⁰, Августину, Скоту, Мейстеру Экхарту⁸¹; София будет отдана Каббале, Якову Бёме и Пордэджу; идеи — живые силы — Лейбницу, вещественный мир как результат грехопадения — Оригену, интеллектуальное

созерцание — Шеллингу, триада астрального, солярного и теллурического периодов — Парацельсу и т. д.

Но такой «метод заимствований», связанный с философским атомизмом и механизмом, явно бесплоден. Мироззрение философа не есть мозаика, составленная из отдельных камешков, а единое динамическое целое, один творческий замысел, неделимый и неразложимый. Конечно, мироззрение создается не ex nihilo⁸²: философ пользуется всем наследием своих предшественников как *материалом*, из которого творит свою личную форму. Выискивание и выслеживание «влияний» относится только к материалу, и этот второстепенный вопрос не должен оттеснять на дальний план главную проблему исследования — самое творчество. К тому же известно, что «все влияет на все»; теория влияний объясняет решительно все, а значит, ничего не объясняет.

Мы уже видели, как своеобразно перерабатывает Соловьев славянофильские идеи: веру в русское национальное призвание он доводит до универсализма и до мысли о народном самоотречении; хомяковскую критику западного религиозного развития заставляет служить идее соединения церквей. Таковую неожиданную новую форму приобретает в его руках старый материал.

Философская система Соловьева создавалась в атмосфере идей Шеллинга. Было бы слишком долго отмечать все «шеллингианские» элементы в сочинениях Соловьева*.

Определение абсолюта (благо, истина, красота), понятие мистического познания, природы как организма, исторического процесса как божественного откровения, учение о мировой душе, ее отпадении и возвращении к Богу, учение о боговоплощении очень схожи у обоих философов. Но если не ограничиваться частными аналогиями, а проникнуть в самый дух философии Соловьева и Шеллинга, внешние сходства померкнут перед несравнимостью «духовной установки».

Ограничимся двумя примерами: на первый взгляд может показаться, что соловьевское учение о троичности совпадает с Potenziehre Шеллинга. Первая потенция в Боге, по Шеллингу, есть «в-себе-бытие», покоящаяся воля; она негативна («потенциальное единство» или воля у Соловьева). Вторая потенция есть преодоление первой, безграничное бытие, «вне-себя-бытие», она позитивна (у Соловьева это — актуальное единство, или идея). Третья потенция — соединение первой и второй: «у-себя-бытие»,

* Кроме натурфилософии Шеллинга Соловьев пристально изучал его «Philosophic und Religion», «Ober das Wesen der menschlichen Freiheit» и «Philosophie der Mythologie und Offenbarung».

«само собой обладающее бытие» (у Соловьева — законченное единство, или чувство).

За внешним сходством скрывается внутреннее различие. У Соловьева первое положение относится к Богу Отцу как непознаваемому началу апофатического богословия; у Шеллинга ни одна из потенций не есть еще Бог; они выводятся из «божественности» (Gottheit), которая есть только стремление и голод по бытию, чистая возможность, т. е. ничто. Потенции суть этапы развития Божества, подлинный теогонический процесс внутри «Gottheit». Шеллинг — мистический пантеист, и для него единственная реальность Бога заключена в космическом процессе. Трансцендентного Бога нет, есть только рождающийся Бог — природа (Deus sive natura Спинозы).

Христианское мировоззрение Соловьева прямо противоположно по духу натуралистическому пантеизму Шеллинга.

Второй пример. В «Философии откровения» Шеллинг отказывается от пантеизма своего учения о тождестве и перестраивает свою философию на основе христианского откровения. Подобно Соловьеву, он учит, что все содержание христианства составляет личность Христа, что Христос присутствует во всем всемирно-историческом откровении, что Боговоплощение есть акт кенозиса: Христос отчуждает от себя свой божественный образ и принимает на себя зрак раба и т. д.

И здесь сходство между Шеллингом и Соловьевым оказывается поверхностным: внутренне христология Шеллинга имеет не христианский, а гностический характер. Вот как он учит о Христе: вочеловечение Христа следует понимать не как вочеловечение Бога, а как вочеловечение некой божественной личности, отличной от Бога, самостоятельной, поставленной вне единства с Ним и, следовательно, *внебожественной*. Нет времени, когда Христа не было, но было время, когда Он еще не был Христом. Он не был Христом в своем божественном предсуществовании. Шеллинг явно склоняется в сторону арианства; его учение можно сравнить с учением Савеллия и Иоахима дель Фиоре⁸³: он вносит в Св. Троицу момент становления и последовательности.

Подобные примеры можно было бы умножить. Ни натурфилософия, ни философия откровения Шеллинга не могли «повлиять» на христианское мировоззрение Соловьева. Он черпает из богословия отцов Церкви (особенно Максима Исповедника, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, отчасти Оригена и бл. Августина), которых в последний период своей жизни изучал и Шеллинг. Бóльшая часть совпадений объясняется этой их общей зависимостью. В остальных случаях Соловьев свободно пользо-

вался мыслями Шеллинга как материалом для своих оригинальных построений.

«Дух философии Соловьева, — пишет о. Г. Флоровский *, — дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея Церкви, идея цельного знания, свободного всеединства — внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху Вселенских Соборов, хранились в византийском монашестве, у афонских созерцателей — исихастов, и оттуда через югославянские земли проникали на Русь еще в московскую пору, став содержанием философии первого русского самобытного мыслителя преп. Нила Сорского. Вновь воскресенные от забвения в XVIII веке, эти идеи через тот же славянский юг, через нямецкого старца Паисия Величковского⁸⁴ вновь влились в русскую религиозную мысль и нашли себе оплот в Оптиной Пустыне — и отсюда влияли на славянофильство».

* * *

Мировоззрение Соловьева, как оно сложилось к началу 80-х годов, насквозь *исторично*. Он живет в движущемся, в развивающемся мире и остро чувствует динамику мировой жизни. Трудно найти другого русского мыслителя, у которого было бы столь непосредственное восприятие *становления*, как у Соловьева. А между тем вся русская философия есть, в сущности, историософия. Начиная с Чаадаева и кончая современными мыслителями, русские всегда размышляли об истории и над историей. В этом смысле Соловьев — типичный русский философ. С ранней юности он был охвачен чувством, что в мире что-то свершается, что-то наступает; он учитывает признаки и гадает о сроках, прислушивается к «работе времени», слышит глухие подземные толчки.

У Соловьева нет объективно-научного интереса к истории; он погружается в прошлое, чтобы отгадать настоящее и предсказать будущее. В истории он не беспристрастный исследователь, а утопист и поэт, Обобщения, схемы, синтезы ему необходимы, так как он не изучает историю, а *строит* ее. Для него история — только введение в эсхатологию. Из исторических символов он пытается вычитать их мистический смысл. Но его мистика — не неподвижное созерцание Плотина, а вечное движение и стремление. Бог его — не Бог геометрии, а Бог истории, не Эн-Соф⁸⁵ Каббалы, а творческий Логос, преображающий мир. Мировой

* Флоровский Г. Новые книги о Вл. Соловьеве // Известия Одесского библиографического общества. Одесса, 1913.

процесс раскрывается как последовательный ряд теофаний, и изучение его превращается в богопознание и богопочитание. Но мистическому опыту Соловьева («всеединство») противоречит его эмпирический опыт («вражда всех против всех»). Плотин и Шеллинг помогли ему осмыслить этот распад; Гегель научил диалектическому методу — и мировой процесс вместились в трехчленную схему: первоначальное единство, отпадение мировой души и окончательное воссоединение. Ритм космической и исторической жизни был найден.

Изучение отцов Церкви привело Соловьева от идеалистической философии к православному богословию. Теология сменилась идеей Богочеловечества, и в центре истории стал Христос.

Соловьев иногда колеблется в точном определении периодов мирового развития, но это для него несущественно. Важно, что поток времени понят как телеологический процесс, что христианство раскрыто как религия космическая и историческая, что смысл истории отгадан и что мир *оправдан* *.

* Философская система Соловьева подробно изложена в двухтомном исследовании кн. Е. Н. Трубецкого «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (М.: Путь, 1913) и в большом труде В. Шилкарского (*Szykarski W. Solowjews Philosophie der All-Einheit*. Kaunas, 1932). Об историософии Соловьева писали А. Кожевников (*Koschewnikof T. A. Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews*. Bonn, 1930) и Г. Заке (*Sacke G. W. S. Solowjews Geschichtsphilosophie*. Berlin, 1929). Интересна работа Уснадзе о гносеологии и метафизике Соловьева (*Usnadse D. V. W. Solowiew, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Halle, 1909). Диссертация Ф. Степуна осталась незаконченной (*Steppuhn T. W. Solowjew. Inaugural-Dissertation*. Heidelberg). Незначительна книга Э. Радлова (*Радлов Э. Л. Владимир Соловьев: Жизнь и учение*. СПб., 1913). Из статей о философии Соловьева следует отметить: *Лопатин Л. М.* Философское мирозозерцание В. С. Соловьева // Философские характеристики и речи. М.: Путь, 1911; *Булгаков С.:* 1) Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева? // От марксизма к идеализму: Сборник статей. СПб., 1903; 2) Природа в философии Вл. Соловьева // Сборник первый: О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911; 3) Параллели // Литературное дело. 1902; *Трубецкой С. Н.* Основное начало учения Вл. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. Янв.—февр.; *Флоровский Г.:* 1) Молодость Вл. Соловьева // Путь. 1928. № 9. Янв.; 2) Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского библиографического общества. Одесса, 1913; *Шестов Л.* Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева) // Современные записки. 1928. Кн. XXXIII, XXXIV.

ПЕРЕЛОМ В ЖИЗНИ СОЛОВЬЕВА:
РЕЧЬ О СМЕРТНОЙ КАЗНИ
(1881)

Получив докторскую степень, Соловьев надеялся, что ему предложат кафедру философии в Петербургском или Московском университете. Он писал К. Н. Бестужеву-Рюмину⁸⁶ о том, что декан Одесского университета предлагает ему ординатуру по философии и что он ее примет, «если в ближайшем заседании здешнего факультета не будет обращено внимание на его умеренное желание экстраординатуры с доцентским жалованием». Надежды Соловьева не сбылись: кафедру философии в Московском университете занял его противник — профессор Троицкий, а в Петербурге ходатайство его не было поддержано ректором Владиславлевым. Соловьев читал лекции в Университете и на Бестужевских курсах в качестве приват-доцента. Возможно, что этой неудачей определилась в известной мере его дальнейшая судьба. Соловьев в то время мечтал о спокойной обеспеченной жизни, посвященной научному труду. Он хотел завершить свою философскую систему: закончить гносеологию и написать эстетику. Конечно, можно жалеть, что эти мечты об академической деятельности не осуществились и что Соловьеву не было суждено создать цельного и законченного учения. Но трудно предположить, чтобы профессорская и ученая карьера могли надолго удовлетворить «бродячего философа». Соловьев не был создан для кабинетной работы, у него был темперамент проповедника и бойца; он был слишком фантастическим, эксцентричным и беспокойным человеком, чтобы удовлетвориться писанием философских трактатов. Ему предстояла бездомная, тяжелая, необеспеченная жизнь, упорная и внешне безнадежная борьба, — и в этом было его призвание. Он не написал «Эстетики», но сделал большее: осуществил свою личность, завещал нам свою трагически-высокую жизнь, свою неразгаданную тайну. И сила, которой он загнипнотизировал несколько поколений, исходила не столько из его писаний, сколько из него самого. В нем было загадочное обаяние, его окружала романтическая легенда; люди влюблялись в него с первого взгляда и покорялись ему на всю жизнь. Соловьев стал знаменем, за которым шли, образом, который на пороге символизма сиял «золотом в лазури». Он был не философом определенной школы, а Философом с большой буквы, — и таким он останется для России навсегда.

20 ноября 1880 г. Соловьев прочел вступительную лекцию в С.-Петербургском университете — «Исторические дела философии». Он ставил вопрос: что сделала философия для человечества за два с половиной тысячелетия своего существования? И отвечал: она сделала человека вполне человеком. Он говорил о развитии человеческой личности на протяжении веков, об идее Богочеловечества, осуществляющейся в мире; упрекал католическую Церковь в том, что она стала «внешней силой и внешним учреждением». Философия взяла на себя задачу освободить личность: рационализм от Декарта до Гегеля, развив разумное начало в человеке, сослужил великую службу христианской истине. Фурье, провозгласив права материи, сам того не ведая, трудился на пользу христианства. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный. И лектор заканчивал: «...так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным...» Основные мысли, сжато изложенные во вступительной лекции, нам знакомы. Характерна эволюция Соловьева от славянофильства к западничеству. Он уже не считает путей западной философии ложными — он даже не критикует их как «отвлеченные начала». Европейская философия служила христианской истине, исполняла великое дело: и не только рационализм, но и материализм и натурализм. Соловьев восстает против ложного спиритуализма. «Христианство, — говорит он, — утверждает воскресение и вечную жизнь тела; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса, по христианству, является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды Царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю». Все оправдано и осмыслено; все, что раньше казалось отрицательным, теперь приемлется как положительное; земля соединена с небом, материя восстановлена в своих правах: Царство Божие будет здесь, на земле. Уже известные нам идеи получают новое освещение; лектор благословляет весь мир, ибо и зло в нем служит добру: через богоборчество человечество неуклонно идет ко Христу. Слова Соловьева не могли не поразить молодую аудиторию: столько в них было радостной веры, светлого благоволения. Это была не лекция, а благовестие: «Лето Господ-

не благоприятное»...⁸⁷ Однако в безграничном оптимизме молодого проповедника было что-то смущающее; мировой процесс рисовался ему широкой дорогой к Царству Божию; зло и страдание утопали в радужном тумане, от трагизма истории не оставалось и следа. Соловьев вступал на путь христианского утопизма, который должен был привести его к катастрофе. Но в 1880 году путь этот представлялся ему триумфальным: его поднимали крылья, и он с детской доверчивостью нес в мир свою «идею». Это — вершина горы, «блаженное мгновение» в жизни Соловьева. После него начинается спуск в долину.

Н. Никифоров^{*88} рассказывает о впечатлении, произведенном лекцией Соловьева на аудиторию. В начале восьмидесятых годов философия казалась студентам видом умственного разврата. Они изучали Огюста Конта и Бентама; в кружках самообразования читали Некрасова и Чернышевского. В студенческую песню «Проведемте, друзья, эту ночь веселей» вставлялась строфа:

Выпьем мы за того,
Кто «Что делать» писал,
За героев его,
За его идеал.

Народники и «мыслящие реалисты» приняли приглашение Соловьева в Университет как вызов и решили «постоять за себя». Соловьев читал свою вступительную лекцию в самой большой, «менделеевской» аудитории. Туда повалили толпы естественников. Но демонстрация не состоялась. Лекция была прослушана с напряженным вниманием, и по окончании ее раздался гром рукоплесканий. Успех Соловьева возрастал с каждой лекцией: скоро ему пришлось читать в актовом зале. Лектор просил слушателей вступать с ним в диспуты, внимательно выслушивал возражения, незаметно миссионерствовал. Никифоров явился к нему на дом (Соловьев жил тогда на Каменноостровском проспекте, в скромных двух комнатах) с целью обратить его в свою веру. Он принес мистикю список авторов «реального миропонимания». Соловьев нашел список неполным и тут же предложил юному «реалисту» другой, более подробный и по первоисточникам. Этим он окончательно покорила Никифорова. С другими студентами у него тоже завязались личные отношения; он бывал в аристократическом кружке князя Э. Э. Ухтомского⁸⁹ и в конурке студента Бояринова; знакомился с учениками, помогал им, иногда спорил, но чаще шутил и смеялся своим раскатистым смехом.

* *Никифоров Н.* Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев // Вестник Европы. 1912. Янв.

После убийства Александра II (1 марта 1881 г.) Соловьев произнес речь на Высших женских курсах (13 марта), которую закончил решительным осуждением русского революционного движения. Господствующее мирозерцание отказалось и от теологических принципов, и от метафизической идеи личности; поэтому осталась только звериная природа, действие которой есть насилие. В современной революции кроется ложь: если бы она искала царства правды, она не смотрела бы на насилие как на средство его осуществить. Употреблять насилие — значит признавать правду бессильной. «Если человеку, — закончил он, — не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности».

26 и 28 марта Соловьев прочитал две лекции в зале Кредитного общества. Вторая — на тему: «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса» — сыграла решающую роль в его судьбе. Содержание ее нам известно в изложении самого лектора и в пересказах слушателей. Изложение Соловьева очень кратко и формально, а пересказ слушателей неясен и противоречив. П. Щеголев* передает, что Соловьев говорил о правде русского народа: народ верит в безусловное значение личности, так как он верит в личность Христа. «Народ признает, что природа сама по себе имеет стремление к безусловному единству, что природа человеческая и внешний мир имеют единую душу и что эта душа стремится воплотить божественное начало, стремится родить в себе Божество. Народ верит в Богородицу. Богородица и Христос есть начало всего». Далее Щеголев приписывает Соловьеву идеи, которые явно ему не принадлежали (например, что все люди должны стать Христами, а все женщины Богородицами и т. д.), и так пересказывает заключительные слова лекции: «Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви. Пусть народ узнает в нашей мысли свою душу и в нашей совести свой голос; тогда он услышит нас и поймет нас и пойдет за нами».

Совсем по-другому передает конец речи Н. Никифоров. «Совершилось злое, бессмысленное, ужасное дело, — говорил Соловьев, — убит царь. Преступники схвачены, их имена известны, и, по существующему закону, их ожидает смерть как возмездие, как исполнение языческого веления: око за око, смерть за смерть. Но как должен бы поступить истинный “помазанник Божий”, высший между нами носитель обязанностей христианского обще-

* Щеголев П. Событие 1 марта и Владимир Сергеевич Соловьев // Былое. 1906. № 3; 1918. № 4—5.

ства по отношению к впадшим в тяжкий грех? Он должен все-народно дать пример. Он должен отречься от языческого начала возмездия и устрашения смертью и проникнуться христианским началом жалости к безумному злодею... Помазанник Божий, не оправдывая преступления, должен удалить цареубийц из общества как жестоких и вредных его членов, но удалить, не уничтожив их, а вспомнив о душе преступников и передав их в ведение Церкви, единственно способной нравственно исцелить их...»

Третье свидетельство принадлежит Л. З. Слонимскому⁹⁰. «Соловьев говорил медленно, — пишет он, — отчеканивая отдельные слова и фразы, с короткими паузами, во время которых он стоял неподвижно, опустив свои удивительные глаза с длинными ресницами... “Царь может их простить”, сказал он с ударением на слове “может” и, после недолгой остановки, продолжал, возвысив голос: “Царь *должен* их простить”».

Финал выступления Соловьева окружен легендой. Никифоров сообщает: «Соловьев кончил. Но еще с минуту стояла все та же ледяная душу тишина. И вдруг словно дикий, неистовый ураган ворвался в зал. Раздались не крики, а прямо вопли остервенения, безумной ярости: “Изменник! Негодяй! Террорист! Вон его! Растерзать его...” В то же время раздавались неистовые аплодисменты и крики “браво” среди студентов. Соловьев снова появляется на эстраде и говорит, что его не поняли. Что он не оправдывал цареубийства. Студенты образуют цепь и доносят его с триумфом до кареты».

Легенда разрастается в воспоминаниях Р. Бодуэн де Куртенэ. Она рассказывает, что после лекции какая-то «плотная фигура» закричала: «Тебя первого казнить, изменник! Тебя первого вешать, злодей!» Но этот голос потонул в воплях: «Ты наш вождь! Ты нас веди!» Толпа два или три раза обносит Соловьева вокруг зала. Министр народного просвещения, присутствовавший на лекции, советует лектору поехать к Лорис-Меликову⁹¹. Соловьев отказывается, говоря, что с ним незнаком. «Это не частное дело, а общественное, — говорит министр, — а то смотрите, придется вам ехать в Колымск». — «Что же, философией можно заниматься и в Колымске», — отвечает Соловьев.

Выступление молодого философа на защиту цареубийц было большим общественным событием. Оно взволновало столицу, и о нем ходили самые невероятные слухи. Л. З. Слонимский заявляет, что никаких воплей не было, что Соловьева не «обносили» и не «качали». Но какой-то господин действительно потребовал у лектора объяснений, и ему пришлось возвращаться на эстраду (об этом пишет сам Соловьев). На другой день после лекции он

был вызван к Петербургскому градоначальнику Баранову, и тот предложил ему изложить дело письменно. Вот что написал Соловьев:

«Ваше Превосходительство.

Когда я просил Вас о разрешении мне лекции, я заявил, что не буду говорить о политике. О самом событии 1-го марта я не сказал ни слова, а о прощении преступников говорил только в смысле заявления со стороны государя, что он стоит на христианском начале всепрощения, составляющем нравственный идеал русского народа. Заключение моей лекции было приблизительно следующее: “Решение этого дела не от нас зависит, и не нам судить царей. Но мы (общество) должны сказать себе и громко заявить, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви...” Из 800 слушателей, разумеется, многие могли неверно понять и криво перетолковать мои слова. Я же со своей стороны могу сослаться на многих известных и почтенных лиц, которые, как я знаю, верно поняли смысл моей речи и могут подтвердить это мое показание...

После лекции один неизвестный мне господин настоятельно требовал, чтобы я заявил свое мнение о смертной казни, в ответ на что я сказал, взойдя на эстраду, что смертная казнь вообще, согласно изложенным принципам, есть дело непростительное и в христианском государстве должна быть отменена».

Никифоров навестил Соловьева на другой день после лекции. «При взгляде на него, — пишет он, — я невольно отшатнулся — до такой степени было страдальческим выражение его лица. Особенно поразила меня небольшая прядка седых волос спереди. Она явилась в эту ночь. Стол был завален цветами, и Соловьев писал письмо царю».

Письмо это сохранилось. Соловьев проповедовал в нем Александру III истину «свободной теократии» *:

Ваше Императорское Величество,
Всемиловитивейший Государь.

До слуха Вашего Величества, без сомнения, дошли сведения о речи, сказанной мною 28 марта, вероятно, в искаженном и, во всяком случае, в преувеличенном виде. Поэтому считаю своим долгом передать Вашему Величеству дело, как оно было. Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить

* Это письмо напечатано Э. Л. Радловым в дополнительном (четвертом) томе писем Соловьева (Пг.: Время, 1923).

силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, веруя также, что русский народ в целости своей живет и движется духом Христовым, веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, я решился с публичной кафедры исповедовать эту свою веру. Я сказал в конце своей речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет власть Его на недостижимую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти, вопреки всем расчетам и соображениям земной мудрости. Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти, покажет, что в нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига.

Вот в чем заключается сущность моей речи и что, к крайнему моему прискорбию, было истолковано не только не согласно с моими намерениями, но и в прямом противоречии с ними.

Вашего Императорского Величества
верноподданный

В. С. ».

Градоначальник Баранов донес о «происшествии» Лорис-Меликову, тот передал «поступок» Соловьева на суждение Александра III и прибавил, что имеются обстоятельства, смягчающие вину молодого профессора: Соловьев — сын недавно скончавшегося знаменитого ученого; он отличается строго аскетическим образом жизни; великий князь Владимир Александрович и министр народного просвещения Сабуров находят излишней чрезмерно строгую кару.

На своем докладе Государю Лорис-Меликов позднее приписал: «Государь Император по всеподданнейшему докладу Высочайше повелеть мне соизволил, чтобы г. Соловьеву, чрез посредство Министерства Народного Просвещения, сделано было внушение за неуместные суждения, высказанные им в публичной лекции по поводу преступления 1-го марта, и независимо от сего предложено было воздержаться на некоторое время, по усмотрению того же министерства, от публичных чтений».



Показания самого Соловьева и его слушателей, расходясь в подробностях, совпадают в основном: Соловьев говорил о русском народе, носителе Христовой истины, и о русском царе, «помазаннике Божиим», выразителе духовных сил народа. Неужели Соловьев верил в успех своей проповеди, неужели он не знал русской действительности, не представлял себе всей опасности своего выступления? Не донкихотствовал ли он? Есть все основания думать, что лектор прекрасно понимал настроение властей и общества и знал, что ему грозит. *Но он верил.* В письме к Государю только об этой вере и говорится: трижды повторяется: веруя... веруя... веруя... и в заключение: «Я решился с публичной кафедры исповедовать *эту свою веру*». Поступок Соловьева был сознательным подвигом веры, всенародным ее исповеданием. Он хотел послужить Христу не словом только, но и делом: хотел пострадать за правду.

Лишенный возможности заниматься спокойной научно-философской работой*, Соловьев посвятил себя христианской проповеди. В 1880—1881 гг. он читает ряд публичных лекций, привлекающих огромное количество слушателей (на лекции 28 марта было 800 человек). Все, когда-либо слышавшие его живое слово, свидетельствуют о громадной силе его личного влияния. После 28 марта и этот путь оказался для него закрытым: ему были запрещены публичные выступления, а от профессорской деятельности он сам счел себя вынужденным отказаться. В ноябре 1881 г. он подал прошение об отставке. Министр, барон Николаи, хотя и заметил: «Я этого не требовал», но отставку принял с готовностью. Соловьев прочел еще несколько лекций в Университете и на Женских курсах в январе 1882 г., и на этом его педагогическая работа кончилась. Профессор без кафедры, проповедник без права голоса, он становится бездомным странником, переезжает из гостиницы в гостиницу, живет у знакомых; его рукописи, книги и вещи разбросаны по разным дружеским домам в Петербурге и Москве. Он на подозрении у властей, и над ним висит негласный полицейский надзор. Последний оставшийся для него путь — журнальная работа.

Уйдя из Университета, Соловьев начинает сотрудничать в акасовской «Руси», «Известиях славянского общества» и «Право-

* Э. Л. Радлов в своей книге «Владимир Соловьев: Жизнь и учение» (СПб., 1913) сообщает, что граф Делянов⁹², отклонив предложение назначить Соловьева профессором, заявил: «Он человек с идеями».

славном обозрении». Но и эта работа продолжается недолго: в 1883 г. он разрывает со славянофилами и переходит в «Вестник Европы». Впрочем, публицистика не является для него главным делом; на досугах он пишет книгу о теократии, в которой излагает «основную идею своей жизни». И здесь ждет его последний удар: цензура запрещает издание этого труда в России и Соловьеву приходится печатать его за границей. Это лишает книгу непосредственного воздействия на русское общество. Так, шаг за шагом, проходит он путь «обнищания»; одно за другим у него отнимается; «нелегальный пророк» становится гласом вопиющего в пустыне. Соловьев пишет о себе:

Угнетаемый насилием
Черни дикой и тупой,
Он питался сухожилием
И яичной скорлупой.

Но органами правительства
Быв без вида обретен,
Тотчас он на место жительства
По этапу водворен*.

Соловьев промолчал 18 лет. Только перед самой смертью он снова несколько раз выступал с чтениями в частных собраниях и в заседаниях Философского общества; наконец, в 1900 г. в зале петербургской Городской думы читал «Повесть об Антихристе». По свидетельству А. Ф. Кони**, в последнем своем выступлении он был уже не прежним вдохновенным лектором-проповедником; читал без подъема, нервным, глухим голосом, и его слова не доходили до слушателей. Это был конец.

* * *

Публичные выступления Соловьева в 1880—1881 гг. проходят под знаком Достоевского. Особенно заметна идейная и духовная близость Соловьева с Достоевским в речи о смертной казни. Русский народ, носящий в себе образ живого Христа и хранящий Христову правду, — излюбленная идея Достоевского. В «Дневнике писателя» это мистическое народничество занимает цент-

* Стихотворение «Пророк будущего» (1886). В примечании к нему автор пишет: «Мой пророк есть пророк будущего (которое, может быть, уже становится настоящим); в нем противоречие с окружающей общественной средой доходит до полной несоизмеримости».

** Кони А. Ф. Вл. Серг. Соловьев // Кони А. Ф. На жизненном пути. Т. IV. Ревель; Берлин, 1923.

ральное место. В 1873 г. Достоевский пишет: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони... Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос». В 1876 году: «В народе, бесспорно, сложилось и укрепилось даже такое понятие, что вся Россия для того только и живет, чтобы служить Христу и оберегать от неверных все вселенское Православие». В 1880 году: «То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе... А идеал народа — Христос».

Уже в речи «Три силы» Соловьев в единодушии с Достоевским развивал мысль о религиозном призвании русского народа, повторял его слова о смирении, о «рабском виде» России. В речи о смертной казни он приближается к нему еще больше: в центре духовной жизни народа стоит Христос, русский народ — христоносец. Идеал теократического царя, о котором Соловьев так вдохновенно говорил в своей лекции, тоже был предначертан Достоевским. В «Идеях князя» (наброски к «Бесам») он излагает «новую идею», которую Россия несет в мир. Эта идея — братство, братское единение. Царь — во главе рабов и свободных. Никогда русский народ не восстанет на своего царя. Россия — не республика; она — телесная оболочка души православия, царство Апокалипсиса. В России расцветет первый рай тысячелетнего царства⁹³. Наконец, Достоевский и Соловьев были объединены верой в земное царство Христа. Свободная теократия Соловьева есть то же, что «Церковь как общественный идеал» Достоевского. Речь идет, конечно, не о влиянии одного писателя на другого, а об их едином духовном опыте. В «Братьях Карамазовых» Достоевский пророчествует: Христос станет всем во всем. А это значит, что Христос должен преобразить и все человеческое общество. Но владычество Христа есть не что иное, как *Царство Церкви*. «Церковь есть воистину царство и определена царствовать, и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно, — на то мы имеем обетование... По русскому пониманию и упованию надо, чтобы не Церковь перерождалась в государство как из низшего в высший тип, а напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди... От Востока звезда сия воссияет» *.

* Достоевский противопоставляет истинную, православную теократию ложной, католической. Но в «Легенде о Великом Инквизиторе» его гениальная интуиция глубже его идеологии: обличая ложную теократию как царство Антихриста, он наносит смертельный удар са-

У Достоевского и Соловьева была общая вера. Смерть помешала первому осуществить в цикле романов свой замысел, второй отдал все силы на служение своей идее. Свободная теократия Соловьева родилась не из учения католических средневековых теорий: она возникла из духовного общения с гениальным русским мыслителем Достоевским, выросла на почве славянофильства и религиозного народничества*. По первоначальному замыслу «определена царствовать» была Церковь *православная*. На Западе Церковь переродилась в государство, т. е. осуществилась ложная теократия; основать истинную теократию суждено России. «В этом, — писал Достоевский, — и есть великое предназначение Православия на земле». Столкновения с действительностью и горестное разочарование в русской Церкви и в русском народе привели Соловьева к изменению своей идеи в духе средневекового католичества. Его путь шел от славянофилов и Достоевского к Данте и бл. Августину. Но признание власти Рима и в связи с этим борьба за соединение церковью всегда были для него не целью, а средством. Как бы далеко он ни уходил от Достоевского в поисках «практических» путей, он чувствовал, что трудится во имя их общей идеи: «В конце своем Церковь должна явиться как царство на всей земле, несомненно...»

Когда 28 марта Соловьев говорил о прощении цареубийц, он находился под впечатлением недавней смерти Достоевского: два месяца назад он провожал гроб своего друга до Александро-Невской лавры и говорил прощальное слово перед его открытой могилой**. И заканчивал его так: «Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства

мой теократической идее. Вот почему Соловьев, убедившись во лжи всякой теократии, пишет перед смертью «Повесть об Антихристе», близкую по духу к «Легенде» Достоевского. См.: *Бердяев Н.* Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923.

* Корни теократической идеи Достоевского и Соловьева — в славянофильстве. Ю. Самарин писал, что Церковь должна быть *всем* в человеческой жизни, ибо она есть вселенский организм Христов. И. С. Аксаков мечтал о «постепенном видоизменении самого общественного строя согласно с требованиями христианской истины, постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни под воздействием начал, данных миру Божественным открытием» (Сочинения. Т. II). Но в славянофильском учении теократический идеал никогда не стоял в центре.

** Похороны Достоевского 1 февраля 1881 г.

правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь».

После события 1-го марта Соловьев напоминает царю о христианской заповеди всепрощения, призывает его к подвигу, который положил бы начало христианскому царству. Быть может, он сознавал, что исполняет свой долг по отношению к Достоевскому, подхватывает его внезапно оборвавшуюся проповедь и берет на себя продолжение его дела.

* * *

В «Трех речах в память Достоевского» (1881—1883) Соловьев дает оценку общественного служения покойного писателя. Первая из них никогда не была произнесена; вторая и третья были прочитаны только после появления их в печати.

Соловьев называет Достоевского предтечей нового религиозного искусства. Достоевский был весь обращен к будущему; предмет его романов — не устоявшийся быт, а общественное движение. Он предугадывал повороты этого движения и судил их. И он имел на это право, ибо у него был общественный идеал, была вера в грядущее Царство Божие. Значение его общественного служения состоит в разрешении двойного вопроса: о высшем идеале общества и настоящих путей его достижения. Идеал Достоевского был — Церковь. Западному социализму он противопоставлял «русский социализм». «Русский социализм Достоевского, — пишет Соловьев, — возвышает всех до нравственного уровня Церкви, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой». Истина может быть только вселенской, и от народа требуется подвиг служения, хотя бы, и *даже непременно*, с жертвованием своего национального эгоизма.

Всемирное братство во имя Христово — вот центральная идея Достоевского. В ней видел он историческую задачу России, то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Истинное христианство не может быть только домашним или только храмовым — оно должно быть вселенским. В современной действительности все общечеловеческие дела, политика, наука, искусство, общественное хозяйство находятся еще вне христианского начала. Достоевский не искушался видимым господством зла и верил в невидимое добро. И только люди веры творят жизнь. Он считал Россию избранным народом Божиим за ее вселенский дух, сознание своей греховности и отсутствие национального эгоизма. «Полнота христианства есть всечеловечество, и вся жизнь Дос-

тоевского была горячим порывом к всечеловечеству. Не хочется верить, чтобы эта жизнь прошла напрасно».

В третьей речи Соловьев говорит о вере в Богочеловека и в Богородицу. «Усвоенная инстинктивно и полусознательно русским народом со времен его крещения, эта христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества... Только связав себя с Богом во Христе и с миром в Церкви, мы можем делать настоящее Божие дело, то, что Достоевский называл *православным делом*». Автор приходит к выводу, что призвание России заключается в примирении Востока с Западом, православия с католичеством.

Мысль Соловьева в своем развитии проходит три этапа: теократия — всечеловечество — соединение церквей. Предпосылки принадлежат Достоевскому, вывод — Соловьеву. Вывод сделан логически безошибочно, но в явном противоречии со взглядами самого Достоевского. Автор Пушкинской речи проповедовал вселенскость русского духа, говорил о всемирной миссии России, о ее смиренной вере, но в его мессианстве был скрытый национализм и в его смирении — гордость. Он призывал к братской любви, но к Европе питал любовь-ненависть, а к католичествому — открытую вражду. Соловьев был решительнее и последовательнее: он досказал то, чего недоговаривал Достоевский: ведь «братское единение» на религиозной почве и есть «примирение Востока с Западом».

Соловьев очень своеобразно оценивает «дело» Достоевского: он берет у него только то, что близко ему самому, иллюстрирует его творчеством собственные идеи и проходит мимо важнейших тем Достоевского: личности, любви, свободы, зла, проблемы Великого Инквизитора, человекобожества и социализма. Соловьев и Достоевский встретились в одной точке: «Церковь как общественный идеал», — это была встреча двух светил, движущихся по разным орбитам. Но жили они в несоизмеримых и несравнимых мирах: Достоевский — в подпольях и мертвых домах⁹⁴, в трагических безднах человеческой души; Соловьев — среди идей, утопий и мистических видений. Первый, как Данте, хранил на лице копоть от адского огня, второй видел лицом к лицу Божественную основу мира и не верил в дьявола. Один дышал грозным воздухом Страшного Суда, другой — чистым эфиром грядущего Царствия. И только к концу жизни Соловьева орбита его снова приблизилась к орбите Достоевского.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ РАБОТА. РАЗРЫВ С СЛАВЯНОФИЛАМИ. НАЦИОНАЛЬНЫЙ И ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС

В краткой автобиографии, написанной Соловьевым в 1887 году, мы читаем: «В марте 1881 года произнес перед многочисленной публикой речь против смертной казни. Вскоре после этого оставил службу в Министерстве, а затем и профессорскую деятельность и сосредоточил свои занятия на религиозных вопросах, преимущественно на вопросе о соединении церквей и о примирении христианства с иудейством».

1881 год — поворотный пункт в жизни Соловьева. Он бросает философию и отдается общественной деятельности, публицистике и полемике; наступает период борьбы, пропаганды и проповеди. Соловьев отходит от славянофильства и даже от православия; на время превращается в страстного апологета католичества. Его бывшие друзья становятся его злейшими врагами. После разрыва с Аксаковым он переходит в лагерь позитивистов-западников, идеология которых в основе своей ему совершенно чужда. Так, «двух станов не боец, а только гость случайный», он живет в полном духовном одиночестве; одним он кажется безобидным чудаком, другим — опасным смутьяном; его боятся, им восхищаются, но всем он чужой.

Церковно-общественная деятельность Соловьева открывается рядом статей в «Руси» Аксакова. В первой из них («О духовной власти в России», 1881 г.) автор беспощадно обличает грехи русской Церкви. «Явное бессилие духовной власти, — пишет он, — отсутствие у нее общепризнанного нравственного авторитета и общественного значения, безмолвное подчинение ее светским властям, отчуждение духовенства от остального народа, и в самом духовенстве раздвоение между черным, начальствующим, и белым, подчиненным, деспотизм высшего над низшим, религиозное невежество и беспомощность православного народа, дающая простор бесчисленным сектантам, равнодушие или же вражда к христианству в образованном обществе — вот всем известное положение русской церкви». Между тем Церковь Христова свята и непорочна, и православие хранит неискаженную догматическую истину христианства. Как же объяснить то, что «русский народ в своей совокупности духовно парализован»? Соловьев во всем винит русскую иерархию: она изменила действительному началу любви, сама стала предметом разделения и вражды, утвердив свою власть на принуждении и насилии. Было время, когда

духовенство в России представляло высшее нравственное начало и государство свободно подчинялось его авторитету. Но вот, при царе Алексее Михайловиче, произошел раскол, вызванный тем, что патриарх Никон впал в заблуждение латинства и признал духовную власть саму по себе как принцип и цель. Он внес в русскую иерархию католический дух, и Церковь стала соперничать с государством. Иерархия, потянувшись за приманкою земной власти, схватилась за меч: воздвиглись плахи и костры. «Великие святители Православной Церкви вообще не славились гонениями на еретиков. Такими гонениями издавна славилось папство, и тут опять несомненно, чьи предания были усвоены русской иерархией со времен Никона».

Но, отделившись от всенародного тела, иерархия скоро потеряла и вещественную силу и пошла в услужение к светской власти. «Сначала, при Никоне, она тянулась за государственною короною, потом крепко схватилась за меч государственный и наконец принуждена была надеть государственный мундир». Духовная власть уклонилась от своего общественного призвания: все социальные реформы (освобождение крестьян, отмена смертной казни, смягчение уголовных законов) были произведены без ее участия. Церковь застыла в своей верности преданию. Но не все предания истинны. «Если всякое предание свято, — пишет Соловьев, — тогда поклонимся и папе римскому, который твердо держится своего антихристового предания». Статья заканчивается призывом к русской иерархии: она должна отказаться от внешней полицейской власти, отменить духовную цензуру и принудительные законы о раскольниках, сектантах и иноверцах. Тогда государство свободно станет в нравственную зависимость от Церкви. Автор хочет сказать: тогда в России будет осуществлена истинная теократия.

Во второй статье, «О расколе в русском народе и обществе» (1882—1883), взгляд Соловьева на раскол меняется: он начинает понимать, что раскол — «тяжкая и сложная болезнь народного духа» и что его нельзя объяснить одними грехами духовной власти. Раскол есть измена католичности Церкви: в нем вселенская божественная истина отрицается в пользу местного человеческого предания. Староверие, потерявшее важнейшие условия церковной жизни — иерархию и таинства, — является протестантизмом местного предания. Основным принцип русского староверия тот же, что и западного протестантизма: личное мнение против вселенского определения Церкви, частное против целого. «Самый глубокий корень этой великой нравственной болезни, — заявляет Соловьев, — заключается в самоутверждении челове-

ческого начала в христианской Церкви». Несовершенство иерархии не отнимает от Церкви ее благодатных даров. «Божественное служение иерархии, т. е. сообщение Божией благодати в таинствах, само по себе неизменно и независимо от дел человеческих».

Переходя к «образованному сектантству», автор показывает несостоятельность редстокизма, нравственного сектантства (толстовства) и спиритизма. Он впервые выступает против Толстого; это — начало долгой и упорной борьбы, продлившейся до самой смерти Соловьева. В осуждении спиритизма как основы настоящей религии он подводит итоги своим юношеским опытам и увлечениям. «Обман спиритизма, — пишет он, — не в том, что он утверждает реальное общение двух миров, а в том, что он упускает из виду идеальные и нравственные условия для такого общения, основывая его не на вере и нравственном подвиге, а на внешнем и случайном факте». Статья кончается торжественным исповеданием Вселенской Церкви — «свободного всеединства». От века раздается слово Божие: да будет свет! — и человечество должно к божественному «да будет» прибавить от себя «воля Твоя»⁹⁵. «Это свободное согласие человеческой воли на волю Божию и есть основание той новой земли, которой мы по обетованию Его чаем, в ней же правда живет».

Первые две статьи Соловьева в «Руси» свидетельствуют о резком повороте в его идеях: философ превращается в историка, погружается в изучение прошлого русской Церкви, в исследование причин раскола. Восприняв от славянофилов и Достоевского мысль о православной русской теократии, он с высоты этого идеала обозревает *действительность* русской Церкви и сурово ее обличает. И прежде всего русский раскол представляется ему вопиющим противоречием самой сущности Церкви — ее вселенскости. Сначала он довольствуется привычным в славянофильских кругах объяснением этой «болезни русского духа»: во всем виновата иерархия, потянувшаяся за мечом государственным и надевшая «государственный мундир». Как ни резка эта характеристика современного состояния русской Церкви, она, по существу, не прибавляет ничего нового к обличениям Ю. Самарина и самого редактора «Руси» Ив. Аксакова. Последний писал еще в 1868 году: «В России не свободна *только* русская совесть... Оттого и коснеет религиозная мысль, оттого и водворяется мерзость запустения на месте святе⁹⁶, и мертвенность духа заступает жизнь духа, и меч духовный — слово — ржавеет, упраздненный мечом государственным, и у ограды церковной стоят не грозные ангелы Божии, охраняющие ее входы и выходы, а жандармы и

квартальные надзиратели как орудия государственной власти, эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести». И в другой статье: «Церковь, со стороны своего управления, представляется теперь у нас какою-то колоссальною канцелярией, прилагающей, с неизбежною, увы, канцелярскою официальною ложью, порядки немецкого канцеляризма к пасению стада Христова... Дух истины, дух любви, дух жизни, дух свободы, — в его спасительном веянии нуждается русская Церковь!»

Соловьев вполне разделяет этот взгляд Ив. Аксакова и пытается объяснить подчинение Церкви государству... латинскими новшествами Никона! Объяснение неудачное и исторически неверное. Впрочем, сам автор спешит оговориться, что стремление к мирскому могуществу характерно для католичества, а совсем не для православия. Но как могла ему прийти в голову такая невероятная мысль? Не была ли вызвана ошибка Соловьева тем, что в своих рассуждениях он шел не от исторических фактов к теории, а от теории к фактам? И тут снова сказывается влияние Достоевского. Если православная Церковь еще не осуществила теократического идеала, то этого нельзя объяснить ничем другим, как заразой ложной теократии, т. е. католичества. Никогда, ни раньше, ни позже, Соловьев не отзывался с такой враждебностью о Римской церкви, как в статье «О духовной власти в России». «Антихристово предание» папы римского заставляет вспомнить «Легенду о Великом Инквизиторе» Достоевского. Эти несправедливые и страшные слова он произносил накануне своего выступления в роли апологета католичества!

С. М. Соловьев отмечает, что «миросозерцание философа развивалось катастрофически, с резкими и болезненными переломами». Такой перелом — внезапный и в глубине своей иррациональный — произошел с ним в 1883 г.

Попытка объяснить раскол «латинствующим» властолюбием Никона была явно несостоятельна, и во второй статье Соловьев пересматривает вопрос о русском расколе. Эта статья — одно из самых замечательных произведений русской богословской мысли. Ив. Аксаков восторженно писал о ней в «Руси»: «Еще никогда в нашей литературе вопрос о расколе, и преимущественно расколе старообрядческом и его отношении к Церкви, не был поставлен так верно и правильно, и на той высоте созерцания, откуда обнимаются взором все его стороны и широко раздвигаются облегающие этот вопрос, так тесно внизу горизонты времени и места». Статья была проникнута глубоким церковным сознанием

и пламенной любовью к православной «вселенской» Церкви. Ничто в ней не предвещало приближения «катастрофы». И вот в том же (1883) году появляется «Великий спор и христианская политика» *. Соловьев приходит к католической ориентации и разрывает с Ив. Аксаковым. Это сочинение, презрительно названное Катковым «детским лепетом», является первым в России опытом богословского и исторического изучения «великого спора» между Востоком и Западом. Автор видит в разделении церквей не просто распрю за власть и борьбу за неприкосновенность догматов: он рассматривает это явление во всей его духовной и культурно-исторической сложности. Как ни спорны многие взгляды и выводы Соловьева, ему принадлежит заслуга единственно правильной постановки вопроса, инициатива растущего на наших глазах экуменического движения. Перерабатывая идеи, уже знакомые нам по предыдущим его сочинениям (особенно по «Чтениям о Богочеловечестве»), автор определяет характер восточной культуры как подчинение человека божественному началу, а западной — как самодеятельность человека. Восток выработал идеал теократии, теософии и теургии, Запад — эллинский идеал чистой философии и чистого искусства. Веря и поклоняясь человеческому началу, Запад искал *совершенного* человека и обоготворил Кесаря. Восток пришел к потребности воплощения *совершенного* Бога в самом человеке. «И ложный человекобог Запада — Кесарь, и мифические богочеловеки Востока одинаково призывали истинного Богочеловека».

По сравнению с «Чтениями о Богочеловечестве» эта новая концепция Соловьева более заострена и антитетична. Раньше он говорил о развитии божественного начала на Востоке и человеческого на Западе; теперь он противопоставляет богочеловечество человекобожеству. Духовная история человечества не представляется ему больше в виде самостоятельного развития тезиса и антитезиса, долженствующих наконец встретиться в синтезе. Это — параллельный процесс последовательных и все более полных взаимопроникновений Бога и человека.

Таким видоизменением достигается полное единство плана мировой истории.

Богочеловечество есть не только конечная цель развития, но и самый закон этого развития. Оно присутствует во всех явлениях религиозной жизни человечества как их *энтелехия*. Пред нами снова несомненное влияние Достоевского, его гениальной мысли о «встрече человекобога с Богочеловеком, Аполлона Бель-

* Под этим общим названием объединено семь статей.

ведерского с Христом». Но вывод Соловьева совершенно иной: встреча этих двух идей не есть столкновение истины и лжи, а путь к осуществлению полноты Богочеловечества. «Христианство, — пишет он, — есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке... В Христе находят свою полноту и удовлетворение исторический Восток, верящий и поклоняющийся совершенному Божеству, но не могущий осуществить Его, только ищущий Его, и исторический Запад, верящий и поклоняющийся совершенному человеку, но с отчаянием находящий его под конец только в обезумевшем от самовластия Кесаре». Тут проходит линия, отделяющая Соловьева от Достоевского: последний видел в западном самоутверждении человека антихристово начало и отдавал половину христианского мира под начало Великого Инквизитора; первый *верил в человека* и самоутверждение его признавал законным путем к Богу. Достоевский, несмотря на свое всечеловечество, в антропологии своей был пессимистом, Соловьев в своем богословии всегда оставался гуманистом.

Явлением Христа открывается новый мир, в котором не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человечество, или Церковь. Задача ее в сочетании божественного и человеческого начала. Она осуществляется постепенно в истории Церкви, наталкиваясь на бесчисленные препятствия. «С первых времен христианства и донныне Богочеловек является для мира камнем преткновения и соблазна». Все многочисленные и разнообразные толпы еретиков (гностики, Арий, Несторий, Евтихий⁹⁷, иконоборцы) сходятся между собой в отрицании действительного Богочеловека. Истолкование всех восточных ересей как реакции древнего восточного принципа *бесчеловечного* Бога и сведение христологических лжеучений к исконному монофизитству Востока логически вытекают из общей концепции Соловьева, но исторически ничем не оправданы. Халкидонский догмат, являющийся высочайшей вершиной восточного богословия, представляется автору единоличным творением римского папы Льва Великого, арианство, охватившее весь западный мир, чисто восточной ересью и т. д. Знакомство Соловьева с историей Церкви было довольно поверхностно. Ради стройности своих схем он легко жертвует фактами; как всякому теоретику, действительность часто кажется ему слишком сложной и противоречивой, и он с ней не церемонится.

Антихристианское начало, побежденное в теории учением Церкви, не было побеждено в практике жизнью сынов Церкви. В Византии, рядом с Христовой Церковью существовало полуязыческое общество и государство. Христиане уходили в пусты-

ню: монашество, признавшее в аскетизме высшую и безусловную цель жизни, не вместило полноты христианской истины. «Светское общество Византии страдало *практическим несторичанством*, а монашество страдало *практическим монофизитством*. И те и другие возвращались к древней восточной идее бесчеловечного Бога. Под знаменем этой идеи выступает магометанство. Скрытый грех христианского Востока становится здесь явным, но это есть и историческое оправдание мусульманства... Восточные христиане потеряли то, в чем не были христианами, — независимость политической и общественной жизни».

Взгляды Соловьева на Византию и ислам — чистое «умозрение». У него была столь же субъективная и неоправданная вражда к Византии, как у Достоевского к католичеству. Происхождение мусульманства из «греха» восточного христианства — аффектная, но совершенно фантастическая гипотеза. «Деятельный Запад» создал великое монашество, а «созерцательный Восток», по словам самого же Соловьева, первый пытался осуществить теократический идеал. Соловьев правильно чувствовал противоположность восточной и западной культуры, но объяснял ее чисто теоретически, не касаясь глубины этой труднейшей проблемы.

Сурово осудив Восток, автор обращается к «грехам Запада». «Неподвижности» первого противостоит «суетность» второго. Церковь есть не только святыня, как полагал Восток, она также есть власть и свобода. «Божественное начало церкви должно не только пребывать и сохраняться в мире, но и *править* миром. Для истинного строения Царства Божия одинаково необходимы церковная святыня, церковная власть и церковная свобода». Человечество может воспринять их только при условии «нравственного акта самоотречения лиц и народов». Равновесие Богочеловечества, заложенное в Церкви, было нарушено Западом, сначала во имя власти (папизм), потом во имя свободы (протестантство). «Если Восток всецело отдался охранению священных *начатков* Царства Божия, то Рим прежде всего поставил заботу о *средствах* к достижению Царства Божия на земле». Организуя единство духовной власти, Рим забыл, что вершина Церкви есть свобода духовной жизни.

И тут Соловьев довольно неожиданно заявляет, что принцип, который последовательно проводится им для объяснения разделения церквей («деятельность» Запада и «созерцательность» Востока), «главного» не объясняет. «Но главная беда, — пишет он, — была не в том, что христианский Восток был слишком

созерцателен, а Запад слишком практичен, а в том, что у них обо-их было недостаточно христианской любви».

Это новое объяснение зачеркивает все предыдущие. Из плана культурно-исторического и богословского проблема переносится в план нравственный. Если «главная беда» в недостатке любви, то с этой «главной беды» и надо было начинать. Где глубокие ее истоки? Почему до IX века Восток и Запад «находились постоянно в положительном взаимодействии», почему «с IX века положение решительно изменяется»?

Сложным обходным путем Соловьев приближается к основному положению Хомякова: разделение церквей объясняется не догматическими расхождениями, а исключительно причиной нравственной; Хомяков всю вину разделения возлагал на Запад: католическая Церковь, введя новшества в догматы, совершила акт нравственного братоубийства по отношению к Востоку. Соловьев распределяет вину между Востоком и Западом. Обращаясь к истории русской Церкви, автор отмечает, что Россия вместе с православием получила из Византии и «византизм», т. е. вместе с вселенским преданием и местное. И тогда возник вопрос: почему греческое местное предание предпочтительнее русского? Так появляется в России *старая русская вера*, восстающая против реформ Никона. Русский раскол был естественным плодом и законным возмездием византизма.

Взгляд Соловьева на русское староверие непрерывно меняется: в статье «О духовной власти в России» он объяснял его происхождение «латинскими» новшествами Никона; в статье «О расколе в русском народе и обществе» — реакцией местного предания на вселенское предание православной Церкви, в «Великом споре» он считает его детищем «местного греческого предания», которое вводил Никон, «по вере грек». Эти колебания объясняются уже указанной нами особенностью творчества Соловьева. Его построения априорны; сначала создается теория и начертывается схема, потом по графам и рубрикам распределяется исторический материал. Поэтому, выхваченные из разных композиций, те же факты выглядят по-разному: они иначе показаны, иначе освещены.

Приступая к шестой статье («Папство и папизм»), автор не скрывает от себя трудностей своей задачи. «Какая непроглядная мгла, какая сила вековых предрассудков и обманов, незабытых обид, незакрывшихся ран, страстей застывших и неодолимых! Где найти такое заклинание, чтобы исчезли перед нами эти злобные призраки, чтобы эти непогребенные мертвецы сошли в могилу?» Сущность «Великого спора» сводится к вопросу: имеет ли

Церковь практическую задачу в мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил под властью *центрального церковного авторитета*? На этот вопрос Римская церковь ответила утвердительно: она признала единство и нераздельность духовной власти, ее верховенство по отношению к власти государственной и безусловную обязательность церковного авторитета для каждого человека; она выставила требование троякого подчинения: церковного, политического и личного. И это требование — справедливо: Церковь должна действовать и бороться в мире, поэтому необходим авторитет, порядок, дисциплина. Но после разделения церквей папство в путях своих уклонилось от христианского идеала. Нужно отличать истинное папство от его искажения, или «папизма». В политической истории папизма Соловьев отмечает три момента: смешение духовного служения с мирским владычеством; старание достигнуть этого владычества интригой и вооруженной силой; после неудачи этих стараний унижение папства и впадение его в руки светской власти. Грех папизма в насильственном проведении теократической идеи, в превращении церкви в государство. История преподает нам три урока: разделение церквей показало, что Церковь насильственно объединяема быть не может; торжество светской власти во всем христианском мире показало, что Церковь насильственно над миром господствовать не может; и, наконец, протестантство показало, что человек насильно спасен быть не может.

В заключительной (седьмой) статье («Общее основание для соединения церквей») Соловьев признает первой задачей христианской политики восстановление церковного единства. Это не значит, однако, что православный Восток должен быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь латинскую и христианство потеряло бы свое значение в человеческой истории. Воссоединение это возможно, ибо основное единство Вселенской Церкви, состоящее в богочеловеческом союзе людей с Христом — через апостольское преемство, догматы и таинства, нисколько не нарушено видимым разделением церковных обществ. «Итак, прежде всего должно признать, что как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой... Каждая из двух Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, а в единстве с нею». Причина общего неуспеха христианского дела (дела созидания христианской культуры) лежит в антихристианском разделении Востока и За-

пада. И когда произойдет соединение католичества с православием, то за ним последует и воссоединение с Церковью протестантства: протестантское начало свободы займет высокое место в совершении Церкви, ибо совершение Церкви есть *свободная теократия*.

Мысли Соловьева, выраженные в этой статье, определили собой все дальнейшее направление его «христианской политики»; теперь они кажутся нам бесспорными и даже несколько элементарными. Но в восьмидесятые годы, когда чувство мистического единства Вселенской Церкви было почти утрачено, когда православные называли католиков еретиками, а католики православных — схизматиками, когда велась озлобленная схоластическая полемика между представителями двух церквей, — выступление Соловьева с призывом к справедливости и братской любви было великим нравственным подвигом. Признанием особой «духовной идеи» православия и невозможности обращения Востока в латинство Соловьев подготовил новое понимание церковного воссоединения, которое впоследствии было усвоено Римом и резко изменило его «латинствующую» политику.

Перелом, происшедший в мировоззрении Соловьева, сказывается особенно в двух пунктах: в отношении к русскому православию и в оценке католичества. Автор «Великого спора» уже не думает, что русское православие хранит в себе всю истину христианства; он отрицает за ним характер вселенскости и видит в нем преобладание греческого местного предания и русской старой веры. С другой стороны, отделяя папство от папизма, он утверждает, что католичество заблуждалось только в средствах, но не в целях. Соловьев становится убежденным апологетом великой католической идеи, горячим защитником принципов единства власти, авторитета и дисциплины. Чем был вызван такой внезапный перелом? Как сотрудник славянофильской «Руси», друг Достоевского и Ив. Аксакова мог столь неожиданно принять истину католичества? Логическое развитие заветной идеи Соловьева о всеединстве, юношеская мечта о синтезе божественного и человеческого начала в Богочеловечестве, жажда скорого осуществления Царства Божия на земле в форме свободной теократии — все это подготовляло перелом. И все же *наступление* перелома не может быть объяснено этими причинами. Кн. Евгений Трубецкой рассказывает, что у Соловьева был вещий сон, страшно его поразивший. Ему приснилось, что папский нунций благословляет его на дело воссоединения церквей. Этот сон впоследствии точно осуществился. Сам Соловьев в полусушутливой форме пишет А. Кирееву о мистической причине своей новой церковной

ориентации. Соединение церквей должно быть не механическим, а внутренним, *химическим*. «Кой-что по части такой химии можем и мы сделать с Божией помощью. Мне еще с 1875 года разные голоса и во сне и наяву твердят: занимайся химией, занимайся химией — я сначала разумел это в буквальном смысле и пытался исполнить, но потом понял, в чем дело».

Историю разрыва между Соловьевым и Ив. Аксаковым можно проследить по их переписке 1883 г. и по статьям Аксакова в «Руси» 1884 г. Первые три статьи «Великого спора» Соловьева были напечатаны в «Руси» без всяких редакционных замечаний, хотя, пишет Аксаков, «мало симпатии внушал нам подчас его диалектический метод, переносимый в самые недра чисто мистических, не поддающихся анализу истин». «Когда дело дошло до четвертой статьи, т. е. до взаимных отношений Рима и Византии, и уже явно обнаружилось несчастное тяготение автора к папству... мы отказали в помещении этой статьи и упорствовали в своем отказе долее пяти месяцев». Наконец 14 ноября статья была напечатана со следующим примечанием. автора: «Эта статья сокращена и переделана из другой, более обширной статьи о разделении церквей, которая не была напечатана». Аксаков в «откровенном» письме возражал Соловьеву; тот ему отвечал: «Во всяком случае, вопрос о примирении великого спора не должен быть причиной малого спора между нами». Но новую идею свою он защищал страстно. «Мне кажется, — пишет Соловьев Аксакову, — вы смотрите *только* на папизм, а я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят, как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима».

После долгих колебаний Аксаков согласился напечатать остальные четыре главы «Великого спора», сопроводив их более или менее резкими оговорками, полемическими замечками протоиерея Иванцова-Платонова, возражением Киреева и другими статьями в том же духе. Особенно пострадала шестая статья Соловьева «Папство и папизм»; из нее были выпущены все святоотеческие и соборные свидетельства в пользу Рима, но зато она была снабжена двадцатью пятью критическими замечаниями прот. А. М. Иванцова-Платонова.

В приложении к книге «История и будущее теократии» Соловьев поместил свои подробные возражения на эту критику. Раздраженный таким бесцеремонным отношением редакции, он

резко пишет Аксакову: «Вы упрекаете меня в увлечениях. Дело в предмете увлечения, Я своих увлечений не стыжусь. Да я же Вас и предупреждал год тому назад». Он требует, чтобы заключительная статья «Великого спора» была непременно помещена в «Руси». «Обо мне распространился решительный слух, — пишет он, — что я перешел в латинство. Я бы не считал постыдным сделать это *по убеждению*, но именно мои убеждения не допускают ничего подобного... Братское отношение к Западной церкви противно нашим естественным интересам и нашему сомнению, но именно поэтому оно для нас нравственно-обязательно. Ни о какой внешней унии, вытекающей из компромисса интересов, здесь нет речи». Он потому и просит о напечатании последней статьи, что в ней выражено решительное осуждение всем бывшим доньше униям. «Желая этой статьей освободить себя от обвинения в одностороннем латинстве, я тем самым желаю снять и с Вас обвинение в напечатании моих статей. При указанном заключении в них не будет ничего для Вас предосудительного, ничего противоположного славянофильским принципам».

Это свидетельство поразительно: Соловьев убежден, что в своей защите католичества и проповеди единой Вселенской Церкви он остается верен принципам славянофильства. Расхождение с Аксаковым кажется ему простым недоразумением, а обвинение в увлечении латинством — клеветой. Он не может понять, что его «вселенская» точка зрения еще недоступна современникам, что историческое разделение церквей не может быть сразу же преодолено актом личного вхождения в единое мистическое тело Церкви. Он просто отказывается от выбора между католичеством и православием, отрицает историческую действительность и ставит себя в небывалое доселе положение — первого и единственного члена Вселенской Церкви. Необычайно религиозное дерзновение этого замысла, необычайно трагичность этого духовного одиночества. Соловьев верит, что вероисповедные перегородки до неба не доходят, и он считает их несуществующими. Но он живет еще на земле, и ему приходится постоянно на них наталкиваться, разбивать о них голову. Позиция его между католическим и православным миром кажется двусмысленной и соблазнительной. Он принадлежит и тому и другому, но принадлежит лишь в теории. На практике он вне этих миров, он выше их, и его не понимают ни католики, ни православные; «слишком ранний предтеча слишком медленной весны».

В 1884 году на статью Соловьева «О народности и народных делах России» Ив. Аксаков отвечает резкой отповедью в «Руси» («Против национального самоотречения и пантеистических тен-

денций, высказавшихся в статьях В. С. Соловьева)». Он признает искренность автора, но «искренность эта человека отвлеченного и диалектика, которому дороже всего диалектический вывод и мало заботы до его мучительных для жизни результатов, для которого *fiat logica et pereat mundus*»⁹⁸. Соловьев призывает русский народ к национальному самоотречению; во всех его умствованиях отсутствует любовь к ближайшим своим братьям. Аксаков с негодованием восклицает: «Лжет, нагло лжет, или совсем бездушен тот, кто предъявляет притязание перескочить прямо во “всемирное братство” через голову своих ближайших братьев, — семьи или народа, или же служить всему человечеству, не исполнив долга службы во всем его объеме своим ближайшим ближним», — и заканчивает: «Похвально для русского желать воссоединения церквей, но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Г. Соловьев не обще-человек, а потому напоминаем ему мнение Хомякова: “Истинное знание дается только ко жизни, не отделяющей себя от народа”».

Аксаков писал в пылу гнева, и его упреки Соловьеву не вполне справедливы, но он правильно почувствовал слабые места противника — диалектический и теоретический характер его построений и отсутствие внутренней органической связи с народной русской стихией. Соловьев не был укоренен в русской жизни; ему была чужда крепость и цельность славянофилов. Менее всего он был человеком «почвенным», связанным с укладом и строем старого помещичье-крестьянского быта. В своем мироощущении он был «без роду и племени», бездомным скитальцем, несколько абстрактным «всечеловеком». Оторванность от быта, от органических стихий мира придают его образу призрачность, бесплотность и невесомость. Он не внедряется в жизнь, а скользит по ней как тень. Он — «не от мира сего»⁹⁹.

Статья Аксакова рассеяла последние иллюзии Соловьева. Нельзя было продолжать говорить о «верности славянофильским принципам». Налицо было не досадное недоразумение, а глубокий разрыв. Соловьев резко полемизирует с Аксаковым, стараясь, однако, не превращать идейное расхождение в личную ссору. В последнем письме к нему (апрель 1884 г.) он пишет: «Как в прошлом году я не желал, чтобы “Великий спор” породил маленькую ссору между нами, так и теперь не желаю, чтобы народные дела России дурно повлияли на наши личные отношения. Я сердился на Вас несколько времени за чересчур сердитый тон Вашей

* Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т. IV. СПб., 1903.

первой статьи и за некоторые совершенно несправедливые замечания Ваши. Но, кажется, ни Вы, ни я вечно сердиться не можем».

Аксаков принял протянутую руку и не менее великодушно ответил Соловьеву. «То, что Вы не сердитесь, — писал он, — облегчает мою душу. Я не без душевной боли и напал на Вас. Напасть же, и напасть резко, я почитал своим долгом, ибо проповедовать России национальное самоотречение, когда мы от него именно страдаем, это от духа лестча¹⁰⁰. До свиданья, надеюсь. Когда начнется летний сезон, милости просим к нам на дачу».

На этом переписка между ними прекратилась: примирение осталось чисто внешним, порванную духовную связь возобновить им не удалось.

* * *

Полемика Соловьева со славянофилами по национальному вопросу продолжалась более восьми лет*. Сначала сдержанная и корректная, она становилась постепенно все более резкой и ожесточенной. Соловьев проявил себя блестящим, остроумным и смелым публицистом. В русской литературе рядом с ним можно поставить одного Герцена, но и тот уступает ему в силе диалектики, выразительности формулировок и логической ясности мыслей. У Соловьева — темперамент бойца, страстная убежденность, нравственный пафос, праведный гнев. Борьба его вдохновляет: он наносит жестокие удары и как будто любит их силой и меткостью. Его холодная беспощадность и непогрешимая ловкость производят иногда тягостное впечатление. Он действует во имя христианской любви, но в нем есть какое-то нездоровое упование разрушением. К тому же славянофилы, которых он уничтожает, — его родные братья: он сам вышел из их лагеря, идеологически тесно с ними связан, продолжает начатое ими дело.

Соловьев противопоставляет положительную силу народности отрицательной силе национализма. Национализм ставит выше всего исключительный интерес одного народа. От *такого* патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса. «Аще оставим Его так, вей уверуют в Него, и придут Римляне и возьмут место и язык наш...»¹⁰¹ Если руководиться только политикой интере-

* Эти журнальные статьи (числом 15) были впоследствии изданы автором в двух выпусках под общим названием «Национальный вопрос в России» (Выпуск I, 1883—1888. Выпуск II, 1888—1891).

са, тогда допустимо всякое злодейство: Англия морит голодом ирландцев, давит индусов, отравляет опиумом китайцев. Лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Народность есть не высшая идея, а природная историческая сила, которая сама должна служить высшей идее. С христианской точки зрения следует ценить народность не саму по себе, а только в связи с вселенской христианской истиной. Поэтому Россия должна отречься от своего национального эгоизма и признать себя частью вселенского целого. Самоотречение не есть самоубийство — напротив, это нравственный подвиг, высшее проявление духовной силы.

«Под русской народностью, — пишет Соловьев, — я разумею не этнографическую только единицу с ее натуральными особенностями и материальными интересами, а такой народ, который чувствует, что выше всех особенностей и интересов есть общее вселенское дело Божие, — народ, готовый посвятить себя этому делу, народ теократический по призванию и по обязанности».

Поздние славянофилы извратили вселенскую идею своих предшественников; так называемое «русское направление» выступило во имя русских начал и поставило национальный элемент выше религии. Православие превратилось в атрибут народности.

Впоследствии, в пылу полемики, Соловьев перестает различать два момента в развитии славянофильства. Все славянофилы, Ив. Киреевский и Хомяков, Аксаковы и Данилевский, Страхов и Катков, сливаются пред ним в одну массу, в одного врага, которого надо сокрушить. Он пишет, что славянофильство уже совершило свой круг: выросло, отцвело и принесло плод. Дурные качества этого плода доказывают, что дело славянофилов никуда не годилось. Катков «разъяснил недоразумение» этой школы. В нем она нашла свою Немезиду: он освободил религию народности от всяких идеальных прикрас и объявил народ предметом веры во имя его силы. Эта сила представлена государством, а поэтому правительство есть живое личное слово обожествленного народа.

«Поклонение своему народу, — продолжает Соловьев, — как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, — вот три фазы нашего национализма».

В 1891 году Соловьев подводит итоги борьбы: враг окончательно уничтожен. «Славянофильство, — пишет он, — в настоящее время не есть реальная величина; никакой «наличности» оно не имеет... Славянофильство умерло, и этот факт не изменится, если разложение называть развитием».

В письме к А. Н. Аксакову он заявляет, что ему было суждено нанести этому учению последний удар — *coup de grâçe*.

Но и в минуту торжества над врагом ненависть победителя не смягчается. Несправедливой суровостью дышит его отходная славянофильству: «Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания. Оно забыло, что величие обязывает; провозгласило народ Мессией, а он стал действовать как Варавва. Оказалось, что глубочайшей основой славянофильства была не христианская идея, а зоологический патриотизм».

Соловьев был прав в своем обличении эпигонов славянофильства; благодаря его полемике их языческий национализм, прикрывавшийся официальным народничеством, и обскурантизм, прятавшийся за официальное православие, были обнаружены и заклеяемы. Прав он был и в том, что и в раннем славянофильстве подметил противоречивое смешение христианского универсализма с национальной гордостью. Но он был глубоко несправедлив, ставя на одну доску Хомякова и Страхова, Ив. Киреевского и Астафьева. Он осуждал все дело славянофилов на основании политики Каткова и Победоносцева и не хотел видеть громадного значения этой школы в истории русского сознания.

* * *

В *curriculum vitae* 1887 года Соловьев пишет, что после оставления профессорской деятельности он сосредоточил свои занятия «на вопросе о соединении церквей и о *примирении христианства с иудейством*». Первое его соприкосновение с еврейским миром происходит в 1881 году: он задумывает статью об иудействе и знакомится с «талмудским юношей» Файвелем Бенцеловичем Гецем¹⁰², который снабжает его книгами по еврейскому вопросу. Дружба Соловьева с Гецем продолжается до самой смерти философа. Уже в первом письме к нему Соловьев выражает свою глубокую симпатию к еврейскому народу. «Я в последнее время имел случай убедиться, — пишет он, — что в действующей русской интеллигенции самый честный элемент есть все-таки еврейский». В связи с работой над теократией он принимается за изучение древнееврейского языка и берет уроки у Геца; три года читает Библию и Талмуд. Бывало, рассказывает Гец *, «придет

* Статья Ф. Геца «Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу» в «Вопросах философии и психологии» (1901. Кн. 56).

Вл. С. ко мне часов в десять вечера и останется до двух часов ночи и позже... Главное, он интересовался объяснениями и толкованиями талмудических и раввинских комментаторов. Потом взялся за изучение Талмуда. Прочел у меня трактаты “Абот”, “Абода-зара”, “Иома”, “Сукку”¹⁰³; читал также немецкие книги о талмудической письменности, занимался еврейской историей и литературой». Плодом этих занятий явилась “История ветхозаветной теократии”, составляющая первый том “Истории и будущности теократии”».

Теократическая концепция Соловьева связана с изучением истории «богоставия» Ветхого Завета. Самая идея теократии — чисто иудаистическая; заблуждение философа заключалось в том, что он переносил ее в историю христианской Церкви и пытался подчинить «царство благодати» порядку «царства подзаконного»¹⁰⁴.

В 1884 году появляется большая статья Соловьева «Еврейство и христианский вопрос». «Еврейский вопрос есть вопрос христианский», — заявляет автор. Иудеи всегда относились к христианам, согласно предписаниям своей веры, по-иудейски; христиане же доселе не научились относиться к иудейству по-христиански. В еврейском вопросе христианский мир обнаруживал донныне или ревность не по разуму, или бессильный индифферентизм. И то и другое отношение чуждо христианскому духу. Автор признает только *религиозное* разрешение еврейского вопроса. «Мы потому отделены от иудеев, что мы еще не вполне христиане, и они потому отделяются от нас, что они не вполне иудеи. Ибо полнота христианства обнимает собой и иудейство, и полнота иудейства есть христианство». Чтобы понять евреев, надо ответить на три вопроса: 1) почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень Вселенской Церкви взят в доме Израилевом? 2) почему большая часть Израиля не признала своего Мессию? и 3) почему наиболее крепкие в религиозном отношении части еврейства вдвинуты в Россию и Польшу?

В национальном характере еврейского народа автор отмечает три главные черты. Евреи прежде всего отличаются глубокой религиозностью, затем крайним развитием самосознания и самостоятельности и, наконец, крайним материализмом. В иудейской религии начало божественное и начало человеческое пребывают нераздельно, но и неслиянно. «Наша религия, — пишет Соловьев, — начинается личным отношением между Богом и человеком в древнем завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в новом завете Иисуса Христа». Эти два завета суть две ступени одной и той же *богоче-*

ловеческой религии. Еврейский материализм следует понимать в религиозном смысле: иудейская мысль не отделяла дух от его конкретного выражения: она видела в природе не дьявола и не Божество, а лишь недостроенную обитель богочеловеческого духа. Идея *святой телесности* стоит в центре религиозной жизни Израиля. Вот почему Бог открылся как личность и воплотился именно среди израильского народа; вот почему еврейство есть избранный народ Божий.

По мнению Соловьева, искажение национального характера евреев объясняется перевесом человеческих особенностей над религиозным элементом: национальное самочувствие превращается тогда в национальный эгоизм, а материализм становится корыстолюбием.

«Окончательная цель для христиан и для иудеев одна и та же — вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом. Но в христианстве нам открылся сверх того и путь к этой цели, и этот путь есть крест. Вот этого-то крестного пути и не сумело понять тогдашнее иудейство». Крест Христов требовал от иудейского народа двойного подвига: отречения от своего национального эгоизма и временного отказа от земного благополучия. Если для иудеев идея креста, налагаемого на человека, являлась уже большим соблазном, то крест, поднятый самим Богом, стал для них соблазном соблазнов. Доказать им, что они ошибаются, можно только фактически, осуществляя на деле христианскую идею. Вот почему еврейский вопрос есть вопрос христианский.

В заключение автор впервые набрасывает свой план будущего теократического строя. Полнота его требует равномерного развития трех орудий Божественного правления — священства, царства и пророчества. Ветхозаветная теократия вознесла пророческое служение в ущерб двум другим; западное христианство утвердило преимущественно священство; на долю Византии выпало одностороннее развитие царства. Но эти три начала, разъединенные в наше время, бессильны осуществить в полноте христианскую идею. «Можно было бы отчаяться в судьбах христианства, — пишет Соловьев, — если бы в запасе всемирной истории не хранились еще свежие силы — силы славянских народов». Он верит, что теократическое царство явится соединением всемирного священства (папства) с русским царством. Посредницей этого соединения будет Польша, ибо «весь смысл и вся сила польского народа в том, что среди славянства, перед лицом Востока, она носит и представляет католичество». И автор пророчесствует: «Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша

станет живым мостом между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда восстанут и истинные пророки из среды всех народов и будут свидетели царю и священнику. Тогда прославится вера Христова, тогда обратится народ Израилев».

В теократическом царстве евреям будет принадлежать экономическая, материальная область. «Как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения Божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, идеже правда живет»¹⁰⁵.

Статья о еврействе — одна из самых замечательных работ Соловьева. Он был первым русским мыслителем, смело заявившим, что «еврейский вопрос есть христианский вопрос». После выступления Соловьева «идеологический антисемитизм» стал более невозможным. Он сорвал с него все маски и показал его антихристианский, звериный характер. На чем бы ни строилась в дальнейшем «христианская политика», она не может не считаться с идеями Соловьева: совершенный им акт мужества и справедливости изменил что-то внутри христианского мира.

Еврейству и его истории посвящен ряд других статей Соловьева: «Новозаветный Израиль» (1885), «Талмуд и новейшая полемика литература о нем в Австрии и Германии» (1886), «Евреи, их вероучение и нравоучение» (1891), «Когда жили еврейские пророки?» (1896).

Соловьев принимает близко к сердцу судьбу русских евреев, борется с юдофобством «русского направления», протестует против преследований евреев, ратует за их полное равноправие. Узнав в 1886 г. о новой волне погромов, он пишет Гецу из Загреба: «Что же нам делать с этой бедой? Пусть благочестивые евреи усиленно молят Бога, чтобы Он отдал судьбы России в руки религиозных и вместе с тем разумных и смелых людей, которые и хотели бы, и умели, и смели сделать добро обоим народам». В 1887 году он с радостью сообщает Гецу, что уже прочел по-еврейски всех пророков. «Теперь, слава Богу, могу хотя отчасти исполнять долг религиозной учтивости, присоединяя к своим ежедневным молитвам и еврейские фразы». Он цитирует по-еврейски стихи из псалмов Давида. Его перо «всегда готово к защите бедствующего Израиля». Когда в 1888 г. Ф. Гец задумывает издание еврейского журнала, Соловьев дает ему рекомендательные письма на имя цензоров Майкова и Феоктистова¹⁰⁶. В 1890 г. он предлагает Льву Толстому составить текст протеста против антисемитизма. Толстой ему пишет: «Я вперед знаю, что если Вы, Владимир

Сергеевич, выразите то, что Вы думаете об этом предмете, то Вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отращения от мер угнетения еврейской национальности одна и та же: сознание братской связи со всеми народами и тем более с евреями, среди которых родился Христос». Соловьев сам составляет текст и собирает под ним многочисленные подписи. Через год он посылает Гецу обширное письмо с обличением антисемитизма, разрешая поместить его в виде предисловия в книге последнего «Слово подсудимому». Книга эта была немедленно конфискована цензурным комитетом, и все хлопоты Соловьева оказались безуспешны.

В заключение приведем оценку деятельности Соловьева в защиту еврейства, принадлежащую Ф. Гецу. «Можно безошибочно утверждать, — пишет он, — что со смерти Лессинга не было христианского ученого и литературного деятеля, который пользовался бы таким почетным обаянием, такой широкой популярностью и такой искренней любовью среди еврейства, как Вл. С. Соловьев, и можно предсказать, что и в будущем среди благороднейших христианских защитников еврейства рядом с именами аббата Грегуара¹⁰⁷, Мирабо¹⁰⁸ и Маколея¹⁰⁹, будет благоговейно, с любовью и признательностью упоминаться благодарным еврейским народом славное имя Вл. С. Соловьева».

10

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЗНАКОМСТВА (К. ЛЕОНТЬЕВ, Н. ФЕДОРОВ,
А. ФЕТ). «ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ЖИЗНИ»
(1882—1884)

В начале 80-х годов Соловьев познакомился с К. Н. Леонтьевым. Это был человек, прямо противоположный ему по душевному складу и ощущению жизни.

«У Вл. Соловьева, — пишет Н. Бердяев *, — была абстрактная и иногда обманчивая ясность мышления, что-то скрывающая и прикрывающая; у К. Леонтьева была конкретная, художественная ясность мышления, раскрывающая всю сложность его природы и его запросов. Как писатель Вл. Соловьев не художник, как человек не эстет... К. Леонтьев — ясный в своем добре и в своем зле. Вл. Соловьев — весь неясный и загадочный, в нем много обманчивого».

* Бердяев Н. Константин Леонтьев. Париж: YMCA-Press, 1926.

О. Иосиф Фудель^{*110} рассказывает о «романе» между Леонтьевым и Соловьевым. Леонтьев страстно полюбил Соловьева, его дружба походила на влюбленность. «Я его очень люблю лично, сердцем, — признавался он, — у меня к нему просто физиологическое влечение». Соловьев принимал эту любовь, позволял себя любить, но сам оставался сдержанным и холодноватым. Леонтьев писал о Фуделю о Соловьеве: «Что он гений, это — несомненно, и мне самому нелегко отбиваться от его обаяния (тем более, что мы сердечно любим друг друга)». Соловьев считал Леонтьева «умнее Данилевского, оригинальнее Герцена и лично религиознее Достоевского». Но он ни разу не высказался по существу о творчестве Леонтьева; когда тот выбрал его судьей в своем споре с Астафьевым по национальному вопросу, Соловьев уклонился от этой роли. Леонтьев говорил о Соловьеве с восхищением и преклонением. «Но лучше я умолкну на мгновение, и пусть говорит вместо меня Вл. Соловьев, человек, у которого я недостойн ремня обуви развязать». Так отдавать себя Соловьев не умел. Его статья о Леонтьеве в «Энциклопедическом словаре» очень осторожна и «проблемы» Леонтьева почти не касается. В примечании к статье «О народности и народных делах России» Соловьев вскользь упоминает о Леонтьеве, называя его «талантливым и оригинальным автором книги “Византизм и славянство”»; на критический этюд Леонтьева «Наши новые христиане» он отвечает короткой заметкой в защиту Достоевского. Вот и все, что он написал о своем друге. Леонтьев имел основание горько жаловаться на Соловьева и говорить, что тот «предает» его своим молчанием. Беспощадная полемика Соловьева со славянофилами мучительно переживалась Леонтьевым. Но он прощал ему все его несправедливости и увлечения. После долгой разлуки они встретились как близкие друзья. «Мы не только не поссорились, — рассказывал Леонтьев о Фуделю, — но все обнимались и целовались. И даже больше он, чем я. Он все восклицал: “Ах, как я рад, что Вас вижу”. Обещал приехать ко мне зимой. Да я не надеюсь». Но последнего испытания любовь Леонтьева все же не выдержала. Когда он понял, что Соловьев сближает христианство с гуманитарным прогрессом и демократией (в статье «Об упадке средневекового миросозерцания»), он возненавидел его так же страстно, как страстно раньше любил. Эта вражда мучила его перед смертью, отравляла последние минуты. Леонтьев называет Соловьева «сатаной» и «негодяем», рвет его фотографию,

* О. Иосиф Фудель. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // Русская мысль. 1917. Ноябрь.—дек.

требует его высылки за границу, предлагает духовенству произнести проповеди против него.

Соловьев оказал огромное влияние на Леонтьева, заставил его разочароваться в своем идеале самобытной русской культуры, в своей вере в православное славянское царство. Но и в жизни Соловьева встреча с Леонтьевым не прошла бесследно. Леонтьев первый закричал о том, что путь Соловьева ведет к пропасти; что в его величественном строительстве теократического царства есть какая-то зловещая ложь. Он первый почувал в деле Соловьева веянье «антихристового» духа. И Соловьев в «Трех разговорах» признал правду Леонтьева, его мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение. В скрытой трагической борьбе между двумя мыслителями внешне побежденный Леонтьев в конце концов вышел победителем.

* * *

Другой замечательный человек, имевший влияние на Соловьева в 80-е годы, был Николай Федорович Федоров, гениальный автор «Философии общего дела», такой же одинокий и непонятый мыслитель, каким был и Соловьев. С его учением Соловьев познакомился еще в 1878 году, в разгар своей дружбы с Достоевским. Последователь Федорова народный учитель Петерсон изложил Достоевскому основные идеи «Философии общего дела». Они глубоко его взволновали, и он писал Петерсону: «Мы здесь, то есть Соловьев и я по крайней мере, верим в действительное, буквальное и личное воскресение и в то, что оно будет на земле».

В начале восьмидесятых годов Соловьев в Москве встретился с Федоровым. Сначала он отнесся к нему как к гениальному чудаку, был поражен необычайным своеобразием его личности, но в его «странные» идеи до конца поверить не мог. Он писал Н. Н. Страхову: «Иногда очень приятно и забавно беседуем с Н. Ф. Федоровым, который меня совершенно очаровал, так что я даже думаю, что и его странные идеи недалеко от истины». Постепенно отношение его к автору «Философии общего дела» меняется. Он внимательно изучает рукописи Федорова. «Проект» всеобщего воскрешения умерших отцов объединенными силами сынов, замысел, дерзновенный до безумия и до какого-то мистического ужаса, кажется ему новым откровением христианского духа. Он пишет Федорову: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал

о прочитанном. “Проект” Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а о некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению... Пока скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш “проект” *есть первое движение* вперед человеческого духа по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным... Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель».

Учение Федорова сводится к положению: «объединение сынов для воскрешения отцов». Люди живут в разъединении и вражде. «Гражданственность заменила «братственность», «государственность» вытеснила «отечественность». «Для нынешнего века, — пишет Федоров, — отец — самое ненавистное слово, а сын — самое унижительное». Нужно уничтожить распрю между государствами, народами, классами, нужно создать бесклассовое общество, единую семью, братственность. В социальном смысле учение Федорова, пожалуй, радикальнее марксизма — и отсюда становятся понятны попытки некоторых его последователей связать «Философию общего дела» с коммунизмом. Но проект Федорова перерастает план социальный и вполне раскрывается только в плане религиозном. Цель «объединения сынов» не в земном благополучии, а в продолжении дела Христа. Все живущие сыны соединяются для единственной задачи — воскрешения умерших отцов. «Религия и есть дело воскрешения». Христос своим воскресением указал человечеству путь и цель. В настоящее время духовные силы людей парализованы враждой и борьбой; но когда они воссоединятся в любви — все им станет возможно. Человечество будет действительно владычествовать над землей и управлять стихиями. «В регуляции, в управлении силами природы, — пишет Федоров, — и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим». Тогда смертоносная сила природы делается живоносной, рождение будет заменено воскрешением, любовь половая любовью сыновней. Мир должен быть восстановлен силами самого человечества. «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного через него действия, есть задача богословов».

Если человечество объединится в любви, не будет катастрофического конца света и Страшного Суда. Наш земной мир без потрясений эволюционно превратится в Царствие Божие.

Мы понимаем, почему Соловьев с «жадностью» читал рукопись Федорова. «Братственность», к которой призывал автор «Философии общего дела», была близка заветной идее Соловье-

ва о всеединстве; Федоров говорил о религии как о реальной космической силе, преображающей мир, ставил христианству грандиозную практическую задачу — всеобщего воскресения, подчеркивал значение человеческого элемента в религиозном деле, требовал полного осуществления человеческого творчества — научного, технического, социального, богословского. Наконец, он пламенно верил, что Царствие Божие явится результатом единого богочеловеческого процесса, что оно будет здесь, на земле, что оно увенчает собою «общее дело» человечества, мир, преображенный силами человеческого творчества.

Но при ближайшем знакомстве с учением Федорова, в долгих беседах с ним Соловьев смущался и недоумевал. Религия Федорова была для него слишком натуралистична, его мистицизм иногда напоминал какую-то естественную магию. Воскрешение мертвых с помощью научной регуляции сил природы и технического прогресса принимало нередко вид колдовства. Божественное начало в богочеловеческом деле явно заслонялось человеческой самодеятельностью. Чудеса техники упраздняли чудо благодати. Покойники вставали из гробов в своих земных телах, получалась дурная бесконечность земной жизни, а не преображение мира. Проект Федорова давал человечеству власть над прошлым, он делал «бывшее как бы не бывшим», но он не был обращен к будущему. Чем-то бесконечно древним, языческим, праславянским веяло от его культа предков: воскрешение отцов прекращало рождение детей, сыновняя любовь уничтожала любовь отеческую. Наконец, в учении Федорова совершенно отсутствовала идея Креста и искупления; у него не было никакой чувствительности ко злу, и понятие греха не вмещалось в его построение. О своих сомнениях Соловьев писал Федорову:

«Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно... Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога, и потому Божественное действие (благодать) выглядывает из-за нашей действительности, и притом в тем более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу... Следовательно, в положительной религии и Церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения и будущего Царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели. Поэтому наше дело и дол-

жно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов».

Соловьев почувствовал, что «Общее дело» Федорова строится не на мистическом учении Церкви, а на натуралистическом гуманизме. Но в целом огненный, героический дух федоровского «проекта» пленил «прожектора» Соловьева. Влияние Федорова ускорило его переход к церковно-общественной деятельности и к строению земного теократического царства.

* * *

К 80-м годам относится также начало многолетней дружбы Соловьева с А. А. Фетом. Дружба эта была особенная. Фет был прямым антиподом Соловьева по характеру и убеждениям. Его сознательная и упорная враждебность христианству, свирепое и мрачное реакционерство, его ненависть ко всему «разумному и полезному» и отвращение к общественной деятельности приводили Соловьева в уныние. Но он предпочитал не возмущаться, а смеяться над дикими выходками своего приятеля: считал его безответственным, не принимал всерьез его «идеологии» и умилялся его детской непосредственностью. В Воробьевке, имении Фета, Соловьев отдыхал в атмосфере патриархального помещичьего быта и чистой лирической поэзии. Он все прощал Фету за его поэтический талант, добродушие и остроумие. Певец природы сам казался ему «явлением природы»: его полнокровная чувственность, наивное эпикурейство, ребяческий эгоизм пленяли раздвоенного и отрешенного мыслителя. Соловьев любил погружаться в «природный» мир поэта, в запахи земли, в шелест трав, в краски восходов и закатов. Он переводил с Фетом латинских поэтов, исправлял его стихи и помогал их печатанью. В 1881 году Соловьев с Н. Н. Страховым и графиней С. А. Толстой редактирует фетовский перевод «Фауста» и хлопочет об издании его. Для него Фет — жрец чистого искусства, «истинный антиутилитарный поэт». Он подшучивает над его человеческими слабостями, но преклоняется перед бескорыстным служением Аполлону, своего рода «теургическим действием». Письма Соловьева к автору «Вечерних огней»¹¹¹ полны непривычной для него нежности. Он постоянно тоскует по тихому уюту Воробьевки, по долгим вечерним беседам о Вергилии и Горации. В одном письме 1889 г. Соловьев пишет Фету фетовским поэтическим языком; «Приветствуют Вас все крылатые звуки и лучезарные образы между небом и землею. Кланяется Вам также и меньшая братия: слепой жук, и вечерние мошки, и кричащий коростель, и молчали-

вая жаба, вышедшая на дорогу. А наконец приветствую Вас и я, в виде того серого камня, который Вы помянули добрым словом... Бесценный мой отрезок настоящей, неподдельной радуги, обнимаю Вас мысленно в надежде на скорое свидание».

И только однажды неприглядный человеческий образ Фета заставил Соловьева изменить своей снисходительной любви к поэту. Когда Фет получил камергерство и часами простаивал перед зеркалом, гордясь и любуясь своим расшитым золотом мундиром, Соловьев не выдержал. В письме к брату Михаилу он приводит две эпиграммы. Первая:

Поговорим о том, чем наша жизнь согрета,
О дружбе Страхова, о камергерстве Фета.

И вторая, более злая:

Жил-был поэт,
Нам всем знаком.
Под старость лет
Стал дураком.

После трагической смерти Фета Соловьев долго не мог успокоиться. Его мучило, что поэт покончил самоубийством, умер, не примирившись с Богом. Он постоянно слышал голос Фета, страдающего за гробом. Тревога за душу умершего друга отразилась в его поэзии:

С пробудившейся землею
Разлучен, в немой стране
Кто-то с тяжкою тоскою
Шепчет: вспомни обо мне.

(Стихотворение «Наконец
она потрянула...», 1895 г.)

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы
И скорбный стон с дрожащею мольбой...
Непримиримое вздыхает сиротливо,
И одинокое горюет над собой.

(«Памяти Фета», 1897 г.)

Чем помочь обманувшей, обманутой доле?
Как задачу судьбы за другого решить? —
Кто мне скажет? Но сердце томится от боли
И чужого крушенья не может забыть.

(«Песня моря», 1898 г.)

Влияние Фета было определяющим для всего поэтического творчества Соловьева. Автор «Вечерних огней» был его главным поэтическим учителем: он научил его технике стиха, ввел в мир

своих образов и ритмов. В пантеистическом чувстве природы Фета Соловьев нашел отзвуки своей мистической интуиции «всеединства». Звонящий, сверкающий и благоухающий мир Фета, охваченный весенним томлением и любовным трепетом, пленял Соловьева своей телесностью, *материальностью*, но пугал замкнутой, самодовлеющей красотой. За «блистательным покровом» лик Божества оставался скрытым: у Фета была ликующая, торжествующая материя, но не *богоматерия*, о которой учил Соловьев. В стихах философа поэтический натурализм Фета одухотворяется. Плоть мира становится прозрачной, образы превращаются в символы, яркие краски тускнеют, звучания приглушаются, и «под грубой корою вещества» начинает просвечивать «нетленная порфира».

Эстетические взгляды Соловьева сложились в долголетнем интимном общении с «чистым лириком». Его теория искусства есть результат размышлений над творчеством близких ему поэтов — Фета, Полонского, Алексея Толстого. В статье «О лирической поэзии» он строит свою эстетическую теорию на конкретном материале стихов Фета и Полонского. По поводу другой работы, «О красоте в природе», он пишет Фету: «Определяю красоту с отрицательного конца, как *чистую бесполезность*, а с положительного, как *духовную телесность*... Статья, надеюсь, заслужит Ваше одобрение».

* * *

В мае 1883 года Соловьев заболел и был близок к смерти. Об этом трагическом периоде его жизни рассказывает его сестра М. С. Безобразова. К этому времени любовь Соловьева к С. П. Хитрово достигла высшего напряжения. В боковом кармане жилета у груди он носил талисман: вязаный розовый башмачок с ноги ребенка любимой женщины. «Изредка вынимал, любуясь, смотрел на него с улыбкой, иногда целовал и опять бережно прятал. Раз он пришел в отчаянье, так как ему показалось, что он его потерял. Поднял тревогу, но через несколько минут вернулся, держа в приподнятой правой руке бережно, двумя пальцами розовый башмачок! На лице и радость, и смущение, и виноватость». Сестра шутливо говорит: «Ну что же ты так держишь? Чего доброго пыль сядет; целуй скорей и прячь на сердце». — «Дддурища!» — смущенно и виновато смеясь, отвечает он и, отвернувшись, производит точь-в-точь то, что она сказала.

Когда Соловьев получал письмо от Софии Петровны, он читал его с паузами, по несколько слов, по фразе. «Чего ж тут непонят-

ного, — говорил он. — Если бы я прочел все сразу, впереди не было бы никакого утешения, а так я длю блаженство. Ну, а с другой стороны, это учит и самообладанию».

«Всю зиму 1883 года он ждал и надеялся, что та, которую он называл своей невестой, решится на последний шаг (развод), чтобы стать его женой. В общем он ждал этого решения десять лет, но тогда, в ту весну, положение особенно обострилось. Помню, с каким таинственным и сияющим лицом брат иногда за обедом говорил: “Пью за здоровье моей невесты!” Потом, обратясь к матери: “Мама, она скоро к вам придет, желает с вами познакомиться”. Последние дни перед тем, как заболеть, ждал писем, выходил из своей комнаты на каждый звонок и был то страшно мрачен, то безумно радостен. И вдруг заболел, и сразу плохо: не то тиф, не то нервная горячка. Впрочем, тут была и простуда, и надрыв нервов...» Думая, что умирает, он попросил сестру прочесть ему евангельское повествование о браке в Кане Галилейской.

«Покуда я читала, — продолжает М. С. Безобразова, — брат все время, не переставая, крестился крупным, истовым крестом, нажимая пальцами на лоб, грудь и плечи. Я кончила читать, а он все продолжал так креститься, и в этом движении яснее всяких слов чувствовалась мне вся страстность желания брата жить и в то же время вся полнота его покорности воле Божией... Я пошла, но в дверях обернулась на брата и увидала, что он опять крестится, как раньше, и явственно услышала страстный, горячий шепот: “Господи, спаси! Господи, помоги!”».

Соловьев готовился к смерти, слушая Евангелие о браке в Кане Галилейской; он отказывался от земного брака, от личного счастья здесь, на земле, и благоговейно входил в брачный чертог Небесного Жениха. Кана Галилейская была для него прообразом Царствия Божия, неразрывно связывалась с самыми мистическими страницами в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Как Алеша, он переживал восторг преображения земли. Вечери Агнца, на которой «празднующих глас непрестанный».

Выздоровев, Соловьев уезжает на лето к графине С. А. Толстой в Красный Рог и пишет оттуда брату Михаилу: «Я, кажется, вполне выздоровел, но у меня был настоящий тиф, даже волосы стали лезть, и я должен был обрить голову. Это настолько уменьшило мою красоту, что юнейший из здешних младенцев Рюрик (сын С. П. Хитрово) с озабоченным видом спрашивает у всех домочадцев: “Ведь Соловьев урод, правда, урод?”».

Этим летом Соловьев читает униатскую полемику XVI века польски и Данте по-итальянски. Изучение Данте, особенно его

трактата «De monarchia»¹¹², помогает ему окончательно оформить свою концепцию тройственной теократической власти: первосвященника, императора и пророка. По-итальянски он свободно читает самые трудные стихи, переводит знаменитые эпиграммы Дж. Б. Строщи¹¹³ и Микеланджело и стихи Петрарки, которым дает название «Хвалы и моления Пресвятой Деве». В письме к графине С. А. Толстой он называет свой перевод «акафистом»; в нем переплетаются мотивы католической мистики и православной литургики. Богородица — «в солнце одетая, звездно-венчанная Царица Небесная», «всем гонимым Покров неизменный, щит всех скорбящих, пристань спасения, лестница чудная, к небу ведущая, таинница Божьих советов, живой храм, лилия чистая, купина негорящая, Божьих советов ковчег неизменный, манны небесной фиал драгоценный». В духовный мир Соловьева входит образ Пренепорочной Девы, таинственно сочетается с образом Вечной Женственности, однако не сливается с ним. В почитании Божьей Матери он видит живое сердце Вселенской Церкви, мистическую встречу православия с католичеством.

Соловьеву открывается *духовная реальность* Церкви. Об этом новом, огромном по значительности переживании свидетельствует стихотворение 1884 года «От пламени страстей, нечистых и жестоких...». Не одинокие порывы, не тоскующая мечта, не праздные думы и слова ведут к утраченной святине. Есть единый, указанный Богом путь — и это путь Церкви. Библейские образы его юношеских «теософических» стихов светятся новым светом, говорят о «Сионской твердыне» — Церкви.

И не колеблются Сионские твердыни,
Саронских пышных роз не меркнет красота,
И над живой водой, в таинственной долине
Святая лилия нетленна и чиста.

Вступление в новое, церковное сознание было для Соловьева не завершением естественной эволюции его мысли, а новым мистическим откровением. Перед нами снова не плоскость развития, а внезапный порыв, *transcensus*. На жизнь Соловьева набегает новая мистическая волна. После свидания в Египте наступил отлив: в напряженной философской работе, проповеди, общественной деятельности, в суете и горячке больших и малых дел он как будто забыл о Вечной Подруге — она больше ему не являлась. И вот снова налетает ветер из «той страны», снова зовы, отблески и отзвуки. Пробуждением мистической энергии ознаменованы в его жизни все поворотные годы. В 1882 году он пишет:

Под чуждой властью знойной выюги
 Виденья прежние забыв,
 Я вновь таинственной подруги
 Услышал гаснущий призыв.
 И с криком ужаса и боли,
 Железом схваченный орел —
 Затрепетал мой дух в неволе
 И сеть порвал и в высь ушел.

В 1883 году — тоже пробуждение от «суетных тревог»:

Неясный луч знакомого блистанья,
 Чуть слышный отзвук песни неземной, —
 И прежний мир в немеркнущем сияньи
 Встает опять пред чуткою душой.

И вновь томление ожидания, настороженность души, готовой увидеть «отблеск нездешнего виденья»¹¹⁴.

Как бы далеко он ни уходил от Нее «в пустыню мертвенную», сердце его всегда принадлежит Ей, и только Ей. Поразительна внутренняя закономерность мистической жизни Соловьева. Духовное сознание его растет; туманная интуиция всеединства раскрывается в конкретной полноте Вселенской Церкви, но в основе всегда Она — Прекрасная Дама детских и юношеских видений и он — верный и покорный ее рыцарь. И всегда перед мистическим озарением — взмятенность души, эротические вихри. Так было в детстве, когда девятилетний мальчик был взволнован первой влюбленностью, так и теперь, в зрелости. 1883 год — вершина любви к С. П. Хитрово, напряженное ожидание, разрешающееся нервной горячкой, и затем видение мистической Церкви — брачного чертога Агнца (чтение Евангелия о браке в Кане Галилейской)*.

* * *

Памятником нового церковного мировоззрения Соловьева является его работа «Духовные основы жизни» (1882—1884). С. М. Соловьев пишет о ней: «Эта книга, как чисто православная, считается многими лицами Восточной церкви *пропедевтической*, руководством к святоотеческому богословию. Я знаю од-

* Разбирая «Великий спор и христианскую политику», мы отметили внезапный переход Соловьева к католической ориентации. Он происходит в 1883 году и, несомненно, связан с этим новым мистическим опытом Церкви.

ного священника, который принял духовный сан под влиянием «Религиозных основ жизни»* и «Оправдания добра»».

«Духовные основы жизни» делятся на две части: первая посвящена личной религиозной жизни, вторая — «общественной религии». Автор называет религию «богочеловеческим делом». Наша жизнь не может быть возрождена и освящена без нашего собственного действия. От каждого человека требуется личное усилие: добровольное подчинение Богу, единодушие друг с другом и владычество над природой. Путь к истинной жизни ведет через молитву, милостыню и пост. Но человек живет не одной личной жизнью — он живет в *миру* и должен быть в *мире*. Смысл мира не раздор, а единение; «космос» означает мир, лад и красоту. Единство мира есть не отвлеченная идея, а живая личная сила Божья, открывающаяся нам в Богочеловеке Христе. Действительность Христа и Его жизни дана нам в Церкви. Соловьев решительно отвергает индивидуальные искания Бога и субъективную мистику. «Те, которые думают, — пишет он, — что лично и непосредственно обладают полным и окончательным откровением Христа, наверно, *не готовы* к такому откровению и принимают за Христа фантазмы собственного воображения».

«Свободная теософия» — уже пройденный этап для Соловьева. Он учит теперь, что истина дана *только Вселенской Церкви*. Сочетание трех начал — божественного, человеческого и природного, совершившееся в лице Иисуса Христа, должно быть осуществлено собирательно в Его человечестве. Церковь через посредство христианского государства должна преобразовать земную жизнь народа и общества. Личная и общественная религия обращаются к каждому человеку с такими заповедями: «Молись Богу, помогай людям, воздерживай свою природу; сообразуйся внутренне с живым Богочеловеком Христом, признавая его действительное присутствие в Церкви, и ставь своею целью проводить Его дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землею».

В этих «заповедях» Соловьева мистицизм сочетается со «строительством», божественная благодать — с человеческой активностью, дело личного спасения — с общественным служением. Богочеловеческий процесс не останавливается на искуплении и очищении от греха: конечная цель его — обожение (theosis) мира. Автор выражает в простых и доступных словах всю суц-

* Сочинение «Духовные основы жизни» в первом и втором издании называлось: «Религиозные основы жизни».

ность православия. Он вдохновляется учением восточных отцов Церкви: Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Максима Исповедника.

«Два близких между собой желания, — пишет он, — как два невидимых крыла, поднимают душу человеческую над остальной природой: желание *бессмертия* и желание *правды*». Но двум великим желаниям противостоят два великих факта: смерть и грех. По закону природы человек страдает и гибнет, а закон разума не в силах спасти его. «Природная» жизнь есть постоянная смерть. Животное самосохранение побуждает нас к бесполезному убийству. Размножаясь, мы размножаем только обман и зло. Злоба и вражда в нашей жизни действительны, а любовь призрачна. «Живи по природе» — значит убивай других и себя. Наша совесть сознает путь природы как грех, но сознание еще не дает нам другой природы. Новая, *благая* жизнь *дается* Богом, это есть *благодать*. Но, чтобы стать на путь благодати, нужен подвиг, отвращение от зла, усилие от него избавиться и обращение к Богу. Преграда, отделяющая от сущего Добра, или Бога, есть воля человека. Однако человек может свободно решить: я не хочу своей воли. Вера в Бога требует прямого участия человеческой воли, это есть наша нравственная обязанность — иначе мы теряем наше нравственное достоинство.

Соловьев называет молитву «первым делом и началом всякого истинного дела». Добра мы сами творить не можем, мы можем только не противодействовать благодати. Проникновенно разбирая Молитву Господню, он останавливается на трех искушениях, грозящих духовно возрожденному человеку: искушение плоти, искушение ума (самоумнение) и искушение воли (властолюбие). Построение Соловьева очень близко концепции Достоевского в «Легенде о Великом Инквизиторе» (искушение хлебом, чудом и авторитетом). Но Достоевский считает главным грехом воли не властолюбие, а черствость сердца: наряду с соблазном человекобожества у него стоит соблазн отрицательного добра, отрекающегося аскетизма, «неделания» (путь Ивана Карамазова). Соловьев в корне всякой греховности видит себялюбие и самоутверждение; этот взгляд естественно вытекает из его понятия о религии как о воссоединении и всеединстве.

Христианское отношение человека к его ближним формулируется в следующих словах: «Даром получили, даром и давайте¹¹⁵; давай ближнему больше, чем он заслуживает, относись к ближнему лучше, чем он того достоин. Отдавай, кому не должен, и не требуй с того, кто тебе должен. Так с нами поступают вышние силы, так и мы должны поступать между собой».

После обязанностей человека по отношению к Богу и ближнему следует его долг по отношению к природе. Весь природный мир, лежащий во зле, должен стать живым телом возрожденного человечества. Зло в том, что душа сопротивляется Богу, а тело сопротивляется душе. Чувственная душа вместо оживотворения материи духовными силами стремится к бессмысленному наслаждению материей. Поэтому везде, где оказывается безмерное, ненасытное стремление природных сил, необходимо воздержание, самоограничение или пост. Мы должны перерождать нашу телесность, не давать пищи нашей чувственности, чтобы приготовить себя к преобразению всемирного тела. «Поучение» Соловьева сводится к трем правилам: «Молись с верой, делай добро людям с любовью и побеждай свою природу в надежде будущего воскресения». В главе «О посте» явно слышен отклик учения Федорова: человечество призывается к овладению природными силами, к «общему делу» воскрешения всемирного тела. Но в отличие от Федорова Соловьев считает это «дело» не научно-технической «регуляцией» стихийных сил, а религиозно-нравственным подвигом, не титаническим дерзновением, а аскетическим самоотречением.

На этом заканчивается руководство к личной религиозной жизни и начинается учение о «религии общественной».

«Мир во зле лежит»¹¹⁶. Каждое существо в нашем мире говорит: я семь, и все остальное только для меня. Борьба каждого со всеми неизбежно кончается смертью. Жизнь природы есть скрытое тление. Но, несмотря на хаос, мир все же существует как нечто единое и согласное. *Смысл* мира противодействует мировой бессмыслице. Откровение всемирного смысла дано во Христе: «И Слово плоть бысть и вселися в ны»¹¹⁷. Древнему миру было довольно созерцать Божество как идею, но миру новому, получившему откровение воплощенного Бога, созерцания недостаточно. Человечество должно не созерцать Божество, а само делаться божественным: «Новая религия есть активное *богодействие* (теургия), т. е. совместное действие Божества и Человечества для пересоздания его последнего из плотского или природного в духовное и божественное».

Соловьев излагает в сжатой и доступной форме основные идеи своих «Чтений о Богочеловечестве», переводя их с языка теософической метафизики на язык конкретного религиозного опыта. В главе «О Церкви» он перерабатывает свою статью «О расколе в русском народе и обществе», исключая из нее полемическую часть и развивая учение о католической Церкви как живого тела Христа. Земное существование Церкви соответствует телу Иисусу-

са во время Его земной жизни — телу еще не всецело обожествленному. Оно развивается и растет; множественность отдельных людей, входящих в Церковь, образует человеческую ее сторону. «Но глава и сердце Церкви — Христос и Богородица — находятся в вечном божественном мире». Главный религиозный вопрос в том: признаем ли мы сверхчеловеческое начало и форму божественного действия во вселенной или нет? Если признаем, то подчинение Церкви становится нашим нравственным долгом и нашим подвигом. Соловьев подходит к труднейшему вопросу: является ли Церковь строящимся уже здесь, на земле, Новым Иерусалимом или только путем к нему? Через эту точку проходит линия, отделяющая теократическое учение католичества от апокалиптического сознания православия. Соловьев пытается найти примиряющее решение. Он пишет: «Божественные формы Церкви составляют уже и теперь действительные камни ее основания, на которых воздвигнется, и таинственно уже воздвигается, непрерывно все божественное здание; так что хотя *не все в видимой Церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое.*

Это божественное есть иерархия, догматы и таинства, согласно словам Христа: «Я есмь путь, истина и жизнь». Иерархическое преемство восходит к самому Спасителю, избравшему апостолов. Уже в первом деянии Церкви (избрание нового апостола на место Иуды Искариота) устройство ее является в полном своем определении как *свободная теократия.*

Так в учении о Вселенской Церкви Соловьев пытается примирить глубокие расхождения Востока и Запада. Его синтетический ум направлен на сходства и не вглядывается в различия. «Духовные основы жизни» стоят над «вероисповедными перегородками», игнорируют историческую церковную действительность и обращаются к еще не существующим «кафолическим» христианам.

В главе «О христианском государстве и обществе» автор перерабатывает соответствующие главы своей диссертации «Критика отвлеченных начал». В 1880 году появилась книга Б. Чичерина «Мистицизм в науке», посвященная обстоятельному разбору и критике диссертации Соловьева. Последний ответил на нее в 1897 году беспощадной и уничтожающей контркритикой (статья «Мнимая критика. Ответ Б. Н. Чичерину»). Но, несмотря на резкое расхождение между философом-мистиком и юристом-гегельянцем, первый воспользовался многими указаниями и замечаниями второго.

В «Духовных основах жизни» Соловьев уже не смотрит на государство как на чисто юридический формальный союз; под

влиянием Чичерина он признает за государством «положительную задачу и деятельный прогрессивный характер». Окончательную форму учение Соловьева о государстве приобретает в книге «Оправдание добра».

«Духовные основы жизни» заканчиваются прямым обращением автора к читателям. Эта маленькая проповедь вдохновлена пламенной любовью ко Христу. Образ Христа, говорит Соловьев, есть единственная проверка совести. «Стоит только перед тем, как решаться на какой-нибудь поступок, вызвать в душе своей нравственный образ Христа, сосредоточиться на нем и спросить себя: мог ли бы Он совершить этот поступок, или — другими словами — одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение!»

«Предлагаю эту проверку всем — она не обманет. Во всяком сомнительном случае, если только осталась возможность опомниться и подумать, вспомните о Христе, вообразите его себе живым, каким Он и есть, и возложите на Него все бремя ваших сомнений...»

«Если бы все люди с доброй волей, как частные лица, так и общественные деятели и правители христианских народов, стали обращаться теперь к этому верному способу во всех сомнительных случаях, то это было бы уже *началом второго пришествия и приготовлением к Страшному суду Христову, — яко время близ есть*»¹¹⁸.

Вера в близость конца — источник всего жизненного дела Соловьева. В ранней юности он напряженно ждал наступления Страшного Суда, и это предчувствие определило собой направление его философской работы. И вот опять, после многих лет, оно поднимается на поверхность сознания, чтобы снова надолго исчезнуть. Суeta «внешних замыслов», проектов и дел вытесняет его. Но в конце жизни эсхатологическое чувство побеждает и трагическим заревом освещает последние годы философа («По-весть об Антихристе»).

11 ТЕОКРАТИЯ (1884—1889)

1884—1886 годы посвящены Соловьевым работе над книгой «История и будущность теократии». В Публичной библиотеке в Петербурге он изучает толстые фолианты Манзи¹¹⁹ (Акты Вселенских Соборов), греческую и латинскую патрологию Миня¹²⁰; чи-

тает творения Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Григория Великого, Иоанна Дамаскина, бл. Августина, св. Ирины и других западных и восточных отцов; подробно штудирует католическую догматику, особенно Perrone¹²¹: «Praellectiones theologicae»¹²². Идея соединения церквей овладевает им совершенно, становится центром его мыслей, господствующей страстью. Он пишет Кирееву, что ничем другим в настоящее время заниматься не может. «Мы никак не сойдемся в церковном вопросе, а к нему у меня теперь все сводится; что бы я ни стал писать, всегда один конец: «Caeterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem» *. Другое письмо к нему же Соловьев заканчивает: «Primum et ante omnia Ecclesiae unitas instauranda, ignis fovendus in grernio sponsae Christi» **.

Книга, над которой он работает, все разрастается; он называет ее «мой теократический Левиафан». «Работаю исправно, — пишет он Фету, — и боюсь, что мой Левиафан не вместится в двух томах». Его тревожит вопрос о возможности издания этого труда в России, и он обращается за помощью к своему идеологическому противнику А. А. Кирееву. «Я надеюсь, что Вы окажете мне дружеское содействие к изданию книги здесь, в России, — пишет он ему, — ибо обращаться за границу мне *очень не хотелось бы* (подчеркнуто Соловьевым). Во всяком случае, я бы очень просил Вас недели через три, расспросив кого следует, сообщить мне, могу ли я без большого риска приступить к печатанию книги. Ибо устраивать фейерверки мне не по карману».

Но духовная цензура была неумолима; Соловьеву пришлось преодолеть свое отвращение к «нелегальности» и, навлекая на себя обвинение в переходе в латинство, напечатать свою книгу в Загребе.

С 1884 года гр. С. А. Толстая с семейством Хитрово начинают жить в имении «Пустынька» под Петербургом. Там, на берегу «дикой Тосны», среди «знакомых старых сосен» *** и была написана бóльшая часть «Левиафана». С. М. Соловьев рассказывает, что на берегу Тосны находился камень, который В. С. называл «святым камнем». Он просиживал на нем долгие часы в полном одиночестве. Там однажды посетил его видение: пред ним предстала толпа церковных старцев и благословила его на труд «оправ-

* Однако я полагаю, что единство Церкви должно быть восстановлено.

** Во-первых и прежде всего, должно быть восстановлено единство Церкви и возжжен огонь в лоне Невесты Христовой.

*** Стихотворение Соловьева «Память».

дания веры отцов». «История теократии» и начинается словами: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания... вот общая задача моего труда».

Соловьев писал свою книгу с таким вдохновением, как никогда еще не писал до тех пор. Казалось, что он исполнял не свою волю, что «церковные старцы» действительно являлись и благословляли его. Мистическим огнем поддерживалась в нем творческая энергия в течение четырех лет упорного труда. В 1886 году он пишет брату Михаилу: «Я в Пустыньке жил почти все время один совершенно, в огромном старом холодном доме, спал большей частью не раздеваясь в двух пальтах, зато много работал, написал весьма большую главу из ветхозаветной теократии. Писал по новой методе, а именно без всяких черновых, а прямо набело, под один локоть Библию, под другой белую бумагу — и строчу».

Мысль издать книгу в Загребе появилась у него после знакомства с католическими хорватскими деятелями. В 1884 году в Россию приезжал знаменитый хорватский ученый каноник Франциск Рачкий, близкий друг Дьяковаро-Боснийского епископа Штросмайера. Он был увлечен идеями Соловьева и рассказал о нем епископу. Тот написал Соловьеву любезное письмо, благословил его на дело соединения церквей и пригласил к себе в Дьяково (около Загреба). Соловьев ответил Штросмайеру восторженным письмом, пометив его: «Москва. В день непорочного зачатия Пресв. Девы, 1885 г.». Он обещает приехать в Загреб, чтобы побеседовать об «общем нам великом деле соединения церквей».

«От этого соединения, — пишет он, — зависят судьбы России, славянства и всего мира. Мы, русские, православные, и весь Восток *ничего не можем сделать*, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической. Если Россия и славянство есть новый «дом Давидов» в христианском мире, то ведь Сам Божественный Восстановитель Давидова Царства принял крещение от Иоанна из рода Ааронова — представителя *священства...*»

«Сердце мое горит от радости при мысли, что я имею такого руководителя, как Вы... Испрашивая Вашего архипастырского благословения, остаюсь Вашего Преосвященства покорный слуга Владимир Соловьев».

Одновременно он отвечает Рачкому на его предложение издать книгу в Загребе: труд его еще не совсем готов и он еще не оставил надежды напечатать его в России, но в Загреб придет непременно. В 1886 году, когда эта надежда окончательно исчезла,

Соловьев принимает предложение Рачкого и везет свою рукопись в Загреб.

Но, «воздавая должное власти первосвященнической», т. е. признавая примат римского папы и принимая все догматы католической Церкви (*filioque*¹²³, непорочное зачатие, папскую непогрешимость), Соловьев совершенно не считал, что он переходит в католичество. Он только воссоединялся со Вселенской Церковью, продолжая пребывать в восточной ее части — православии. Он не только формально именуется православным, но и живет церковной жизнью: посещает православную церковь, соблюдает все посты и обряды, принимает участие в таинствах. В 1884 году он пишет А. А. Кирееву: «Я перед праздником был в больших хлопотах и сверх того говел у о. Канидия, из чего Вы можете заключить, что я еще не окончательно погиб».

Во время пребывания Соловьева в Петербурге в апреле 1886 года его приглашают в Духовную академию для собеседования «домашним образом» о соединении церквей. На собрании присутствовал инспектор Академии, архимандрит Антоний (Вадковский)¹²⁴, несколько монахов и студентов старшего курса. Соловьев остался очень доволен беседой и вскоре после нее писал архимандриту Антонию: «Вчера я чувствовал себя среди общества действительно христианского, преданного делу Божию прежде всего. Это ободряет и обнадеживает меня, а я с своей стороны могу Вас обнадежить, *что в латинство никогда не перейду*. Если и будут какие-нибудь искушения и соблазны, то уверен с Божией помощью и Вашими молитвами их преодолеть. Испрашивая Вашего пастырского благословения, остаюсь с совершенным почтением и преданностью Влад. Соловьев».

Так, с двойного благословения католических и православных владык, восстановив в своем лице разорванное единство двух церквей, Соловьев уезжал на Запад приобщиться к католическому миру.

Перед самым отъездом с ним случилось небольшое несчастье. Слуга Алексей, много лет живший в доме Соловьевых, украл у него приготовленные для путешествия пятьсот рублей. Соловьев был страшно подавлен этим происшествием, не столько потому, что оно задержало его отъезд и заставило занимать у «добрых людей», сколько по причине нераскаянности преступника.

Он покидал Россию в угнетенном настроении: его пугала ожидавшая его неизвестность; к тому же он расставался с С. П. Хитрово и уже почти не верил в возможность союза с ней. Накануне отъезда из Петербурга Соловьев пишет грустное письмо С. А. Толстой и заканчивает его так: «Я становлюсь вроде памятника над

несбывшимися мечтами и разрушенными иллюзиями. Впрочем, отраднo спать, отрадней камнем быть¹²⁵. Покойной ночи».

В июне (1886 г.) Соловьев жил в Гапсале, купался в море и приводил в порядок первую часть своей «Теократии». В Загребе он поселился у каноника Рачкого и проводил время «самым каноническим образом»: вставал в 8 часов, ходил каждый день к обедне в готический собор XI в., питался исключительно зеленью и плодами и пил хорошее хорватское вино. Знакомство он водил только с ученым и духовным сословием: писателем гр. Войновичем, профессором богословия о. Буяновичем, профессором Целестином, о. Франки, катехетом Гартманом. Чувствовал себя не совсем за границей, так как говорил большей частью по-русски. Ему очень нравятся хорваты: они похожи на малороссов, но религиознее их.

«Церкви здесь и в будни полны народом, а в воскресенье не протолкаешься. Вместе с тем здесь есть академия наук и университет, картинная галерея и музей древностей — все это основано главным образом епископом Штросмайером и каноником Рачким» (письмо к Фету).

Соловьев проводит в Загребе тихие идиллические дни; днем работает, а вечером гуляет за городом. Мать Рачкого, «83-летняя, совершенно бодрая и крепкая старушка», трогательно за ним ухаживает. Он кое-как объясняется с ней по-хорватски, но она плохо понимает и туга на ухо.

Из Загреба он дважды ездит на свидание с еп. Штросмайером: первый раз в курортное местечко Rohitsch-Sauerbrunn в штирийских Альпах, где епископ лечился водами, второй раз в Дьяково. В общем, он проводит с ним около месяца и совершенно им очарован. Из Дьякова пишет Рачкому: «Епископ говорит со мною и по-латыни, и по-французски, и по-хорватски, и на всех языках одинаково приятно слышать его вдохновенную речь. Соглашаюсь вполне с о. Франки, что ни у одного народа нет такого епископа».

Штросмайер был действительно человеком замечательным*. Он участвовал в хорватском национальном движении 1848 г. и в 1850 г. был рукоположен в епископы; он считал себя преемником св. Мефодия, Паннонско-Сремского архиепископа, и, благодаря его влиянию, папа Лев XIII издал в 1881 г. энциклику, которая вводила св. Кирилла и Мефодия в лик святых католической церкви. Он пламенно любил Россию, называл ее «святая Русь»

* См.: *Погодин А.* Владимир Соловьев и епископ Штросмайер // *Русская мысль.* 1923—1924. Кн. IX—XII.

и верил в ее великую историческую миссию. На Ватиканском соборе 1870 года он смело выступил против нового догмата папской непогрешимости. Впоследствии, впрочем, он торжественно его признал, но продолжал бороться против латинизации славянских церквей: ввел славянский язык в богослужение и энергично отстаивал восточный обряд. Воссоединение церквей и единение славян были заветной целью его жизни; он писал, что «акт примирения был бы величайшим делом последних десяти столетий и православная Церковь приобрела бы те жизненные силы, на отсутствие которых жалуются теперь умнейшие государственные деятели России».

В Дьякове Соловьев был встречен как долгожданный гость, как выразитель новой «русской идеи», нового православного сознания. Епископ проводил с ним долгие часы в тайных беседах в своей опочивальне (*in ipsius cubiculae diutius commorari*), познакомил со своим окружением, ласкал и чествовал. «Милый друг, — пишет Соловьев брату, — в Дьякове я имел много неожиданного и утешительного, новые важные знакомства... Я почти ничего не делал эти 18 дней, которые провел в Дьякове. Это был постоянный праздник с бесконечными обедами, спичками, пением и т. д.».

Штросмайер просит его составить небольшую записку об условиях соединения церквей, и Соловьев, вернувшись в Загреб, посылает ему оттуда свою «промемотию». В сопроводительном письме он пишет: «Покинув Вас в действительности, я не переставал каждую ночь видеть Вас во сне...» Он уверен, что епископ находится под особым покровительством добрых ангелов («*sous une surveillance speciale des bons anges*»), но все же просит его позаботиться о своем здоровье, так как, по русской пословице, «береженого Бог бережет».

Записка Соловьева начинается следующим обращением к еп. Штросмайеру:

Monseigneur!

La Providence, la volonté du Souverain Pontife et Vos propres mérites ont fait de Vous un vrai médiateur entre le St. Siège qui de droit divin possède les clefs des destinées futures du monde et la race slave qui selon toutes les probabilités est appelée à réaliser ces destinées¹²⁶.

Соловьев доказывает, что Восточная церковь никогда не провозглашала никаких догматов, противных католической истине; все ее учение сводится к постановлениям семи Вселенских Соборов. После разделения церквей созыв Вселенского Собора стал

невозможен, поэтому причина этого разделения никогда не обсуждалась официально. Следовательно, для Востока раскол существует только *de facto*, но не *de jure*¹²⁷. После воссоединения православная Церковь должна сохранить не только свой обряд, но и свою административную автономию. Особенно важно соблюсти неприкосновенным то высокое положение, которое всегда принадлежало в Восточной церкви православному царю.

Записка Соловьева была отпечатана в Дьякове в количестве 10 экземпляров. Один из них был послан епископом папе Льву XIII, другой — кардиналу Рамполле в Рим, три — нунцию в Вене Серафиму Ванутелли. В латинском письме, сопровождающем эту посылку, Штросмайер называет Соловьева человеком «чистой, благочестивой и воистину святой души» (*Soloviev anima candido, pia ac vere sancta est*) и просит Ванутелли повлиять на папу, чтобы «Его Блаженство, для побуждения к единению, по случаю своего славного юбилея, удостоил сказать речь о соединении церквей, дабы рассеять пустой страх православных, опасяющихся, что святая уния подвергнет опасности их автономию или иные принадлежащие им и освященные веками права и привилегии». В заключение епископ сообщает, что он условился с Соловьевым встретиться в Риме на праздновании юбилея, чтобы испросить благословения у папы.

В апреле 1888 г. Штросмайер ездил в Рим и представлял папе хорватских паломников. Соловьева с ним не было. Перед отъездом он через кардинала Рамполлу передал папе обширную записку, в которой сообщал, что Соловьев должен прибыть в Рим в мае месяце, и просил кардинала допустить его на аудиенцию к св. Отцу, дабы тот благословил его на дело соединения церквей. В мае 1888 г. Соловьев был за границей; мы знаем, что он жил в Париже, но ездил ли он в Рим на аудиенцию к папе — остается тайной. Ни в переписке его с русскими друзьями, ни в письмах католикам Тавернье, Пирлингу и Мартынову не встречается упоминания о поездке из Парижа в Рим*.

* Если не считать таким упоминанием или, вернее, намеком следующее место в письме Соловьева к Страхову от 30 января 1888 г.: «Я собираюсь за границу для напечатания французской книжки и 2 томов «Теократии...» Впрочем, моя заграничная поездка имеет в себе *фантастический элемент*, но все-таки мне кажется, что поеду».

Австрийский посланник в Петербурге гр. Волькенштейн сообщает в своем докладе (август 1888 г.): «Насколько мне известно, Соловьев в интересах своего дела (*im Interesse seiner Sache*) был в Риме» («Материалы по истории русской государственности и культуры», опубликованные О. О. Марковым // Русская мысль. 1923—1924. Кн. IX—XII).

Если Соловьев и имел аудиенцию у Льва XIII (что, в общем, довольно правдоподобно), то она, по вполне понятным причинам, держалась в строгом секрете.

Первое соприкосновение со славянским католическим миром произвело на Соловьева двойственное впечатление: он был очарован хорватами и увлечен идеей Штросмайера о всеславянском единстве. По возвращении в Россию он писал канонику Рачкому: «Рассказы мои о Хорватии слушаются с интересом и удовольствием, и я рад, что могу послужить к распространению хороших понятий о Вашей стране и народе. Сам я и в России остаюсь полухорватом и, несмотря на плохое знание языка, иногда думаю по-хорватски. Благодаря моему пребыванию у Вас я стал теперь славянофилом не в мыслях только, но и в сердце».

К еп. Штросмайеру он сохранил на всю жизнь чувство благоговейной преданности; когда загребская типография выпустила наконец «Историю теократии», он просил Рачкого переплести один экземпляр «в черный кожаный с красным (а не золотым) обрезом переплет» и поднести его епископу. Но к католической Церкви отношение его более сдержанное: он сообщает А. Н. Аксакову, что своей заграничной поездкой доволен «в смысле опытного ознакомления с темными сторонами Западной церкви, которые были мне менее известны, чем таковые же в нашей». Были также попытки обращения его в католичество, но он им не поддавался. В письме к архимандриту Антонию Соловьев рассказывает: «Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, *так и с дурными* (подчеркнуто Соловьевым) сторонами Западной церкви и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее, о. иеромонаха Амвросия. Вообще, я вернулся в Россию — если можно так сказать — *более православным*, нежели как из нее уехал».

С. М. Соловьев в своей биографии философа заявляет: «Свидетельство, данное ему православным сербским священником, хранится у меня».

Таков был довольно неожиданный результат поездки: апологет католичества и сокрушитель славянофильства вернулся из нее более православным и более славянофилом, чем был раньше.

Соловьев так и не дождался в Загребе выхода в свет своей книги: загребская типография работала медленно и неисправно, по-

следние листы автору пришлось корректировать в Москве. Издание книги стоило больших денег (2000 рублей), хлопот и беспокойств. Когда наконец в апреле 1887 года книга появилась, Соловьев пришел в отчаяние от количества опечаток.

* * *

«История и будущность теократии» была задумана как громадное историческое, богословское и философское исследование, рассчитанное на три тома. Написан был только первый том, содержащий философию библейской истории; второй и третий («Философия церковной истории» и «Задачи теократии») так и не увидели света. Над вторым томом автор много работал и собрал большой материал, часть которого вошла впоследствии в его французскую книгу «Россия и Вселенская Церковь». К третьему тому он и не приступал. Сначала его силы были парализованы невозможностью издать книгу в России, потом он и сам охладел к своей теократической идее, перестал верить в ее практическую осуществимость и вернулся к давно покинутой им философии.

Первый том «Теократии» (1885—1887), носящий подзаголовок «Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни», начинается обширным предисловием. Цель труда определяется следующими словами: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истинною, — вот общая задача моего труда».

Автор стремится доказать, что русское православие в сущности своей совпадает с кафолической (и католической) истиной и что особенности, отличающие его от католичества, чисто внешние, связанные с местным преданием и старой народной верой.

Он исходит из положения: Церковь есть всемирная организация истинной жизни. Ложная жизнь есть непрерывная смена поколений, безостановочная передача из рода в род смерти под личиною жизни, процесс, идущий в дурную бесконечность. Напротив, «истинная жизнь есть такая, которая в своем настоящем сохраняет свое прошедшее и не устраняется своим будущим, а возвращается в нем к себе и к своему прошлому». Эта жизнь должна быть осуществлена в Церкви. «Жизнь Церкви есть средняя между Божией и природной. Она протекает в различии трех времен. *Прошедшее в Церкви* представляется священством, объединенным во всеобщем отце, или вселенском *первосвященнике*. У всех один Отец на небесах, но когда говорится о вселенском брат-

стве не ангелов, а народов, на земле живущих, то этим предполагается и отечество как отображение и орудие небесного». *Настоящее Церкви* есть народ, государство, *Царство*. Христос, представитель царского дома Давидова, исполнил всякую правду актом подчинения Иоанну — последнему представителю ветхозаветного священства. О России Соловьев пишет: «Мы народ настоящего, народ царский... Когда мы свободным нравственным подвигом народного духа поставим себя в положение истинного сыновства к всемирному *отчеству*, тогда только делается возможным то совершенное, всенародное *братство*, живущее любовью и свободным единомыслием, — оно же есть идеал и будущность Вселенской Церкви и вместе с тем наш истинный национальный идеал».

Будущее Церкви есть Царство благодати и истины, начало которого присутствует уже и теперь в *пророках*.

Когда осуществится высшее единство Церкви, тогда Она явится как нравственно-свободное существо, «как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело его вместившее в себя, — одним словом, как та *София* Премудрость Божия, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она».

В первой книге Соловьев разбирает главные предрассудки против теократического дела в России; он резюмирует в ней результаты своей трехлетней полемики со славянофилами, признавая себя прямым продолжателем их учения. «Славянофилы, — пишет он, — с которыми у меня общая идеальная почва и которых я считаю невольными пророками церковного соединения, — славянофилы всегда утверждали, что Россия обладает своею “великою всемирно-историческою идеею”».

Соловьев доводит мысль славянофилов до ее логического конца: или религиозная идея России — пустая претензия, или призвание России заключается в соединении церквей. Он разбирает взгляды Хомякова, Самарина, Ив. Аксакова, Т. Стоянова и приходит к заключению, что догматическая жизнь Церкви находится в постоянном развитии, что Рим не сочиняет новых догматов, а только раскрывает истины, искони хранящиеся в Церкви. «Без сомнения, божественная истина есть тайна. Но сущность этой тайны открыта нам в воплощении Христом, а частные ее стороны постепенно раскрываются в церковном учении действием Духа Святого, живущего в Церкви».

После вступительной полемической главы автор приступает к истории теократии. Бог хочет совершенного обладания *другим*.

Чтобы *от себя* свободно прийти к Богу, человек должен сначала стать вне Бога. Через грехопадение он отделяется от своего Творца. Но связь с Богом восстанавливается словом Божиим Аврааму; с этого момента начинается дело теократии в мире. Теократия личная переходит в теократию народную при Иакове и в национальную при Моисее. В основу боговластия полагается выделение священства из прочего народа, который только в совокупности почитается равносильным одному священнику. Теократическое общество трехстепенно: часть Божья представлена священниками (каганим), часть активно-человеческая — князьями (Несизэй) и часть пассивно-человеческая — народом земли (ам гаарец). Израильская теократия имеет национальный характер; ее цель — сохранить избранный народ в его целостности, ее идеал — превратить все человечество в царственное священство. Когда обнаруживается неспособность Израиля осуществить идеальную теократию, учреждение царской власти становится средством к спасению народа Божия. Давид велит Цадуку-священнику и Натану-пророку помазать Соломона в цари над Израилем¹²⁸; это — кульминационный пункт в развитии еврейской национальной теократии. Три власти — священническая, царская и пророческая — уже выделились и соединились в едином действии — утверждении царства израильского согласно воле Божией.

Переходя к основанию новозаветной теократии, автор сопоставляет первого Адама со вторым — Христом. Подобно тому как создание первого Адама подготовлялось шестью днями творения, так и явлению нового Адама предшествовали шесть периодов всемирной истории. Адам был призван к соединению с Богом — и это соединение осуществилось в Христе. Человек заключает в себе начало трех властей, образующих истинную теократию: как носитель святыни и великой тайны Божией, человек есть *священник* Вышнего; как обладатель всеединого сознания, дающего ему власть над творением, он — *царь мира*; наконец, как существо, свободно призванное к общению с Богом, он есть *пророк* грядущего совершенства. «В преимущественном Помазаннике, который был совершенным царем и совершенным пророком, достигают своего настоящего исполнения и раскрывают свой истинный смысл и священство Авраамо-Аароново, и царство дома Давидова, и пророчество Израильское».

В заключение Соловьев излагает снова свое учение о Церкви: «Церковь есть действительная и предметная форма Царствия Божия». Способ обнаружения воли Божией в практической жизни нового человечества должен быть не анархический, не дикта-

торский, а строго иерархический, т. е. *послушание богоучрежденному авторитету*.

Соловьев пишет: «Дадется мне *всяка власть*¹²⁹. Не только Церковь имеет Христа своим главой, но также и государство и общество христианское. Значит, бесправно и бессильно то правительство, которое отделяет себя от источника всякой власти; значит, обманывает себя тот народ, который восстает против царской власти Христовой». Автор призывает к смирению и послушанию: нужно прежде принять Божество волею как авторитет, чтобы затем понять Его умом как истину. Христос говорит: «Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века»¹³⁰, но говорит Он это не всем людям, а только апостолам, т. е. Церкви учащей. «Действительность боговластия христианской Церкви, — заканчивает Соловьев, — опирается на два факта: первый факт есть умственная и нравственная несостоятельность человечества вообще, вследствие которой оно нуждается в постоянном руководителстве свыше; второй факт состоит в том, что Богочеловек Христос установил эту руководящую власть в виде апостольской учащей Церкви, в которой он пребывает во вся дни до скончания века».

«История и будущность теократии» распадается на две неравные части: меньшую — теоретическую и большую — историческую. Историческая часть — свободная экзегеза Ветхого Завета — еще ожидает оценки специалистов. Каковы бы ни были ее недостатки, замысел Соловьева — проследить развитие теократической идеи на протяжении всей истории еврейского народа — представляется значительным и плодотворным. Краткий обзор далеко не исчерпывает богатства материала и обилия оригинальных мыслей и наблюдений, заключающихся в этом исследовании. Теоретическая часть подводит итоги учения о свободной теократии, основы которой были заложены еще в «Философских началах цельного знания». В разбираемой книге теократия принимает резко выраженную католическую форму: автор заявляет, что хранительницей вселенской идеи является не православная, а католическая Церковь; не Запад, а Восток отпал от вселенского единства; носитель его — римский первосвященник, прямой преемник апостола Петра. От православия требуется только акт смирения и покаяния: оно должно искупить свой исторический грех, добровольно подчинившись папе и признав «всемирное отчество».

Книга Соловьева написана на основании католических руководств по догматике. Учение о Церкви как о всемирной организации, как о земном отечестве, отображающем отечество небесное; утверждение, что настоящее Церкви есть «народ, государство,

царство», что Церковь есть предметная (т. е. видимая) форма Царствия Божия; различие Церкви учащей и мирян; теория авторитета, требующего безусловного подчинения, и признание папы единым главой Церкви — все это круг католических идей новейшей формации после Ватиканского собора 1870 года. А. Погодин сравнивает книгу Соловьева с «*Medulla Theologiae dogmaticae*»¹³¹ Хуртера¹³² и устанавливает между ними большое сходство. Соловьев понимает единство Церкви как единство верховного правления, и эта юридическая точка зрения вполне совпадает с понятием «*regimen monarchicum*»¹³³ Хуртера. Для Соловьева догматическое развитие есть раскрытие и объяснение догматов; католическая Церковь ничего не прибавляла к ним, но «делала их ясными и бесспорными для всех». У Хуртера мы читаем: «...*ut ad liquidum deducatur... transit in explicitum intellectum et in manifestam praedicationem ecclesiasticam*»¹³⁴.

Положения, развиваемые Соловьевым, совершенно чужды православному сознанию. Оно видит сущность Церкви не во внешней организации и единстве управления, а в свободном единении верующих в любви и истине; оно не смешивает Церкви с земным царством — государством, признает единым главой Церкви Иисуса Христа, требует не слепого подчинения авторитету, а свободного принятия истины, верит, что слова Спасителя: «Се Аз с вами семь во вся дни до скончания века» — обращены ко всей Церкви, а не только к клиру. Особенно изумляет заявление Соловьева, что «богоставление» опирается не только на факт установления учащей Церкви, но и на факт «умственной и нравственной несостоятельности человечества». Это положение лишает теократическую идею не только ее вечного смысла, но и духовного значения. Получается, что теократия существует только для порочных и неразумных людей, что учащая Церковь пользуется властью «*compelle intrare*»¹³⁵ потому, что человечество еще не доросло до христианской истины. Люди слишком слабы и несовершенны, чтобы свободно и сознательно поверить, потому нужны власть и авторитет, нужно *принуждение* к вере. Такое учение основывается на неверии во внутреннюю силу истины и на глубоком презрении к человеческой природе. В этом пункте становится особенно ясна подмена Церкви государством. Это дух не Христа, а Великого Инквизитора.

Соловьев очень быстро усвоил основы новейшей католической догматики. В этом ему, несомненно, помогла княгиня Елизавета Волконская, с которой он подружился еще в 1880 году. Она была страстной прозелиткой католичества в России, написала две полемические и апологетические книги: «О Церкви» и «Церковное

предание и богословская литература в России». В 1887 году она перешла в католичество и состояла в переписке с еп. Штротсмайером и иезуитами. Ее дом был центром католического движения в России. Кн. Волконская и еще несколько аристократических русских дам видели в Соловьеве пророка, относились к нему с обожанием, были теми «дамскими адвокатами» его дела, излишнего рвения которых он временами побаивался. Аргументацию в защиту католических догматов Соловьев мог почерпнуть из обширных материалов кн. Волконской.

* * *

В сентябре 1886 г. Соловьев вернулся в Россию из второго заграничного путешествия. Там ждали его нерадостные вести. Обер-прокурор Синода Победоносцев официально заявил, что *всякая его деятельность вредна для России и православия* и, следовательно, не может быть допущена; все представленное им в духовную цензуру было, безусловно, запрещено, и объявление о подписке на «Историю и будущность теократии» не допущено. Чтобы спасти книгу, Соловьев решается исключить из нее главу о примате ап. Петра, но и в таком «невиннейшем виде» она продолжает оставаться под запретом. Соловьев ездит к митрополиту, собирается обратиться к самому государю, переходит от надежды к унынию. В письме к Стасюлевичу он сравнивает себя с «краснокожим индейцем, благодушествующим среди пытки». Рачкому пишет: «Я очень нуждаюсь в утешении и ободрении, хотя стараюсь и сам не унывать». В печати против него начинается травля. «Против меня начался здесь настоящий штурм, причем цензура, запрещающая все мною написанное, представляет моим противникам полный простор выдумывать на меня всякие небылицы» (письмо к Рачкому, декабрь 1886 г.). «Сегодня я сделался иезуитом, а завтра, может быть, приму обрезание; нынче я служу папе и еп. Штротсмайеру, а завтра, наверно, буду служить Alliance Israélite¹³⁶ и Ротшильдам» (письмо к Гецу, декабрь 1886 г.). В «Церковном вестнике» появилась заметка, предостерегавшая Соловьева от «вступления на опасную почву»; в харьковском журнале «Благовест» была напечатана статья под заглавием «В. Соловьев, ратующий против православия в заграничной печати», в которой Соловьев назывался «просто чиновником Министерства юстиции». Ему пришлось опровергать возводимую на него клевету (письма в редакцию «Нового времени» и «Церковного вестника») и в связи с этим снова заявлять: «Я остаюсь и уповаю всегда остаться членом Восточной православ-

ной церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности».

Перед Рождеством Соловьев поселяется на три недели в Троице-Сергиевской Лавре; это один из самых трагических моментов в его жизни. Почва уходит из-под его ног, все пути кажутся отрезанными; духовные журналы для него закрыты окончательно; издание книг запрещено цензурой. Из Троицы он пишет Н. Н. Страхову: «В эти три недели я испытал или начал испытывать одиночество душевное со всеми его выгодами и невыгодами». Он пытается шутить, но шутки его невеселые. «О себе скажу только, — сообщает он Цертелеву, — что нахожусь в весьма выгодном положении, а именно: мне теперь *во всех отношениях* так скверно, что уж хуже быть не может, следовательно, будет лучше». На положение России он смотрит мрачно; пародируя тройственное строение своей теократии, он пишет Стасюлевичу, что национальная политика в России держится триумvirатом лжецерковника Победоносцева, лжегосударственного человека Д. А. Толстого¹³⁷ и лжепророка Каткова. Работа над вторым томом «Теократии» подвигается вяло, а изучение истории Церкви по временам внушает ему отвращение.

Да сквозь века монахов иступленных
Жестокий спор

И житея мошенников священных
Следит мой взор.

(Стихотворение «Ах, далеко
за снежным Гималаем...»)

И вот, в эти дни жизни в монастыре, отвращение к миру, усталость от неравной борьбы, отчаяние в исполнимости своего дела приводят его к мысли принять монашество. О серьезности этого намерения свидетельствует его письмо к архимандриту Антонию. «Я имел бы теперь, — пишет ему Соловьев, — большую склонность пойти в монахи. Но пока это невозможно. Я вовсе не сторонник *безусловной свободы*, но полагаю, что между такою свободой и *безусловною неволею* должно быть нечто среднее, именно свобода, обусловленная искренним подчинением тому, что свято и законно. Эта свобода, мне кажется, не противоречит и специально монашескому обету послушания, когда дело касается всецерковных интересов. А между тем допустят ли у нас такую свободу, не потребуют ли подчинения *всему без разбора*, свято ли оно и законно или нет».

Единственное, что помешало Соловьеву принять монашество, это опасение, что ему запретят проповедовать соединение церк-

вей. Все остальные связи с миром были порваны — оставалась одна заветная вера, одна «великая идея», и пожертвовать ею он не мог.

Жажда уйти в монастырь была так сильна, что, несмотря на все опасения, он несколько месяцев колебался и размышлял. «Был в Троицкой Лавре, — пишет он Рачкому. — Архимандрит и монахи очень за мной ухаживают, желая, чтобы я пошел в монахи, но я много подумаю, прежде чем на это решиться» (октябрь 1886 г.). Через три месяца он сообщает о том же Страхову, но в форме шутки: «Кроме монахов допотопных, мне приходится иметь дело и с живыми, которые весьма за мной ухаживают, желая, по-видимому, купить меня по дешевой цене, но я и за дорогую не продамся».

Искушение было преодолено; Соловьев уцелел. Его путь был не монашеский: в монастырь влекло его не призвание, а отчаяние и малодушие.

Вернувшись из Троицкой Лавры, он серьезно заболевает и ранней весной уезжает к Фету в Воробьевку*. Вместо монастырского затвора — пятимесячное деревенское уединение, своего рода «retraite»; Соловьеву хочется одиночества, тишины, покоя. Здоровье его расшатано, он страдает бессонницей, мучительными невралгиями, чувствует себя постаревшим, отцветшим. Пишет матери: «Я отцвел окончательно и даже удивляюсь, думая о Вас, что у такого старика такая еще не древняя мама». Брату сообщает, что ведет правильную жизнь, вина не пьет, перед сном гуляет, и все же бессонница не проходит. «По всем сим причинам я думаю, что наконец-то помру. Афанасий Афанасьевич (Фет) предложил даже на этот случай мне эпитафию:

Здесь тихая могила
Прах юноши взяла,
Любовь его сразила,
А дружба погребла.

По своей привычке острить над серьезными и печальными вещами он шутливо извещает мать о своей кончине: «С душевным прискорбием извещаю родных и знакомых, что 14-го минув-

* В марте 1887 года Соловьеву было разрешено прочесть две публичные лекции в пользу студентов. Он выбрал тему «Славянофильство и русская идея». «Главная моя мысль была та, что русская идея требует соединения церквей, т. е. признания нами Вселенского Перво-священника» (письмо к Мартынову). Славянофильски настроенная публика отнеслась к лекции весьма сдержанно.

шего мая ветхий мой человек волею Божией умре... Желающим почтить память покойного не возбраняется выпить и закусить».

Кроме работы над «Теократией» Соловьев в Воробьевке переводит с Фетом «Энеиду» Вергилия. «Я считаю “отца Энея”, — пишет он Страхову, — вместе с отцом верующих Авраамом, настоящим родоначальником христианства, которое (исторически говоря) явилось лишь синтезом этих двух *parentali-й*»¹³⁸. В сентябре он посылает Цертелеву в «Русский вестник» три песни «Энеиды» и с авторской гордостью замечает: «Entre nous soit dit»¹³⁹, мои гекзаметры вообще благозвучнее и яснее фетовских».

Тяжелое душевное состояние, которое он переживает, вызвано не только запрещением первого тома «Теократии», журнальной травлей и «полной нищетой» («никаких доходов и более 1000 рублей долгу»), но и «окончательным крушением всех прочих надежд на личное благополучие» (письмо к Страхову). С С. П. Хитрово произошел окончательный разрыв. Соловьев пытается забыть ее, привыкнуть к одиночеству, подолгу живет вдалеке от нее (за границей, в Троицкой лавре, в Воробьевке). Но забвение и примирение не приходят.

Безрадостной любви развязка роковая!
 Не тихая печаль, а смертной муки час...
 Пусть жизнь — лишь злой обман, но сердце, умирая,
 Томится и болит и на пороге рая
 Еще горит огнем, что в вечности погас.

Опять просыпается вера, что все поправимо, что любовь победит, — он готов все простить, лишь бы она вернулась к нему. Таким настроением проникнуто одно из лучших его стихотворений:

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

С верой в силу любви связано все дело его жизни, весь смысл существования. Если «солнце» его любви не победит времени и смерти, как продолжать верить, что Любовь преобразит весь мир?

И вот «чудо любви не наступает». К Рождеству 1887 года его «любовная тоска» доходит до невыносимого напряжения. Он снова проводит праздники у Троицы, в доме жены Ив. С. Аксакова Анны Федоровны. «Здесь мне всегда удобно, — пишет он брату, — но вследствие припадков *любовной тоски* сплю мало и плохо и с лица похож на привидение». Замкнутый и неоткровенный, Соловьев никогда ни раньше, ни впоследствии не делал таких признаний. Эти слова — крик боли, В первый раз он начинает сомневаться в смысле своей деятельности. Все кажется безнадежным, обреченным на гибель; предчувствие конца снова им овладевает. Он пишет Страхову: «Я поздоровел, сплю лучше и смотрю на мир беспощадно кротким взором. Я знаю, что «все что было прекрасно», *провалится к черту*... и такая уверенность наполняет мою душу почти райской безмятежностью».

* * *

В январе 1887 года Леруа-Болье, автор трехтомного сочинения «L'Empire des Tsars et les Russes»¹⁴⁰, обратился к иезуиту Пирлингу с просьбой доставить ему сведения о «религиозной системе» Соловьева. Тот написал епископу Штросмайеру, который сообщил об этом Соловьеву. В письме к Пирлингу епископ так отзывался о Соловьеве: «C'est un homme ascète et vraiment saint. Son idée-mère est qu'il n'y a pas un vrai schisme en Russie, mais seulement un grand malentendu»¹⁴¹. Соловьев с готовностью принял предложение Леруа-Болье, но «по совершенной неспособности излагать самого себя» предложил написать по-французски статью под заглавием «Philosophie de l'Eglise Universelle»¹⁴² и кратко изложить в ней содержание дальнейших томов своей «Теократии». В письме к Пирлингу он сообщает: «Я хочу, чтобы мой французский *essai* заменил пока все три или четыре тома русской книги». Пирлинг советует сократить философскую часть этой работы. Соловьев возражает, что «никак не может обойтись без общих соображений и отдаленных умствований», но смиренно соглашается на то, чтобы сам Пирлинг сократил и исправил его труд. «С моей стороны, — пишет он, — было бы совершенно нелепо печатать о соединении церквей что-нибудь такое, что не одобрилось бы представителями католической церкви». В июле 1887 г. он сообщает Пирлингу, что по долгом размышлении признал его полную правоту и решил переменить весь план сочинения: уничтожить «отдаленные умствования» и ограничиться историческими и богословско-полемическими соображениями. Соответственно этому заглавие меняется: книга будет называть-

ся «La théocratie dans l'histoire et la réunion des Eglises»¹⁴³. В январе 1888 г. Соловьев извещает Пирлинга, что для напечатания французской книги, а также второго тома «Теократии» он весной собирается приехать в Париж, и просит порекомендовать ему гостиницу. «Мне нужна гостиница дешевую, и главное тихую. Но вот еще затруднение: я давнишний (хотя и не педантичный) вегетарианец, и потому пансион с обязательным табльдотом для меня не годится». Заглавие книги окончательно устанавливается: «La Russie et l'Eglise universelle». Есть основание предполагать, что средства на печатание книги предоставила Соловьеву княгиня Е. Волконская.

В апреле, проездом через Баден-Баден, он *в первый раз в жизни* выстаивает в русской церкви всю пасхальную службу, полунощницу, заутреню и литургию и разговляется у принцев Баденских. Затем полгода живет в Париже, сначала в шумной гостинице на rue St. Roch, а потом на даче Леруа-Болье в Вирофлэ около Версаля. Об этом периоде его жизни мы знаем мало: можно восстановить в общих чертах внешнюю ее сторону — внутренняя остается загадочной. Он жил во французской католической среде, познакомился с писателями Евгением Тавернье и Луазо, с сотрудниками журнала «L'Univers»¹⁴⁴ Немур-Годре и Лотом, с доминиканцем о. Паскалем и миссионером Лореном; напечатал в «L'Univers» статью «Saint Vladimir et l'Etat chrétien», работал над книгой «Россия и Вселенская Церковь»: сократил первые две части, написанные в России, и заново написал третью часть; наконец, предисловие к этой книге издал отдельной брошюрой под заглавием «L'Idée russe».

Предварительно он дважды прочел ее в виде доклада в салоне принцессы Сайн-Витгенштейн. Об этих чтениях принцесса рассказывает в своих «Воспоминаниях»*.

«...Я предложила Соловьеву прочесть доклад в моем салоне. Аудитория была многочисленная: высшее общество из Фобур Сен-Жермен, несколько академиков, священников и журналистов. Отец Пирлинг во вступительном слове изложил тему доклада. Соловьев начал говорить на чистейшем французском языке и своей речью очаровал слушателей. Когда он кончил, некоторые из присутствующих подошли к нему и любезно выразили ему свое сочувствие. Он был им очень тронут, хотя, кажется, ожидал, что отношение аудитории будет еще более соответствовать тем чувствам, которые он сам испытывал. Его разочарование, если только это можно назвать разочарованием, может быть до известной

* *Princesse de Sayn-Wittgenstein. Souvenirs (1825—1907). Paris, 1907.*

степени оправдано, но нельзя также не оправдать видимое равнодушие публики, недостаточно знакомой с важным вопросом соединения Восточной церкви с Римским престолом... Через несколько дней Соловьев повторил свой доклад у меня в интимном кругу, состоявшем из десяти человек. Успех его был полный. Он закончил свою речь взволнованным голосом, звучавшим такой верой, что все мы были глубоко тронуты. Я воскликнула: «Вы действительно отец Церкви». На это блаженной памяти священник церкви Маделэн де Ребур заметил с умилением: «О, если бы у вас было побольше детей». — «Только дайте нам священников таких, как Вы!» — ответил Соловьев».

Трудно определить, насколько достоверен этот разговор. Аббат Гетте, перешедший из католичества в православие, по поводу доклада Соловьева заявил: «Соловьев более папист, чем Беллармин (иезуит) и сам папа».

Все эти слухи и пересуды любопытны не как исторические факты, а как элементы легенды, создававшейся вокруг имени Соловьева. Как бы ни был велик успех русского «отца Церкви» в интимном кругу, широкая парижская публика отнеслась к нему с явным равнодушием. И на Западе, как и на Востоке, голос Соловьева раздавался в пустыне.

Содержание «Русской идеи» * сводится к вопросу о смысле существования России во всемирной истории. Соловьев резюмирует свою полемику со славянофилами о национализме. Национализм есть эгоизм народа. Не желающие пожертвовать этим эгоизмом вселенской истине не должны называться христианами. Автор обрушивается на «эпидемическое безумие национализма» в России, на политику по отношению к Польше, к евреям, к униатам и раскольникам. Славянофилы в своей борьбе с Западом злоупотребляли образом разлагающегося тела. Но «не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа». Вот где корни русского национализма. Истинная теократия есть образ на земле св. Троицы. Первосвященник — Отец, Царь — Сын, пророк — Св. Дух. Россия должна смиренно признать «вечное отечество». Русская идея есть идея соединения церквей. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности».

Статья написана с большой силой; обличение грехов России дышит высоким негодованием; слова о «великой идее» и призы-

* L'Idée russe. Paris: Didier— Perrin, 1888. Русский перевод Рачинского 1909 года.

вы к вселенскому единству горят пророческим вдохновением. И этот огонь пылал перед парижской знатью, академиками и журналистами, которые не могли в нем увидеть ничего иного, кроме эффектного фейерверка!

В статье «Saint Vladimir et l'Etat chrétien» *, написанной по поводу 900-летнего юбилея крещения Руси, Соловьев утверждает, что русская Церковь в своей отдельности перестала быть той несокрушимой Церковью, которую основал Христос. Идею вселенской Церкви выражает в России не официальная Церковь, а те 12—15 миллионов раскольников, которые считают ее антихристовой.

Это самое страшное, что Соловьев когда-либо писал о Церкви. Он действительно на время становится «более папистом, чем папа». Возмущенный политикой Победоносцева и Синода, он изменяет своей идее вселенскости и всю православную церковь отдает антихристу. Но тогда «дело его жизни» теряет всякий смысл. Безумна мысль о соединении Христовой—Римской церкви с «антихристовой»—православной. Все накопленные обиды и разочарования изливаются в этом памфлете. Соловьев переживает период озлобленности и помрачения духа. В его письмах к Тавернье впервые появляется злобещий образ Антихриста. В июле 1888 г. он пишет: «У меня осталась печаль, но нет больше забот, и на все я смотрю более или менее *sub specie aeternitatis*, или, по крайней мере, *sub specie antichristi venturi*» ¹⁴⁵.

Он пребывает в странном, непонятном ему самому состоянии. «Вот уже более восьми месяцев, как я нахожусь в состоянии, смущающем мой дух; я совершенно не могу понять, состояние ли это благодати или состояние г. Победоносцева». Другими словами, душевная смута, которую он переживает, кажется ему то мистическим просветлением, то демонической одержимостью. В таком настроении проводит он одинокие месяцы в Вирофлэ, работая над французской книгой. Он чувствует, что своими французскими статьями совершил нечто непоправимое, и его мучит мысль, что «Русская идея» навсегда преградит ему обратный путь в Россию. «Не желаю преувеличивать и придавать делу без надобности трагический оборот, но, кажется, мне не миновать на этот раз почетного конвоя» (к Стасюлевичу, август 1888 г.). «Полученные мною недавно из России известия заставляют меня предполагать, что в Москве меня оставят ненадолго, а препроводят гораздо дальше» (к Фету, июль 1888 г.). Порвав с правосла-

* Напечатана в «L'Univers» (1888. № 4, 11, 19). Перевод Рачинского см.: Путь. 1913.

вием, он безуспешно пытается войти в католический мир. Новые друзья-иезуиты все больше его разочаровывают. Как ни покорно принимал он замечания Пирлинга по поводу своей книги, все же наконец у него не хватает терпения и между ними происходит разрыв. Соловьев пишет Стасюлевичу: «В моей французской книге Пирлинг никакого участия принимать не захотел *вследствие различия наших взглядов*, откуда Вы можете заключить, насколько неосновательно известие “Гражданина” о моем намерении быть генералом иезуитского ордена». В чем заключалось это «различие взглядов», мы не знаем. Но вот, в 1889 году, уже по возвращении в Россию, Соловьев сообщает Фету: «Мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм». На основании этих слов можно предположить, что Пирлинг советовал автору выбросить всю последнюю часть книги, т. е. учение о Софии. Живое сердце всего богословствования Соловьева, мистическая основа его веры и жизни казались иезуитам вольнодумством и мечтательностью. Действительно, софиологическая часть ничем не связана с остальным содержанием книги — это голос из другого мира, небесные звуки,рывающиеся в земные, слишком земные речи об учреждении «монархии ап. Петра». Католическому сознанию учение о Софии должно было казаться опасным славянским мистицизмом. Но Соловьев готов был от всего отречься и всему подчиниться, одного он не мог сделать: предать свою «Подругу Вечную».

Подготовив к печати «Россию и Вселенскую Церковь» и сдав ее издателю Альберту Савин в Париже, Соловьев едет в Загреб и проводит рождественские праздники у еп. Штросмайера. Он пишет брату Михаилу: «Я был эти дни в Дьякове у Штросмайера. Встречал с ними Божич (Рождество). Все дьяковские ребятишки, разделившись на несколько компаний, приходили представлять Бэтлеэм и пели очень милые и наивные хорватские песни. Сам Штросмайер нездоров, огорчен и постарел. Со мной был, как всегда, непомерно любезен. Посылал папе “I’ldee russe”. Папа сказал: “Bella idea! ma fuor d’un miracolo è cosa impossibile”*. Я очень рад, что съездил к Штросмайеру, пожалуй, больше не придется свидеться».

Слова папы — смертный приговор идее Соловьева. Сам папа признал план соединения церквей в форме союза римского Престола с русским самодержавием практически неосуществимым. У Соловьева оставалась еще одна последняя надежда, но и ей не суждено было исполниться...

* «Прекрасная идея! Но это вещь невозможная, если только не случится чудо».

Во время своего вторичного пребывания в Дьякове русский философ поразил еп. Штросмайера своим угнетенным состоянием «Нужно поддержать и ободрить нашего друга Соловьева, — пишет епископ Пирлингу в 1890 г., — тем более что он по своему характеру склонен к меланхолии, я даже сказал бы — к отчаянию». — «Вы совершенно верно заметили, что наш добрый и благочестивый Соловьев немного склонен к грусти и меланхолии. Его следует поддержать и ободрить. Он этого в высшей степени заслуживает. Не будем обращать внимания на свойственные ему странности».

В январе 1889 г. Соловьев вернулся в Россию, а вскоре после этого в Париже вышла его книга «Россия и Вселенская Церковь» *.

* * *

В предисловии автор определяет роль России в деле строения всемирной теократии: Россия призвана войти в нее *как политическая сила*. Не русской православной Церкви, а русскому самодержавному царю суждено участвовать в созидании Царствия Божия на земле.

«Глубоко религиозный и монархический характер русского народа, — пишет Соловьев, — некоторые пророческие факты в его прошлом, огромная и сплоченная масса его империи, великая скрытая сила национального духа, стоящая в таком противоречии к бедности и пустоте его теперешнего состояния, — все это указывает, по-видимому, что исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира».

За этим следует торжественное исповедание веры: «Как член истинной и досточтимой православной восточной, или греко-российской, Церкви... я признаю верховным судьей в деле религии... апостола Петра, живущего в своих преемниках».

Предисловие заканчивается патетическим обращением к славянам. «Ваше слово, о народы слова, это — свободная и вселенская теократия... Открой же им, ключарь Христов, и пусть врата истории будут для них и для всего мира вратами Царства Божия».

В первой полемической главе («Положение религии в России и на христианском Востоке») автор излагает тезисы «Великого спора». Русская Церковь восприняла из Византии лжеправославие, она покинута Духом Истины и Любви, а посему не есть ис-

* La Russie et l'Eglise universelle. Paris: Albert Savine, 1889.

тинная Церковь Бога. Признать главенство папы — ее нравственный долг.

Вторая апологетическая глава («Церковная монархия, основанная Иисусом Христом») включает в себе изложение католического учения о «regimen monarchicum». Лично Соловьеву принадлежит только заостренная, парадоксальная формулировка этого учения.

«У пределов Кесарии и на берегах Тивериадского озера Иисус низверг Кесаря с его престола... В то же время Он подтвердил и увековечил всемирную монархию Рима, дав ей истинную теократическую основу. В известном смысле это было лишь переменой династий: династию Юлия Цезаря, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих».

Последнее основание теократии — мессианский закон. Человек предназначен быть вселенским мессией, спасти мир от хаоса.. У него тройное служение, он — первосвященник, царь, пророк. «Подчиниться Богу и подчинить себе природу, чтобы спасти ее, — вот в двух словах мессианский закон».

Третья глава («Троичное начало и его общественное приложение») посвящена учению о Софии. Мы уже рассматривали его в связи с «Чтениями о Богочеловечестве» *.

* * *

Соловьев первый в России поставил вопрос о соединении церквей во вселенском плане и положил начало экуменическому движению, которому принадлежит большое будущее. Он веровал «во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь». В этом — его бессмертная заслуга и великое христианское дело. Но в его учении вечное переплеталось с временным. Временное — это теократическая идея, которую впоследствии он сам признал заблуждением. Она не оказала непосредственного влияния ни на православный, ни на католический мир. Однако было бы неправильно считать «теократию» случайным уклоном его мысли: в жизни и творчестве Соловьева она занимает центральное место, ей посвятил он свои «лучшие годы», более десяти лет он самоотверженно ей служил. И это служение — *жизненная трагедия Соловьева*. Как в каждой трагедии, в ней есть внутренняя закономерность, приводящая к катастрофе неизбежно.

* См. главу 6.

Его мирозерцание выросло из первоначальной интуиции всеединства, из подлинного мистического опыта, но в самом этом опыте заключалась скрытая опасность: Соловьев так непосредственно видел божественную основу мира, что земная его кора делалась для него прозрачной, и он был склонен отрицать не только относительную самостоятельность временного, но и саму его реальность. Очень характерно в этом отношении письмо его к Н. Н. Страхову 1887 года: «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно говоря, *только в это и верю*. Клянусь четой и нечетой, с тех пор как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе как некий кошмар сонного человечества, которое давит домовой». Дальnozоркость ясновидца делала Соловьева близоруким к окружающей действительности. Перед взором его исчезала грань, отделяющая небесное от земного. Он *действительно* созерцал «всеединое», и реальность относительного казалась ему загадочной: он называл ее «сном», «призраком», «кошмаром». В таком крайнем идеализме была опасность смешения двух планов бытия, временного и вечного. Соловьев называет историческую организацию Церкви *видимой* формой Царствия Божия, вводит в нее такие относительные явления человеческой жизни, как государство и экономическое общество; считает «врата истории» вратами Царства Божия. Более того, он абсолютизирует русскую монархию и русский социальный строй; духовную силу Церкви смешивает с властью государственной и предлагает папе опереться на политическую мощь Русской империи для спасения мира!

Идеализм, отрицающий реальность конечного мира, логически приводит к насилию над этим миром. Соловьев в своих мистических прозрениях видит Царствие Божие уже пришедшим в силу и славе, и косная медлительность и запутанность исторического процесса просто его раздражает. Если «сонное человечество» не желает проснуться, нужно его растолкать; если оно по своей «нравственной и умственной несостоятельности» не хочет войти в Царствие небесное, можно ввести его насильно. Средневековая теократия завершилась системой принуждения, так же завершается и теократия Соловьева. Он хотел «реальной христианской политики», а создал самую фантастическую утопию.

* * *

В теократической системе Соловьева России принадлежит важная роль; она должна осуществить земное царство Мессии, взять на себя продолжение дела Константина и Карла Великого.

Русская империя отдает свою политическую власть в распоряжение папе. Эта идея теократического царя была чужда ранним историософическим построениям Соловьева; в «Философских началах цельного знания» он был еще народником и определял свободную теократию не как империю, а как «цельное общество». И только в 80-х годах он становится империалистом. Одна из глав «Великого спора и христианской политики» была посвящена «Императору». И. Аксаков ее не напечатал. По этому поводу Соловьев ему писал (1883 г.): «Идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данте, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании “Великого спора” я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данте и Тютчева». Соловьев ссылается на известные статьи Тютчева «Россия и революция» и «Папство и римский вопрос». У него он нашел идею Русской империи, спасающей папство, и образ русского императора, коленопреклоненного у гроба Апостола Петра в Риме*. Так, средневековая теория священной монархии (в 1883 году Соловьев читал «De monarchia» Данте) сочеталась у него с мессианской идеей славянофила Тютчева.

Чтобы оправдать свою веру в мессианское призвание русской государственности, Соловьев ссылается на «некоторые пророческие факты прошлого России». Таковыми он считает: призвание варягов, крещение Руси и реформу Петра; в призвании варягов он видит «акт народного самоотречения», в крещении Руси — «восприятие св. Владимиром полноты христианства», а в реформе Петра — «христианское самоосуждение». Излишне указывать на полную произвольность подобных толкований. Соловьев всегда утверждал, что Россия получила из Византии «лжеправославие»; как примирить этот взгляд с заявлением о «полноте христианства» св. Владимира?

Веру в национальное мессианство России автор «Теократии» получил в наследство от славянофилов; он только видоизменил ее, поставив на место православия самодержавие и на место Церкви — империю. Много лет он беспощадно обличал славянофильский национализм и нанес ему последний удар, а между тем в его теократической системе — полное торжество национализма. Из всех стран одна Россия призвана строить земное Царство. А это значит, что Русской империи суждено всемирное владычество,

* См.: Флоровский Г., св. Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. № 41.

могущество, богатство и слава. Начав призывом России к смирению и самоотречению, он кончает обещанием ей диктатуры над всем миром. Такова ирония судьбы Соловьева: ни один эпигон славянофильства в самых дерзких своих мечтах не доходил до такой национальной гордыни.

* * *

Поэтическое выражение теократической идеи дано в стихотворении «Ex oriente lux».

«С Востока свет, с Востока силы!» С этим кличем Ксеркс шел на Элладу. Но толпа рабов бежала «пред горстью доблестных граждан». И воспарил царственный орел Рима, и воздвиглась держава Запада, но мир снова потонул в крови.

Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви.

Вещее слово не ложно, и свет действительно придет с Востока: он примирит Восток с Западом, он будет исполнен знамений и сил. Поэт обращается к России:

О, Русь! в предвиденьи высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком,
Востоком Ксеркса иль Христа?

12

БОРЬБА ЗА ТЕОКРАТИЮ (1889—1891)

Папа Лев XIII заявил, что «план» Соловьева мог бы осуществиться только чудом. Но Соловьев верил в чудо. В Загребе он работал над составлением письма Александру III. Проект его был довольно фантастический: он хотел испросить аудиенцию у государя и лично объяснить ему, что «могущественный царь должен протянуть руку помощи гонимому первосвященнику». Вернувшись в Россию, он пишет в июле 1889 г. Тавернье: «Еще одно слово о нашем семейном деле. Кажется, скоро мне представится последний случай прямо подействовать на племянника (условное обозначение Александра III), человека превосходного, но, к сожалению, ставшего жертвой дурного общества. Если мне не удастся открыть ему глаза (шансов мало!), я нисколько не оставил плана подействовать на него косвенно и на расстоянии, и тогда я буду рассчитывать на Вашу помощь».

«Косвенное действие» должно было заключаться в напечатании его письма государю в католическом журнале «L'Univers». Но случай так и не представился, и письмо Соловьева осталось ненапечатанным.

После летнего путешествия по Волге он основывается в Петербурге; чувствует себя настолько плохо, что даже советуется с Боткиным. Тот находит у него «иннервацию», рекомендует жениться и жить спокойно; «а за неудобоисполнимостью этого совета» прописывает пилюли.

Начало девяностых годов — резкая грань в жизни Соловьева. Церковные вопросы отходят на второй план; начинается медленное разложение теократической идеи — последние отчаянные попытки спасти ее и последние сокрушающие ее удары. Переезд философа из Москвы в Петербург знаменует окончательный разрыв с прежними друзьями-славянофилами и сближение с западниками. Уже в 1888 году он писал М. М. Стасюлевичу: «В области вопросов русской политической и общественной жизни я чувствую себя (эти последние годы) наиболее солидарным с направлением «Вестника Европы» и не вижу, почему бы разница в идеях, принадлежащая к области сверхчеловеческой, должна была бы, при тождестве ближайших целей, мешать совместной работе. Опыт убедил меня, напротив, что такая работа нисколько не облегчается метафизическим единомыслием, когда люди *хотят* не одного и того же».

Следуя этому принципу, Соловьев глубоко прячет свои метафизические идеи, ограничивается вопросами реальной политики, философской и художественной критики и заключает союз с либералами, которых шутливо называет «невскими скептиками». Союз двусмысленный и порой для него невыносимый. Что общего между мистиком Соловьевым с его учением о Софии, с его пророческими прозрениями, утопиями и стихами и прозаически трезвым и «здоровомыслящим» кружком «Вестника Европы»? Соловьев дружит с М. Стасюлевичем, А. Пыпиным, С. Венгеровым, К. Арсеньевым, Э. Радловым, Л. Слонимским; сотрудничает, кроме «Вестника Европы», в «Северном вестнике», редактируемом Л. Гуревич¹⁴⁶, в «Вопросах философии и психологии» Н. Грота, в «Книжках недели» В. Гайдебурова. С 1891 года он заведует философским отделом в Словаре Брокгауза и Ефрона; за два года (1890—1891) пишет более двадцати обширных статей (в том числе такие серьезные исторические исследования, как «Китай и Европа», «Япония», «Первобытное язычество»).

К напряженной и нервной журнальной работе присоединяются всевозможные общественные дела и хлопоты. Соловьев пишет

Стасюлевичу в 1890 году: «Я мало-помалу превращаюсь в машину Ремингтона. Сверх того вижу видения и хлопочу о сорока тысячах чужих дел». В религиозном его сознании что-то существенное меняется. «Истинное неподдельное христианство» для него теперь уже не исчерпывается Церковью. В статье «О подделках» (1891) он определяет христианство как «*дух Христов, воплощенный в религиозных формах и учреждениях, образующих земную Церковь, Его видимое тело, но не исчерпанный этими формами*, не осуществленный окончательно ни в каком данном факте». Как далек этот спиритуализм от прежнего теократического учения о Церкви!

В философии Соловьев все дальше уходит от своей мистической теории познания; он пишет «о философских заслугах В. В. Лесевича», того самого Лесевича, который выступал оппонентом на его магистерской диссертации и с которым он жестоко полемизировал. Теперь он заявляет, что Лесевич внес в русскую философию «великий принцип относительности», познакомил Россию с позитивизмом и что этот «разумный скептицизм» есть первое элементарное условие истинной философии. Соловьев начал свою философскую карьеру решительной критикой позитивизма; в начале девяностых годов его отношение к Огюсту Контю резко меняется: он становится скептически, строже и суше. Всякий догматизм его пугает; «безусловные решения и самодовлеющие утверждения» кажутся ему схоластикой. Он вступает на новый путь, который должен был привести его к полному пересмотру всей его философской системы — метафизики, гносеологии и этики.

Но идеи, вскормленные кровью сердца, умирают нелегко. Вопреки всем очевидностям, Соловьев продолжал верить в свободную теократию и вселенскую миссию России. Голод 1891 г. нанес этой вере смертельный удар.

Со свойственной ему страстностью он бросился на помощь голодающим; напечатал в «Вестнике Европы» статью «Народная беда и общественная помощь» и в «Северном вестнике» воззвание «Наш грех и наша обязанность». В них он призывает русских людей «организоваться в единое общество для помощи народу». Эта организация рисуется ему чем-то в духе Славянских Комитетов 1875—1878 годов. Он верит, что «правительство делает свое дело», что «государственная помощь прокормит население бедствующих губерний до урожая будущего года». Но общество должно прийти на помощь власти, искупить свою вину перед народом, доказать на деле свою веру в Россию. «Теперь настала пора, — пишет Соловьев, — возвратить патриотизму его истин-

ный и положительный смысл, — понять его не как ненависть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь к своему страдающему народу». Он требует, грозит, призывает к покаянию. «Вы не сделали ничего, — говорит он обществу, — не только для духовного воспитания народа в христианской истине, но даже для физического его пропитания, для обеспечения ему насущного хлеба. И все нынешние и предстоящие страдания этого народа на вашей совести, ваш грех. Первая ваша обязанность — в нем покаяться, а вторая — показать раскаяние на деле... Этот грех стоит теперь перед Вами так, что уйти от него нельзя. Искушение и спасение еще в наших руках».

Соловьев писал воззвания, ездил по влиятельным людям, организовывал и выбивался из сил. «В настоящее время, — пишет он Стасюлевичу, — я изнемогаю под тяжестью усилий образовать из нашего хаоса или просто слякоти хотя бы микроскопическое ядрышко для будущего общества. Я, впрочем, не впадаю в смертный грех уныния, особенно ввиду явных признаков, что небесное начальство потеряло терпение и хочет серьезно за нас приняться». Э. Радлову он жалуется на «удручающие и (вероятно) бесплодные хлопоты». Он хотел верить в успех дела — и не верил, гипнотизировал себя пламенными призывами и лихорадочной суетой, а в глубине души чувствовал, что все это бесцельно и что наступает Страшный Суд. «Крайняя несостоятельность полукультурного общества и бескультурного народа» предстала перед ним во всей ужасающей наготе. И наконец, последнее разочарование: Соловьев вдруг обнаружил, что правительство не только не «делает свое дело», но и мешает тем, кто хочет помочь голодающему народу. В письме к Л. Я. Гуревич (26 октября 1891 г.) он пишет: «Со времени моего воззвания и даже со времени моей последней телеграммы произошли важные перемены. Во-первых, я узнал *наверно*, что решено ни под каким видом не допускать общественной помощи голодающим, а во-вторых, еще не готовая книжка философского журнала арестована в типографии не только из-за меня, но и за две невинные статьи Грота и Толстого о голоде... Я призывал к общественной организации для помощи народу; теперь окончательно выяснилось, что для исполнения этого призыва (как я, впрочем, предвидел) необходимо перейти в другую оперу, не даваемую на казенных театрах».

Личные воспоминания кн. Е. Н. Трубецкого* позволяют нам разгадать смысл последней, довольно таинственной фразы. Тру-

* *Трубецкой Е., кн.* Крушение теократии в творчестве В. С. Соловьева // Русская мысль. 1912. Кн. 1.

бецкой рассказывает, что Соловьев, потеряв надежду на «теократического царя», стал мечтать о *недозволенной* организации общества. Л. Ф. Пантелеев¹⁴⁷ запомнил следующие слова Соловьева: «Я хочу предложить Драгомирову стать во главе русской революции... Если во главе революции будут стоять генерал и архиерей, то за первым пойдут солдаты, а за вторым народ, и тогда революция неминуемо восторжествует». Попытка перестроить теократию на демократическом основании и самодержавие заменить народным представительством была самой невероятной из всех соловьевских утопий. Кн. Е. Трубецкой вспоминает, что Соловьев не только развивал этот план, но даже наспех «конструировал» его идеологическое обоснование. Он исходил из идеи всеобщего царского священства: все мы — цари и священники Бога Вышнего, поэтому всем нам надлежит участвовать и в священстве и в царстве. Но идея «демократической теократии» была слишком нереальна, и сам Соловьев скоро пришел в смущение и отказался от нее. Одно несомненно — осенью 1891 года он вполне серьезно разыскивал подходящего революционного архиерея и с уверенностью предсказывал, что переворот в России наступит в мае 1892 г. («Воспоминания» Я. Колубовского).

Таков процесс постепенного разрушения «свободной теократии». Первосвященник (папа Лев XIII) объявил ее неосуществимой, царь ее не заметил, общество глумилось над пророком. Разочарование Соловьева в теократии повлекло за собой разочарование в русском мессианизме: бессилие власти, несостоятельность общества, беспомощность народа — такова была открывшаяся ему действительность. Земное царство Христа уходит от него, погружается в мрак, на фоне которого все явственнее и грознее вырисовывается образ грядущего Антихриста.

* * *

В октябре 1891 г. Соловьев читает в Московском психологическом обществе реферат на тему: «Об упадке средневекового миросозерцания». В нем он резко обличает историческое лжехристианство и противопоставляет ему христианство подлинное, религию Богочеловечества, общего спасения и перерождения всего мира. Миросозерцание, с которым он борется, — «церковный догматизм, ложный спиритуализм и индивидуализм» — только формально связано со средними веками. Придав своей критике «исторический характер», автор хотел защититься от нападок современных «лжехристиан». Но врагов этот тактический прием не обманул, и все церковные консерваторы восста-

ли против обличителя. Соловьев смело заявляет, что то мирозерцание, которое он условно называет средневековым, есть полная противоположность христианству. Общество, признающее истину Христову как внешний факт и желающее, чтобы жизнь оставалась по-прежнему языческой, а Царство Божие — вне мира, «как бесплодное украшение или простой придаток к мирскому царству», — такое общество предает Христа. Христианство есть новое рождение, подвиг, дело жизни, *норма действительности*. Христиане превратили свою веру во внешние дела, обязательные догматы и послушание духовным властям. «От незаконного соединения идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы». Мнимое христианство выродилось в религию личного спасения, признало материальную природу злом — и тогда в нее вселились злые духи. «Представители псевдохристианства, отчасти уподобляясь верующим бесам в своем догматизме, а отчасти в своем ложном спиритуализме, утративши действительную силу духа, не могли подражать Христу и апостолам и прибегли к обратному приему. Те изгоняли бесов для исцеления одержимых, а эти для изгнания бесов стали умерщвлять одержимых».

И автор спрашивает: «Куда же скрылся дух Христов?» В то время как христиане по имени изменяли делу Христову, нехристиане служили ему. Весь социальный прогресс, все христианские преобразования последних веков были совершены неверующими. Дух Христов дышит где хочет. Соловьев советует «номинальным христианам, гордящимся своею бесовскою верою», вспомнить историю двух апостолов — Иуды Искариота и Фомы. Вместо того чтобы порицать дело «неверующих прогрессистов», пусть бы они сами попробовали сделать лучше, создать христианство живое, социальное, вселенское.

Доклад Соловьева есть торжественное, публичное отречение от «церковной политики». Осуждается все историческое христианство, и западное и восточное. Церковные люди, мнящие себя христианами, хуже неверующих: их вера — «бесовская», они Иуды Искариоты, фанатики и человеконенавистники. Отрицается «церковный догматизм», «послушание духовным властям», вообще всякое «правоверие». Христово дело совершается через безбожников. Тон доклада — раздраженный, вызывающий; обличения — преувеличенно резкие и страстные. Такие крайности свойственны разочаровавшимся идеалистам: в каждом слове звучит личная обида, личная месть.

Таков был финал долгой борьбы за теократическую идею: она неосуществима, потому что весь христианский мир предает Христа.

В 1892 году Соловьев сказал Евгению Трубецкому по поводу одной его речи: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий соединиться в общей борьбе против неверия; я желал бы, наоборот, соединиться с современными неверующими в борьбе против современных христиан».

Выступление Соловьева в Психологическом обществе было событием в московской жизни. «Заседание было назначено, — рассказывает Я. Колубовский*, — в круглом зале правления Университета, где обычно происходили собрания общества. В качестве помощника секретаря общества мне приходилось нести распорядительские обязанности. Не ожидая чего-либо особенного, я на этот раз явился за четверть часа до заседания. К удивлению моему, я увидел, что вся лестница, ведущая в зал заседаний, занята жаждащими попасть в него. От служителя я узнал, что все переполнено, что негде даже раздеться. Из затруднения вывел Н. Я. Грот, с обычной своей стремительностью получив разрешение открыть для заседания актовый зал. Зал быстро наполнился самой избранной публикой: профессора, литераторы, члены общества в небывалом числе. Вся московская знать имела здесь своих представителей... Доклад Соловьева с внешней стороны был произнесен крайне неудачно. Соловьев не успел отделать его, а многочисленные цитаты из Евангелия отыскивал по греческому тексту. Происходили невольные паузы. Во время одной из таких пауз почтенный П. Д. Боборыкин встал и со словами: “Что это? сбор?” — вышел. Весь доклад продолжался не более трех четвертей часа. В перерыве было заметно особенное оживление, к Гроту один за другим подходили члены общества с заявлениями о желании возражать. Прения в такой обстановке были, конечно, неудобны, и председатель объявил, что прения состоятся в закрытом заседании, т. е. без публики и в другом помещении. Ропот неудовольствия пронесся по зале... Многие записались тут же в члены-соревнователи и заплатили десять рублей. Прения были спокойны. Возражали Грингмут, секретарь “Московских ведомостей”, и Ю. П. Говоруха-Отрок, фельетонист той же газеты».

Далее Колубовский рассказывает, что, вернувшись из заседания, он тотчас же принялся составлять отчет, но в ту же ночь за

* *Колубовский Я.* Из литературных воспоминаний // Исторический вестник. 1914. Апр.

ним прислали из редакции «Русских ведомостей». Разразилась бурная полемика. «В течение почти двух месяцев “Московские ведомости” палили из всех орудий. Были дни, когда выпуск почти сплошь был занят Соловьевым: в передовой статье с ним расправлялся сам Грингмут, в фельетоне — Николаев (Говоруха), письма в редакцию тоже были посвящены докладу, и хронику украшала какая-либо заметка в связи с тем же предметом». Соловьев написал четыре письма в редакцию «Московских ведомостей», доказывая, что он обличал не Церковь, а антихристианский дух, и наконец решил не перерабатывать своего доклада в журнальную статью и напечатать без изменения в том виде, в каком он был прочитан. Цензура его не пропустила, и реферат появился в «Вестнике Европы» уже после его смерти. Ходили слухи, что Победоносцев собирается запретить философский журнал Грота: Соловьеву было известно, что, узнав о его сотрудничестве в «Вопросах философии и психологии», Победоносцев спросил редакторов: «Зачем вам понадобился этот буйвол?» К счастью, на стороне философа оказались попечитель округа гр. П. А. Капнист и архимандрит Антоний (Храповицкий). Последний заявил Гроту, что сотрудники «Московских ведомостей» ведут полемику «от ветра главы своей».

И все же Соловьев окончательно приобрел репутацию «неблагодарного» человека. Со всех сторон сыпались на него обвинения и обличения. Он пишет брату Михаилу: «В последнее время значительная часть моего существования состоит из эмпирического комментария к стиху Лермонтова: “За мечь врагов и клевету друзей”».

А между тем, если бы его доклад был составлен в менее резкой форме, никто бы не мог возразить против его основной мысли: христианство действительно есть не религия личного спасения, а *спасения мира*: оно имеет социальную задачу, которую до сих пор не выполнило. В истории христиане часто были недостойны своего высокого звания, и дух Христов действительно живет во всем мире, и в верующих и в неверующих. Эти идеи, ныне начинающие проникать в христианское сознание, в эпоху Соловьева казались дерзновенным модернизмом. Он был первым в России проповедником активного *социального христианства*.

Бурный 1891 год заканчивается для Соловьева печально: он заболевает дифтеритом. Во время болезни исповедуется и причащается.

13
ЭРОТИКА
(1892—1894)

В 1892 году Соловьев переживает свою последнюю любовь. После разрыва с С. П. Хитрово он надолго погрузился в «бесчувственность»; рана медленно заживала; приступы любовной тоски становились слабее и реже. Ему казалось, что пора сердечных волнений навсегда прошла, что из всех страстей у него осталась только «мелкая раздражительность» и что он окончательно отцвел и постарел. И вот снова налетает на него эротическая буря, неистовая, неожиданная и непреодолимая. Это не идеальная поэтическая любовь к С. П. Хитрово, воплощавшей образ Небесной Подруги; это жестокая, чувственная, темная страсть, испепеляющая и разрушающая душу. К этому периоду относится портрет Соловьева, писанный Ярошенко. Возможно, что художник утрировал «материальную сторону» оригинала: в портрете нет никакой «духовности». «Верно схвачено только выражение непомерной, почти животной или стихийной силы и чувственность нижней части лица», — пишет С. М. Соловьев.

В Москве Соловьев знакомится с семьей Мартыновых и влюбляется в замужнюю женщину Софью Михайловну Мартынову; летом 1892 года он нанимает дачу в селе Морщихе, около станции Сходня Николаевской железной дороги, неподалеку от имения Мартыновой «Знаменское». «Дача моя (4 комнаты) за все лето стоит 80 руб., чем я весьма горжусь. Буду жить там совершенно один. Стол свой я упростил весьма: ем раз в день гречневую кашу с подсолнечным маслом и зеленые бобы без всякого масла, запивая это рижским пивом по 12 коп. бутылка» (письмо к Стасюлевичу). Но сельская идиллия продолжается недолго; о первой своей беде он повествует в стихах:

Душный город стал несносен.

Взявши саквояж,

Скрылся я под сенью сосен

В сельский пейзаж.

У крестьянина Сысоя

Нанял я избу.

Здесь мечтал, вкусив покоя,

Позабить борьбу.

Ах, потерянного рая

Не вернет судьба.

Ждет меня беда другая,

Новая борьба.

Поднялись на бой открытый
 Целые толпы —
 Льва Толстого фавориты,
 Красные клопы.

Он с ними сражался «галльским скипидаром». В письме к С. Венгеру снова острооты и шуточные стихи. «На вопрос Ваш, как я поживаю, прямого ответа дать не могу, ибо я вовсе не поживаю. Я умер, о чем бесспорно свидетельствует следующая эпитафия, высеченная (вопреки закону, избавляющему женский род от телесного наказания) на моем могильном камне:

Владимир Соловьев лежит на месте этом;
 Сперва был философ, а ныне стал шкелетом.
 Иным любезен быв, он многим был и враг;
 Но, без ума любив, сам ввергнулся в овраг.

Он душу потерял, не говоря о теле:
 Ее диавол взял, его же собаки съели,
 Прохожий! научись из этого примера,
 Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера.

Но, пожалуй, узнавши о моей смерти, Вы не пришлете мне ордера на 22 р. Итак, спешу оставить шутки и сообщить Вам, что я живу хотя в большой тесноте, но не в обиде, по крайней мере не обижаю своих свиноватых, пьяных, но тем не менее нищих деревенских соседей, среди которых приобрел немало популярности».

Юмористические стихи Соловьева нередко производят жуткое впечатление, но по «юмору висельника», самоглумлению и какому-то веселью отчаяния «эпитафия» превосходит все остальные. Соловьев любил каламбуры на тему смерти; уже раньше из Воробьевки он сообщал матери о своей кончине и посылал ей свою эпитафию. Но по сравнению с этим циничным и свирепым некрологом самому себе фетовское четырехстишие кажется сентиментальной шуткой.

За первой бедой — красными клопами — следуют другие. «Морщиху свою я принужден был оставить по многим причинам, — пишет Соловьев Цертелеву, — как, например: 1) вследствие близости хозяйской семьи ни спать ни заниматься было невозможно, 2) во-вторых, у хозяйки оказался третичный сифилис, 3) кухарка разрешилась от бремени незаконнорожденным младенцем, которому я и предоставил свою дачу».

Такова внешняя история этой единственной в жизни Соловьева попытки «сближения с народом». Внутренняя была еще печальнее. На Сходне разыгрывался последний акт последней лю-

бовной трагедии Соловьева. Она началась в Москве; встретив С. М. Мартынову, Соловьев не сразу поверил в новую любовь.

Сказочным чем-то повеяло снова...
Ангел иль демон мне в сердце стучится,
Форму принять мое чувство боится.
О, как бессильно холодное слово.

Но скоро он уже не мог сомневаться: это было то самое мистическое дуновение, то непонятное волнение, которое он всегда испытывал в любви. Он и не пытается понять свое состояние:

Оттого ли, потому ли, —
Но в тебе, в тебе одной
Безвозвратно потонули
Сердце, жизнь и разум мой.

В нем снова оживает вера в любовь, побеждающую смерть; только в любви смысл жизни, ею одной люди живы:

Люди живы той любовью,
Что одно к другому тянет,
Что над смертью торжествует
И в аду не перестанет.

«Уж он любовь отпел» — и вот она снова пришла к нему, хотя «осень ранняя смеется» над ним, хотя волосы его уже поседели. И перед лицом этой любви вся прежняя его жизнь, полная борьбы, стремлений и потерь, кажется «какой-то сказкой». Труден был его путь, горы сдвигались и давили грудь:

И вдруг посыпались зарей вечерней розы,
Душа почуяла два легкие крыла,
И в новую страну неистощимой грезы
Любовь-волшебница меня перенесла.

С каждым днем чувство росло и захватывало его все сильнее; чистая нежность и мечтательность превращались во всепоглощающую страсть, в «роковую беззаветную любовь».

Нет вопросов давно и не нужно речей,
Я стремлюся к тебе, словно к морю ручей,

Он охвачен стихийными эротическими силами, теряет рассудок, готов на все унижения — злая страсть и безнадежность.

Знаю только одно, что безумно люблю.

Но скоро он узнает и то, что его любовь не разделена, что любимую только тешит его обожание, что она равнодушна и насмешлива. И после гимна любви — первые слова о горечи и 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!

Он заклинает судьбу, уверяя ее и себя, что их встреча имеет нездешний таинственный смысл, что «там» он увидит ее подлинный светлый образ.

В этом мире лжи — о как ты лжива!
 Средь обманов ты живой обман,
 Но ведь он со мной, он мой, тот миг счастливый,
 Что рассеет весь земной туман.

Он пытается заглушить свою боль верой в потустороннее преобразование любви. Все недаром: нужна была эта земная страсть, эта пылающая темница для того, чтобы в том мире могли расцвести мистические розы.

Мы сошлись с тобой недаром,
 И недаром, как пожаром,
 Дышит страсть моя;
 Эти пламенные муки
 Только верные поруки
 Силы бытия.

.....
 Свет из тьмы. Над черной глыбой
 Вознестися не могли бы
 Лики роз твоих,
 Если бы в сумрачное лоно
 Не впивался погруженный
 Темный корень их.

В этих замечательных стихах заключено, как в зерне, все идейное богатство статьи «Смысл любви». Соловьев ищет в платонизирующей теории оправдания своей несчастной страсти, своих бесцельных страданий. Подвигом веры и взлетом фантазии он спасается от убийственной бессмыслицы своего чувства. Есть что-то магическое и страшное в его любовных заклинаниях, в его «преодолении очевидностей». Перед ним злая и холодная кокетка — он смотрит на нее и видит ее «настоящую»:

И меж тех цветов, в том вечном лете,
 Серебром лазурным облита,
 Как прекрасна ты, и в звездном свете
 Как любовь свободна и чиста.

Но какова бы ни была их встреча там, среди «нездешних цветов», все равно вера его уже оправдана, ибо чудо преобразования через любовь произошло уже здесь. Мечта уже победила действительность, и поэзия восторжествовала над жизнью.

С властной уверенностью говорит он ей о том, *кто* она, нежно утешает, прося не бояться опутавшей ее «земной паутины»:

Но не бойся: тебя не покину я,—
Он сомкнулся, магический круг.

Роли переменялись: он больше не жертва, а властелин. Не она заставляет его пресмыкаться у своих ног, а он возносит ее к «сияющим звездам»:

Вижу очи твои изумрудные,
Светлый облик стоит предо мной...

Чудо преображения Альдонсы в Дульсинею совершилось, но совершилось только в поэзии. А в жизни все было гораздо сложнее, несовершеннее и мучительнее. У Соловьева не хватило сил реализовать свое чудо в жизненном деле. Стоит сравнить стихи с письмами, чтобы почувствовать резкий диссонанс. Он видел в ней Мадонну, но когда это сияние от нее отлетело, он был бессилен его вернуть. Вот одно из самых важных свидетельств Соловьева о самом себе. Он пишет С. М. Мартыновой летом 1892 года — перед развязкой: «Письмо Ваше действительно подтверждает ту удивительную перемену, которую я заметил в прошлую пятницу утром и в которой напрасно усумнился было к вечеру... Скорблю, но не отчаиваюсь... Пишу Вам не для того, чтобы оплакивать отлетевшую Мадонну, а для того, чтобы просить оставшуюся Матрену сказать мне откровенно: могу ли я вместо понедельника приехать на несколько часов завтра, в пятницу».

О той же «подмене» он говорит в стихах:

Мадонной была для меня ты когда-то:
Алмазною радугой лик твой горел,
Таинственно все в тебе было и свято,
Рыдал я у ног твоих тысячекрат и
Едва удавиться с тоски не успел,
Но скрылся куда-то твой образ крылатый,
А вместо него я Матрену узрел.

Разгадку этой трагической душевной раздвоенности мы находим в другом письме к Мартыновой. Переписав для нее стихотворение «Ветер с западной страны», Соловьев прибавляет: «Странное дело. Только что это выразилось и совершенно искренне в стихах, как *сейчас же перестало быть истинным в действительности*».

Соловьев верил, что преображение через любовь — не поэтическая греза, а реальное жизненное дело. Любовь здесь, на земле, должна преображать Альдонсу в Дульсинею. Но сам он свою возлюбленную мог преобразить только в зеркальных отображениях

искусства. У него была магия слова, но не было магии дела, и в реальном жизненном опыте магический круг его разомкнулся.

В стихах Она сияет звездной славой, а в жизни Софья Михайловна Мартынова получает шутливые, заискивающие записки, вымаливающие свидания и сетующие на ее холодность. Она видела перед собой стареющего, рассеянного, немного смешного, немного жалкого философа, потерявшего в любви самообладание и достоинство. Одно неизданное стихотворение, приложенное к письму Мартыновой, говорит о глубине унижения Соловьева:

О, как любовь все изменила!
Я жду во прахе недвижим,
Чтоб чья-то ножка раздавила
Меня с величием моим.

Брату Михаилу он пишет: «Я здоров, но претерпеваю сердечные огорчения и тоску немалую. Упоминаю об этом, чтобы ты не заключал напрасно из моих легкомысленных разговоров о характере моих жизненных отношений. Представь себе, что я имел дело с таким нравом, сравнительно с которым С. П. (Хитрово) есть сама простота и сама легкость... Кстати, я украл у одной дамы две порядочные фотографии моего Кит-Китыча (Мартыновой) и привезу показать тебе и Оле в знак братской любви».

Но, коснувшись самого дна унижения, Соловьев нашел в себе силы победить свою постыдную страсть. Гордость оказалась сильнее любви. Он рвет с Мартыновой и пишет ей последнее стихотворение, полное глубокого презрения. Это месть за все обиды. Соловьев несправедлив и невеликодушен: признавая свою неудачу, он винит не себя, а только ее; она была для него куском мрамора, и из него он мечтал высечь прекрасную статую, но принужден был отказаться от «странной затеи» не потому, что он плохой скульптор, а потому, что она — негодный материал. Последняя строфа должна была хлестнуть ее, как удар бича:

Теперь утешу Вас! Пигмалионы редки,
Но есть каменотес в примете у меня:
Из мрамора скамью он сделает в беседке
И будет отдыхать от трудового дня.

* * *

Пять статей Соловьева, объединенных под общим заглавием «Смысл любви» (1892—1894), принадлежат к величайшим творениям всей русской философской мысли. Пытаясь осмыслить и оправдать только что пережитый им опыт любви, он создает

свою поистине гениальную теорию Эроса. Мистические прозрения его всегда предварялись эротическими вихрями; он знал по опыту, что эти переживания одновременно и разноприродны, и нерасторжимо связаны. В «Смысле любви» ему удастся объяснить эту загадочную сращенность эротики и мистики и тем самым преодолеть их кажущуюся противоположность.

Смысл любви — не в размножении и в произведении наиболее пригодного потомства. Половая любовь есть расцвет индивидуальной жизни, ибо человеческая личность есть высшая форма развития, цель сама в себе, а совсем не средство для создания мифического сверхчеловека. Но отдельный человек не может осуществить заложенной в нем истины — положительного всеединства, этому мешает эгоизм. И только любовь выводит его из эгоизма. «Смысл человеческой любви есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма». Любовь заставляет человека признать наряду с собственным безусловным значением, безусловное значение другого. Но для этого она должна быть направлена на реальный, индивидуальный субъект; такой силой является только половая любовь, всякая другая любовь (материнское чувство, дружба, патриотизм, любовь к науке) эгоизма не побеждает. Чувство требует полного соединения, внутреннего и окончательного, но в действительности это соединение не достигается. Расцвет оказывается пустоцветом и низводится на случайное средство рождения детей. Но разве неосуществленность цели доказывает ее неосуществимость, разве любовь только мечта?

Соловьев определяет задачу любви: «Осуществить единство или создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою рознь и распадение, это и есть собственная задача любви». При любви непременно бывает идеализация: любящий действительно видит не то, что другие. И эта идеализация совсем не субъективная иллюзия, а глубокое мистическое прозрение. Любовь открывает нам образ Божий в другом человеке, его подлинную сущность. Недостаточно любоваться прекрасным образом, нужно преобразовать по нему несоответствующую действительность, ибо духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве не может совершиться помимо нас. Трубадуры и рыцари средних веков не умели этого сделать: Дон Кихот кончил безнадежным разочарованием в своем идеале. И ныне никто не верит в преобразующую силу любви. «Свет любви ни для кого не служит путеводным лучом к потерянному раю; на него смотрят как на фантастическое освещение краткого любовного “пролога на небе”,

которое затем природа весьма своевременно гасит как совершенно ненужное для последующего земного представления».

Соловьев возвеличивает половую любовь, но сурово осуждает всякое «внешнее соединение, житейское и, в особенности, физиологическое». В любви он *эротический аскет*: семья и деторождение отвергаются им как извращение подлинной любви. «Чувство любви само по себе есть только побуждение, внушающее нам, что мы можем и должны воссоздать целость человеческого существа. Каждый раз, когда в человеческом сердце зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждет первого откровения славы сынов Божиих».

Любовь должна победить смерть, более того, только любовь и нуждается в бессмертии; все остальное — гений, искусство, наука, политика — временны и конечны. Человечество призвано к тому, чтобы *отменить закон смерти*, и оно может это совершить только через любовь. «Самое разделение между мужским и женским элементом человеческого существа, — пишет Соловьев, — есть уже состояние дезинтеграции и начало смерти. Бессмертным может быть только целый человек». Как же мыслить это воссоединение? Оно не достигается ни неограниченным удовлетворением половой потребности животного человека, ни семейным союзом общественного — оба они оставляют человека в дезинтегрированном состоянии, ведущем к смерти. Но в человеке есть третье, высшее, начало — духовное, мистическое или божественное. Оно является его *естественным состоянием*, тогда как низшие элементы для него, в сущности, *противоестественны*.

И автор строит свою теорию андрогинизма, связывая ее с учением о Вечной Женственности. Образ Божий относится не к отдельной части человека, а к цельному человеку, мужу и жене вместе. Дело истинной любви прежде всего основано на вере: человек должен творить свою жену, как Бог творит мир. «Бог как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что не Он сам, полагает его как единство пассивное, женское». Но, различая, Он возводит его к себе, реализует высшее в низшем, ибо в Боге действительность принадлежит только всеединству. Любя реальную женщину, мы утверждаем ее идею в Боге. «Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — Вечная Женственность Божия».

Мы знаем, что в нашей жизни такая любовь не реализуется. Но пусть факты нас не соблазняют: опыту внешних чувств противопоставим опыт веры, будем терпеть до конца. Любовь должна взять свой крест, любовь есть нравственный подвиг.

Тут Соловьев вспоминает учение об общем деле воскресения Н. Федорова. Индивидуальный подвиг любви еще не спасет мира. Если даже допустить невероятное, а именно что одна пара любящих нравственным подвигом достигла бессмертия и дала бессмертие человечеству, — этого бессмертия нельзя принять, «если миллиарды отцов будут тлеть в своих могилах». Можно спасти мир только вместе со всеми. Обособленная от жизни всемирной, наша любовь оказывается физически несостоятельной, бессильной против смерти и нравственно недостойной.

Вполне в духе Федорова Соловьев призывает человечество к *сизигическому* отношению к космосу как телу мистическому. Он заканчивает: «Можно утверждать, что всякая сознательная деятельность человека, 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».

* * *

Основа работы Соловьева — платоновское учение об Эросе, крылатом боге, соединяющем мир идей с миром действительности. Автор как бы продолжает вдохновенную речь Диотимы в «Пире» Платона, раскрывая и развивая заложенные в ней гениальные прозрения. Высотой и чистотой мысли ученик Платона достоин своего учителя. Его рецепция платонизма необычайно своеобразна и смела: учение об Эросе сочетается с учением о Софии, Вечной Женственности Божией, и с федоровской космической теургией. Все это органически связано с общим мировоззрением автора и его личным жизненным опытом. Новым и несколько неожиданным в его теории любви может показаться учение об андрогине. Эту платоновскую идею, доселе не входившую в круг его мыслей, Соловьев, несомненно, воспринял в преломлении философии Франца Баадера. Немецкий философ определяет цель любви как реализацию божественной идеи человека, как восстановление его целостности; любовь есть религиозное действие, ведущее к реинтеграции разорванного мира, к примирению природы с человеком и человека с Богом. В «*Sätze aus der erotischen Philosophie*»¹⁴⁸ взгляд Баадера на идеализацию в любви поразительно совпадает с концепцией Соловьева. «С этой высшей (религиозной) точки зрения, — пишет немецкий теософ, —

раскрывается духовный смысл той естественной фантазмагии половой любви, благодаря которой любящие кажутся друг другу прекраснее, милее, совершеннее и лучше, чем они суть на самом деле. Это очарование или, вернее, эта зачарованность, как идеализация любви, должна быть воспринята любящими как вдохновляющий призыв или зов к реальному и внутреннему осуществлению той заложенной в них идеи, *которая* в волшебном зеркале показывает им эту пророческую фантазмагию; а между тем обычно влюбленные оказываются бессильными удержать мимолетную зарю: она прячется за серыми тучами, а волшебное зеркало, остающееся у них в руках, служит им только для того, чтобы разглядывать в нем свои отображения и тщеславно, бессмысленно и праздно любоваться друг другом».

Согласно с учением Якова Бёме, Баадер считает высшей целью любви восстановление, или инкарнацию, божественной Девы Софии, которая после грехопадения отлетела от человечества. Ее сияющий образ горит над нами как звезда, зовущая нас на потерянную родину. Для мужчины она принимает образ любимой женщины, для женщины — образ любимого мужчины. Любящие должны совместным творческим усилием воплотить Деву Софию, создать совершенного *андрогина*.

Соловьев перерабатывает идеи Бёме и Баадера, пытаясь согласить их учение об андрогинной Деве Софии со своим учением о Софии Вечной Женственности. Он не замечает, что эти два учения внутренне несовместимы и что в его софиологической теории любви «андрогинизм» лишен всякого обоснования.

Парадоксальность «Смысла любви» Соловьева — в соединении противоположностей, крайнего эротизма с крайним аскетизмом. Автор утверждает, что только половая любовь владеет преобразующей силой — никакая другая не побеждает смерти. Царство Божие создается только любящими парами, половая любовь — единый доступ к нему. Это противоречит словам Спасителя: «Больше сия любви никтоже имат, да кто душу свою положит за други своя». Соловьев требует, чтоб душу отдавали не за «други своя», а только за возлюбленную. Он даже не упоминает о христианской любви, которая, конечно, не совпадает с любовью половой. В связи с этим он отрицает христианскую семью и брезгливо отвергает рождение детей. Он всецело во власти эротической стихии, любви-страсти и не видит любви-жалости и любви-милости. А наряду с этим апофеозом половой любви — столь же крайнее утверждение аскетизма. Любовь должна быть половой, но одновременно бесплотной. Эротическая взволнованность не должна разрешаться в физическом соединении. У Соловьева,

несмотря на его учение о богоматерии и духовной телесности мира, скрытое недоверие и презрение к плоти. В процессе преобразования мира плоть не участвует: ее природа животна и враждебна духу, ее закон — дурная бесконечность размножения и смерти.

Очень характерен общий дух статей: говоря о преобразении, автор не упоминает не только о Церкви, но даже о христианстве. Он стоит на почве свободной теософии, родственной Сведенборгу. Не вера во Христа, а «идея всемирной сизигии» лежит в основе дела воскрешения. И наконец, учение о «реальных духовно-телесных токах» ближе к оккультизму, чем к христианской мистике.

Своей философией любви Соловьев хотел «заклясть» темную силу чувственной страсти, хотел творческим словом вызвать «свет из тьмы», хотел освобождения. Но освобождение не наступило. Пушкин знал аполлиническую светлую тишину вдохновения после дионисического кипения страстей. «Прошла любовь — явилась Муза»¹⁴⁹. У Соловьева любовь не прошла. Его вдохновенные речи о любви — не песнь освобожденного, а пифическое вещание влюбленного.

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*.

14

ПОЛЕМИКА С РОЗАНЫМ. АКТ 18 ФЕВРАЛЯ 1896 г. СОЛОВЬЕВ В ДЕВЯНОСТЫЕ ГОДЫ (1893—1896)

После «эротической бури» наступает мертвое затишье, отлив творческих сил. 1893—1894 годы — период душевной усталости и физического изнеможения. Соловьев ищет исцеления от несчастной страсти в странствиях. Летом 1893 года он предпринимает большое путешествие: через Финляндию едет в Швецию, оттуда — в Шотландию, долго живет в Динаре во Франции, конец ноября и декабрь проводит в Париже. Суровая Финляндия, северное море, светлые ночи, проведенные на палубе парохода, про-

изводят на него «магическое» действие. Он пишет брату Михаилу о том, что финны издавна славились колдовством, «а потому и немудрено, что древняя финская столица получила свое название от магии, что вполне подтверждается магическим впечатлением, которое она производит...» «Я первую ночь сидел на палубе до восхода солнечного, в честь которого написал стихи, а вторую ночь даже спал на палубе, под вечными звездами, в честь чего получил изрядную простуду». «Одинокая пучина морская» отражает его собственное безграничное одиночество:

В одинокой душе тот же вольный простор,
Что вокруг предо мной и за мною.

(На палубе «Фритиофа»)

Безмолвие северной природы, холодный лунный свет, серые скалы, туманные очертания гор погружают его в какой-то гипнотический сон. В стихотворении «Лунная ночь в Шотландии» — острое ощущение мертвой красоты мира:

Точно светлый простерт балдахин
Над гробами минувших веков,
Точно в лунную ночь на земле я один
Средь незримой толпы мертвецов.

Лунный холод проникает до сердца, со всех сторон окружают призраки и тени, оживают немые скалы, слышатся голоса из невидимых стран, открывается вход «к царству духов». Мистический опыт Соловьева уже не тот, что был в юности. Тогда, в Египетской пустыне, ликующая земля просыпалась в золотом и пурпурном сиянии, с пламенеющего неба сыпались розы, под «корой вещества» горел божественный огонь. Тогда торжествовал свет и ночные тени пугливо от него бежали. Теперь вместо знойного юга — холодный север, вместо солнечного дня — печальная ночь, вместо пожара лучей — лунный холод. Видения стали бесплотней, призрачней; царство духов — это «незримая толпа мертвецов». Подруга Вечная больше не появляется; в сердце мира не сила воскресения, а оцепенение смерти.

Отчего ж этой ночи краса
Словно *призрак безмолвный* грустна?

* * *

Из Динара Соловьев пишет Стасюлевичу: «Динаром я очень доволен со стороны климата, красивых видов и спокойной жиз-

ни. Но все хвораю... Отсюда еду «прямо, прямо на Восток»: «Шартр, Париж, Берлин, Петербург».

В Париже он знакомится с «депутатом нового рода аббатом-социалистом Лемиром» и с большим сочувствием относится к движению «христианского социализма». Его статьи девяностых годов находятся под несомненным влиянием этого учения. Религиозность его все дальше уходит от «правоверия» *, от церковности и догматизма, становится более индивидуально-мистической. Появляются нотки иронии и «вольнодумства» по отношению к прежним святыням. По поводу трактата о свободе воли своего старого друга Л. Лопатина он пишет Стасюлевичу: «Автор сильно преувеличивает значение своего произведения (нечто подобное случилось даже с автором неба и земли, который по сотворении всемирной махины объявил ее тоб меод — весьма хорошей, тогда как для беспристрастного взгляда за нею можно признать только среднее достоинство)». В таком тоне проповедник софийности мира еще никогда не говорил о его Творце.

1893—1894 годы скудны творчеством: кроме нескольких статей о поэзии Соловьев ведет полемику с Львом Тихомировым и В. В. Розановым ** о свободе совести и веротерпимости. Он делает это без вдохновения, как скучную, но полезную черную работу. В начале статьи «Спор о справедливости» он так характеризует свою деятельность: «В хороших монастырях никто из монахов не гнушается самыми неприятными и нечистыми службами: всякая служба (вне богослужения) называется “послушанием” и исполняется с одинаковым усердием. Конечно, наша современная литература похожа на *хороший* монастырь разве только обилием черной работы, но тем более причин и здесь не быть особенно брезгливым. Я за последнее время взял на свою долю добровольное “послушание”: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы».

Соловьеву приходится подробно объяснять такие элементарные истины, как свобода совести, справедливость, веротерпи-

* В юмористическом стихотворении «Признание» Соловьев утверждает,

Что правоверие с безверием
Вспоило то же молоко.

** К этой полемике относятся статьи: «Вопрос о самочинном умствования» (1892), «Порфирий Головлев о свободе и вере» (1894), «Спор о справедливости» (1894), «Конец спора» (1894).

мость. Он скучает и раздражается; тон полемики становится мелочным, придирчивым, озлобленным. Спор его с Розановым переходит в грубую брань.

Столкновение их было бурным и кратковременным. Ничто, казалось, его не предвещало. В 1890 году Розанов выпустил брошюру «Место христианства в истории». Соловьев нашел ее «прекрасной» и прислал автору в Елец свой лестный отзыв. В 1892 году Розанов решил издать письма покойного К. Н. Леонтьева к нему, а так как в этих письмах часто шла речь о Соловьеве, то он обратился к последнему за разрешением. Соловьев не только разрешил, но и пообещал несколько писем Леонтьева к нему «весьма интересных» и прислал их в распоряжение Розанова. И вот, в 1894 году в «Русском вестнике» появляется статья Розанова «Свобода и вера», в которой автор дает парадоксальное отрицательное определение свободы и утверждает, что терпимость свойственна только неверию и что настоящая вера даже не допускает борьбы с собою. «Церковь, — пишет он, — не только не допускает какой-либо борьбы с собой, но и не знает того, что могло бы с нею бороться под иным углом, как только подлежащее исчезновению, рассеянию». Соловьев вознегодовал и написал в ответ заметку «Порфирий Головлев о свободе и вере»; он заявляет, что статья «Свобода и вера» сочинена известным героем Щедрина, Иудушкой. «Кому же, кроме Иудушки, может принадлежать это своеобразное, елейно-бесстыдное пустословие?» — спрашивает он и далее говорит о «зверообразно-дикой сущности веры» Головлева-Розанова, о его лживости и скотоподобии, о его готтентотовском субъективизме и т. д.

Эпитеты довольно решительные, но они совершенно тускнеют по сравнению с той виртуозной бранью, которой ответил ему Розанов. Он называет Соловьева танцором из кордебалета, тапелом на разбитых клавишах, слепцом, ушедшим в букву страницы, блудницей, бесстыдно потрясающей богословием, татем, прокравшимся в церковь, святотатцем, слепорожденным, палкой, бросаемой из рук в руки, и т. д. Сквозь плотный слой этой ругани с трудом можно различить идею, во имя которой Розанов борется с Соловьевым. Однако спор между ними шел не о терпимости, а о чем-то гораздо более значительном и глубоком — о самой сущности православия. Розанову, так же как и Леонтьеву, был ненавистен христианский гуманизм Соловьева: они считали его отступником, врагом православной Церкви, чувствовали в его деятельности антихристов дух. Соловьев проповедовал терпимость, а они прозорливо видели за этим уход от Церкви, охлаждение веры, «вольнодумство». И, несмотря на непристой-

ные выходки и чудовищные обвинения Розанова, в чем-то он был прав: он грубо касался тайной раны Соловьева, бил по самому больному месту — вот почему обычно корректный и сдержанный противник отвечал ему таким взрывом ярости. Розанов предчувствовал новую эру православия в России — суровый и строгий дух, византийски-аскетический чин, богослужение «в черных ризах».

О Соловьеве и его сторонниках Розанов пишет: «Их обманул двухвековой карнавал нашей истории; настал его последний день, а они требуют веселья нестерпимого, огней, вина, наконец, блуда, и, если возможно, в неслыханных формах... Между тем в запертой и еще пустой церкви все изменяется, светлые ризы заменяются черными, на место одних книг приготавливаются другие, главные... Ударит протяжный колокол, и народ необозримыми толпами потянется к храму, где все другое, и он сам в нем другой... Новая эпоха, новая эра нашей истории, о, если бы скорее она наступила!»

Сквозь обычное у Розанова кликушество и юродство пробивается пророческое предчувствие: наша эпоха кончается, начинается новая, трагическая и мрачная. Как ни противоположны по духу Соловьев и Розанов, в этом эсхатологическом предчувствии они близки друг другу. Только Розанов надеется еще, что «черное православие» спасет мир, а Соловьев в глубине души верит только в Страшный Суд и грядущего Антихриста. И гуманизм Соловьева, и стилизованная церковность Розанова были масками, которые они надевали для людей и под которыми иногда задыхались; соблюдая свое «социальное лицо», они должны были бороться как смертельные враги. Но, сбрасывая маски, узнавали друг в друге братьев. В 1892 году Соловьев писал Розанову: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской: *исповедуемая мною религия Св. Духа* шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов».

И в этой религии Св. Духа они чувствовали себя «братьями». Журнальная схватка не затронула этой глубинной близости. Они знакомятся в 1895 году. «О полемике, — пишет Розанов, — мы никогда не вспоминали — просто как о том, что “прошло”... Я все время чувствовал и, думаю, не обманываюсь, постоянную его ласку к себе». В 1895 году Соловьев снова торжественно свидетельствует о своем «братстве» с Розановым. Вот это замечательное письмо:

«Дорогой мой Василий Васильевич! Не только я верю, что мы братья по духу, но и нахожу оправдание этой веры в словах Вашей надписи относительно *signum*¹⁵⁰ Царствия Божия. Кто одинаково знает по опыту и одинаково понимает и оценивает этот знак, залог или предварение Царствия Божия, те, конечно, братья по духу, и ничто не возможно разделить их».

В своих воспоминаниях о Соловьеве * Розанов утверждает, что православие, католичество, лютеранство казались Соловьеву не окончательными формами религиозного сознания, а стадиями, ступенями. «Душа его была предана, и притом всегда, “религии Св. Духа” и, быть может, с нею очень и очень новым религиозным исканиям».

Все подтверждает это пронизательное суждение Розанова; после крушения теократии Соловьев приходит к новой вере. Религия его в девяностые годы есть «религия Св. Духа». Она свободна от всех внешних форм и учреждений, далека от *видимой* Церкви, догматов и авторитета и в основе своей эсхатологична. Предсмертные сочинения двух «братьев» — «Повесть об Антихристе» Соловьева и «Апокалипсис нашего времени» Розанова — закрепляют их духовную связь на пороге вечности.

* * *

За крушением теократии, а затем и «правоверия вообще» должна была исчезнуть как «ложная претензия» вера в мессианское призвание России.

Это последнее и, быть может, самое горькое *отречение* засвидетельствовано в стихотворении «Панмонголизм» 1894 года.

Уже с начала девяностых годов Соловьев начинает предчувствовать «врага с Востока» и говорит о надвигающейся опасности необуддизма; в сочинении «Китай и Европа» (1890) он предсказывает неизбежность столкновения «двух культурных миров — Европы и Китая»; в статье «Япония» (1890) спрашивает: «Не скрывается ли за нынешним англо-французским необуддизмом другое, более могучее и таинственное движение, не предваряет ли и не подготавливает ли оно последнюю мировую реакцию языческого Востока пред окончательным торжеством вселенского христианства?»

Это зловещее предчувствие находит свое выражение в «Панмонголизме»:

* Розанов В. Из старых писем. Письма Вл. С. Соловьева // Вопросы жизни. 1905. № 10—11.

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

Автор говорит о падении «растленной» Византии и о возвышении Москвы, третьего Рима. Но Россию ждет Божья кара — на нее надвигается Восток.

Как саранча, неисчислимы
 И ненасытны, как она,
 Нездешней силою хранимы,
 Идут на север племена.

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

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

Соловьев, воплотивший в себе дух Русской империи, создавший величественный образ русского теократического императора, строящего земное царство Мессии, выразивший в предельной полноте имперский универсализм — мировой размах русской державы, — Соловьев первый почувствовал обреченность этой империи, смертельную болезнь, разъедающую ее сердце, первый прочел на гордом лице ее черты близкой смерти. «И третий Рим лежит во прахе» — следующему за ним поколению было суждено пережить исполнение этого страшного пророчества...

То, что в поэтической форме выражено в стихотворении «Панмонголизм», обосновывается исторически в статье «Византизм и Россия» (1896). Соловьев подвергает пересмотру вопрос о России, третьем Риме; он пользуется при этом материалом своих полемических статей 80-х годов, снова вспоминает о Св. Владимире, Иоанне Грозном, Никоне, Петре Великом и приходит к заключению, что Русское государство было «Востоком Ксеркса», а не «Востоком Христа» и что русская Церковь, отравленная византизмом, не имеет никаких прав на «претензию» вселенскости.

* * *

С 1894 года излюбленным местопребыванием Соловьева становится Финляндия. Спокойная жизнь у озера Сайма постепенно возвращает ему душевное равновесие и энергию; он присту-

пает к писанию «Оправдания добра» и задумывает ряд больших сочинений.

О новом приливе жизнерадостности и творческих сил свидетельствует его письмо к Стасюлевичу (1895 г.).

«Здесь был на Рождестве один очень милый и основательный врач, который после необыкновенно тщательного исследования моего брэнного естества и чрезвычайно убедительной диагностики решил, что я могу продлить свое временное существование лишь под условием жизни на чистом воздухе, без страстей и тревог. А так как я твердо намерен с помощью Божьей и Вашей типографии напечатать прежде кончины живота еще десятка полтора толстых книг, то продление дней моих на сей планете есть для меня настоящая необходимость... Торжественно объявляю о своем неотменном решении сложить с себя звание “анфан террибля”¹⁵¹ русской интеллигенции».

1895 годом заканчивается полемика-публицистическая деятельность Соловьева; он возвращается к «любви своей молодости» — занятиям теоретической философией. Как будто предчувствуя, что ему остается прожить недолго, он торопится привести в исполнение все свои старые замыслы. «Теократический» период кажется ему теперь досадным пробелом в жизни, потерянным временем. В шуточных стихах к М. Кавосу он пишет о жажде творчества и славы:

Не оставивши потомка,
Я хочу в потомстве славы,
Объявляю это громко,
Чуждый гордости лукавой...
Но стянула жизнь у славы
Десять лет по крайней мере,
Так теперь я должен, право,
Наверстать сию потерю.

Десять лет, которые «стянула жизнь», — и есть годы, посвященные теократической идее.

Еще более определенно говорит он об этом переломе в своей жизни за год до смерти — в предисловии к первому тому перевода Платона: «С нарастанием жизненного опыта, без всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в полезности тех *внешних замыслов*, которым были отданы мои так называемые лучшие годы. *Разочароваться в этом* — значило вернуться к философским занятиям, которые за это время отодвинулись было на дальний план».

Признаваясь в «разочаровании и внешних замыслах», Соловьев настаивает на том, что сущность его убеждений не изменилась.

«О французских своих книгах, — пишет он Л. Никифорову, — не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня мало интересует. *Хотя в них нет ничего противного объективной истине*, но те субъективные настроения, те чувства и чаяния, с которыми я их писал, мною уже пережиты».

* * *

Однако теократия была для Соловьева не только теорией, но и программой деятельности. Разочаровавшись в осуществимости этого «внешнего замысла», он должен был перестроить весь план своей дальнейшей работы. «Существо» его убеждений остается неизменным: он верит, что Царствие Божие скоро наступит, что человечество призвано к подготовке его пришествия и что для этого все истинные христиане должны соединиться. Но это соединение он мыслит теперь не как унию, проведенную официальными представителями разделившихся церквей, а как свободный союз немногих верных. Только эта мистическая Церковь избранных устоит в последней борьбе с Антихристом. Теократическая программа действий сменяется *эсхатологической*.

Подробное изложение новой «христианской политики» Соловьева мы находим в его письме к Тавернье (май 1896 г.).

«*Respicere finem*¹⁵². Относительно этого вопроса у нас есть только три несомненные истины, засвидетельствованные Словом Божиим:

1) Евангелие будет проповедано по всей земле, то есть Истина будет возведена всему человеческому роду;

2) Сын Человеческий почти не найдет веры на земле, другими словами, в последние времена истинно верные останутся в меньшинстве, численно незначительном, все же остальное человечество последует за Антихристом;

3) и тем не менее после короткой и ожесточенной борьбы зло будет побеждено и верные восторжествуют.

Из этих трех истин, столь же простых, сколь и несомненных для всякого верующего, я вывожу следующий план христианской политики. И прежде всего: проповедь Евангелия по всей земле только тогда может приобрести ту *эсхатологическую* значительность, которую признал за ней сам Господь, упомянув о ней особо, если она не ограничится внешним распространением Библии, молитвенников и сборников проповедей среди негров и папуасов. Все это только средства, ведущие к единой цели: поставить человечество перед дилеммой — принять или отвергнуть истину с полным знанием дела, то есть *истину ясно изложенную и хорошо понятую*. Ведь если истина принимается или отверга-

ется по недоразумению, от этого акта не может зависеть судьба никакого разумного существа».

Из этого Соловьев делает выводы:

1. Необходимо построить ясную и определенную систему христианской философии, без которой проповедь Евангелия невозможна.

2. «Если несомненно, что истина будет окончательно принята только гонимым меньшинством, то *следует решительно оставить идею о могуществе и внешнем величии теократии как прямой и непосредственной цели* христианской политики. Цель эта заключается в правде, а слава есть только ее следствие, которое придет само собой».

3. Все истинно верные должны принять активное участие в борьбе Христа с Антихристом. «А так как истинно верных меньшинство, то они тем более должны обладать качественными преимуществами и внутренней силой; и для этого первое условие — моральное и религиозное единство, которое должно строиться не произвольно, а на законном и традиционном основании: это — долг, диктуемый нам благочестием. В христианском мире существует один только законный и традиционный центр единения, поэтому все истинно верные должны объединиться вокруг него; это тем более исполнимо, что центр этот не обладает более внешней принудительной властью, и поэтому каждый может воссоединиться с ним в той мере, на какую указывает ему его совесть. Я знаю, что многие священники и монахи думают иначе и требуют полного подчинения церковной власти, как Богу. Это — заблуждение; когда оно будет точно формулировано, его надобно будет назвать ересью. Можно ожидать, что девяносто девять процентов этих священников и монахов перейдут на сторону Антихриста... Это их право и их дело».

Письмо заканчивается следующими словами:

«Я думаю, что прежде всего необходимо проникнуться Духом Христовым, чтобы иметь возможность по совести сказать, что такое-то дело или предприятие является действительным сотрудничеством с Иисусом Христом («une collaboration positive avec Jésus Christ»). В этом окончательный критерий».

Итак, Соловьев решительно отвергает теократическую идею и строит христианскую политику на эсхатологическом основании. Он возвращается к занятиям теоретической философией, так как без полной системы «христианской философии» проповедь Евангелия неосуществима. Соединятся не исторически разделенные церкви, а группы «истинно верных»; церковная иерархия почти вся (99 процентов) пойдет за Антихристом. Поэтому

«христианская политика» должна вести не к соединению церквей, а к «сотрудничеству» с Христом в Его борьбе с Антихристом.

Доселе, проповедуя соединение церквей, Соловьев протестовал против всякого личного присоединения к католицизму, считая, его не только бесплодным, но и вредным. Теперь все изменилось: о Вселенской Церкви, охватывающей все человечество, он больше не мечтает. Он заботится только о «гонимом меньшинстве». Каждый *лично для себя* должен решить вопрос — с кем он, с Христом или Антихристом? И если он решит пребыть верным до конца, то обязан противопоставить *количеству* врагов свое *духовное качество*, «гонимое меньшинство» должно проникнуться Духом Христовым, стать сильным и единым. Но единство возможно только при условии признания «законного и традиционного центра» — римского папы; в последнем Соловьев видит не главу католической Церкви, а духовный центр *вселенского христианства*.

Из своей новой теории философ сделал практический вывод *лично для себя*: он «воссоединился» с вселенским христианством. Письмо к Тавернье есть философское обоснование и оправдание того акта, который был им совершен 18 февраля 1896 года.

Приведем полностью документ, facsimile которого был напечатан в журнале «Китеж» (№ 8—12, декабрь 1927 г., Варшава).

«Акт о присоединении Вл. Соловьева к католицизму.»

Ввиду непрекращающихся в нашей и иностранной печати сомнений в том, был ли покойный философ и религиозный мыслитель Владимир Сергеевич Соловьев канонически присоединен к католической Церкви, мы, нижеподписавшиеся, считаем своим долгом печатно заявить, что мы были свидетелями — очевидцами присоединения Владимира Сергеевича к католической Церкви, совершенного греко-католическим священником о. Николаем Алексеевичем Толстым 18 февраля (старого стиля) 1896 года в Москве, в домашней часовне, устроенной в частной квартире о. Толстого на Остоженке, в Всеволожском переулке, в доме Соболева. После исповеди перед о. Толстым Владимир Сергеевич в нашем присутствии прочел Исповедание веры Тридентского собора на церковнославянском языке, а затем за литургией, совершавшейся о. Толстым по греко-восточному обряду (с поминовением Святейшего Отца Папы), причастился Св. Тайн. Кроме нас при этом достопамятном событии присутствовала еще только одна русская девушка, находившаяся в услужении в семействе о. Толстого, имя и фамилию которой восстановить в настоящее время оказалось, к сожалению, невозможно.

Публично принося наше настоящее свидетельство, мы полагаем, что им должны раз навсегда прекратиться все сомнения по вышеозначенному поводу.

Священник Николай Алексеевич Толстой.

Княжна Ольга Васильевна Долгорукова.
Дмитрий Сергеевич Новский»¹⁵³.

М. д'Эрбиньи * излагает присоединение Соловьева несколько иначе. Соловьев прочитал не тридентское исповедание, а свою собственную формулу, помещенную в «La Russie et l'Eglise universelle»: «Как член истинной и досточтимой восточной православной, или греко-российской, Церкви, говорящей не голосом антикатолического Синода и не голосом чиновника, поставленного светской властью, а голосом своих великих отцов и учителей, я признаю высшим судьей в деле религии... ап. Петра, живущего в своих преемниках...» Д'Эрбиньи отмечает, что Соловьев не читал отречения от православной Церкви.

Противоречивость этих показаний не позволяет нам судить о том, насколько «присоединение» Соловьева было правильно с формальной канонической точки зрения. Думается, что философ, отрицавший в это время всякий «церковный догматизм», о кано́нах не очень заботился. Но нам важно вскрыть внутренний смысл его поступка, показать, как он сам его воспринимал, как связывал со своим учением о вселенском христианстве. Соловьев не признавал разделения церквей, считал его историческим недоразумением и потому «переходить» из православия в католичество не мог. Можно осуждать его полное игнорирование исторической действительности, но нельзя превращать его дерзновенный, небывалый и единственный в этом смысле поступок в простой факт «перехода в католичество».

О. Николай Толстой в письме в «L'Univers» от 9 сентября 1910 г. писал, что Соловьев «a fait l'adhésion complète à l'Eglise Romaine»¹⁵⁴. Такое истолкование было, несомненно, совершенно чуждо самому «новообращенному». От официального исторического католичества он был не менее далек, чем от официального православия. Он столь же решительно отрицал политику «папизма», как и политику Синода. В заметке о Ю. Самарине («Из вопросов культуры», 1893) он заявлял, что поставленная славянофильскими мыслителями дилемма — папизм или духовная свобода — не может быть серьезно оспариваема, и прибавлял, что

* *D'Herbigny Michel*. Un Newman russe: Vladimir Soloviev. Paris, 1911.

«принимает в принципе вместе с Самариным один из членов этой дилеммы, именно духовную свободу».

В 90-х годах Соловьев отвергает католическое учение о иерархии как о Церкви учащей и о папе как носителе непогрешимой истины; в статье «Вопрос о самочинном умствования» он отрицает исключительную привилегию духовенства «знать веру» и ссылается на заявление восточных патриархов 1848 года: «У нас, т. е. в православии, хранитель религии есть самое тело Церкви, т. е. церковный народ».

Он признает папу только «духовным центром» вселенского христианства, но не властью и авторитетом, «полное подчинение церковной власти» прямо называет ересью. Новое эсхатологическое мировоззрение его не только не совпадает, но во многом прямо противоположно официальному католическому учению. Он был единственным членом грядущей церкви, того «малого стада», которому суждено победить Антихриста. И православие и католичество представлялись ему только историческими этапами, и он ставил себя вне вероисповеданий. В этом и заключалась парадоксальность его положения.

Наконец, он сам всегда отрицал свое «католичество». «Был ли Соловьев католиком? — пишет друг его детства Л. Лопатин*. — Несомненно, он им не был. Он постоянно настойчиво отрицал свой переход в католическую Церковь, а он был человек правдивый и не лгал никогда... Он верно говорил о себе: “Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик”».

«Протестантским» было отношение Соловьева к историческим церквям, их догматам и обрядам, ко всей внешней стороне религиозной жизни. Его «вселенское христианство» носило спиритуалистический и мистический характер. Очень показательно в этом смысле его письмо к В. Величко от 20 марта 1895 года (меньше чем за год до «присоединения»). «Я прожил у Вас, — пишет Соловьев, — несколько недель великого поста, и мы с вами правил поста не соблюдали, и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, так как все это не для нас писано, и всякий это понимает».

Соловьев не считал, что акт, совершенный им 18 февраля 1896 г., исторгает его из православной Церкви; приблизительно через год после своего «присоединения», заболев, он приглашает к себе православного священника, своего бывшего учителя по Духовной академии, ученого-богослова А. М. Иванцова-Платоно-

* Лопатин Л. Памяти Вл. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 195.

ва и исповедуется у него. К. Ельцова* пишет в своих воспоминаниях: «А. М. Иванцов-Платонов был у Владимира Сергеевича очень долго, и долго с ним говорил; тем не менее, выйдя от него, сказал, что не причастил его, что в его состоянии, по-видимому, нет ничего угрожающего, а так как Соловьев что-то ел утром, причастие они отложили. Александр Михайлович, человек большого ума и удивительной доброты, можно сказать даже святости, вышел от него как бы чем-то озабоченный и угнетенный. Так, по крайней мере, мне казалось. Мы тогда совершенно удовлетворились этим объяснением. Но после мне пришло на ум, не был ли в этом случае между ними тот спор по догматическому вопросу, о котором признавался и каялся Соловьев священнику в своей предсмертной исповеди?»

К. Ельцова ссылается на рассказ священника о. С. Беляева, исповедавшего Соловьева перед смертью**. Вот это место: «Исповедался Владимир Сергеевич с истинно христианским смирением (исповедь продолжалась не менее получаса) и, между прочим, сказал, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись последний раз (в Москве или Петербурге — не помню), поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно, Владимир Сергеевич не сказал) и не был допущен им до Св. Причастия».

На основании этих двух свидетельств можно предположить, что на исповеди Соловьев сообщил о. Иванцову-Платонову о своем присоединении к Вселенской Церкви. Тот объяснил ему, что с канонической точки зрения он является униатом, и не счел себя вправе его причастить. Соловьев, совершенно иначе воспринимавший свой поступок, настаивал на интеркоммунионе. Между ними завязалась переписка по «догматическому вопросу». Соловьев упорно защищал свою «вселенскую» точку зрения, но с тех пор больше *не причащался* ни в католической, ни в православной Церкви. Целых три года он прожил без принятия Св. Тайн и только перед смертью причастился у православного священника о. С. Беляева. Таким образом, «присоединение к католической Церкви» не только не сделало его «un catholique pratiquant»¹⁵⁵, но вообще увело от церковной жизни. Это окончательно подтверждает наш взгляд на поступок Соловьева: он был внецерковным и внедогматическим; полемика с о. Иванцовым-Платоновым за-

* Ельцова К. Сны нездешние (к 25-летию кончины В. С. Соловьева) // Современные записки. 1926. Кн. 28.

** Этот рассказ перепечатан из № 253 «Московских ведомостей» в 3-м томе «Писем» Соловьева, с. 214—217.

ставила его задуматься над законностью и допустимостью подобного «символического жеста». Перед смертью он сознал свою «неправоту». Отец С. Беляев так продолжает свой рассказ: «Священник был прав, — прибавил Владимир Сергеевич, — а поспорил я с ним единственно по горячности; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; *теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем*».

Соловьев понял, что своим актом 18 февраля 1896 года он к «вселенскому христианству» присоединиться не мог и что до соединения церквей никто не может быть одновременно и православным и католиком. Он покаялся в своем заблуждении, то есть в неканоничности своего действия; это, конечно, не значит, что он отрекся от своей заветной веры в единую вселенскую Церковь. Во всяком случае, умер он в православии.

* * *

В 90-х годах Соловьев живет то в Пустыньке, то в Финляндии в отеле Рауха, то в Москве у матери, то в Петербурге в гостинице «Англия»; подолгу гостит в Петербурге у В. Величко и у В. Д. Кузьмина-Караваева в казармах лейб-гвардейского полка. О своей бродяжнической жизни он шутливо пишет Стасюлевичу (1895 г.): «Я думаю, что в моем предстоящем некрологе, а также в посвященной мне книжке биографической библиотеки Павленкова, будет между прочим сказано: “Лучшие зрелые годы этого замечательного человека протекли под гостеприимной сенью казарм кадрового батальона лейб-гвардии резервного пехотного полка, а также в прохладном и тихом приюте вагонов царскосельской железной дороги”».

О жизни Соловьева в этот период сохранилось много рассказов и воспоминаний.

В его номере в «Hôtel d'Angleterre» близ Исаакиевского собора с утра до вечера толпились посетители. Подозрительные личности просили «на похороны матери» или на «свадьбу». Соловьев отдавал им последние деньги, а когда денег больше не было, посылал с записками к друзьям. В английской записке к Батюшкову он просит дать какому-то бывшему корректору из Саратова 10 рублей и прибавляет: «Я боюсь, что этот господин произведет на Вас такое же подозрительное впечатление, какое он произвел на меня. В таком случае замените десятку единицей». Другого просителя он отправляет к Величко с таким письмом: «Податель

этих строк просит у меня 5 рублей на свадьбу, а у меня денег нет. Боюсь согрешить, но мне почему-то кажется, что это не первая просьба такого рода и, стало быть, он женится далеко не в первый раз. Осуждать, впрочем, не смею... Пожалуйста, дай ему просимое; сочтемся, когда получу из «Словаря» за статью».

Начинающие писатели осаждали его просьбами; он без конца исправлял и редактировал чужие сочинения; «угнетенные насилем» искали заступничества — он ездил по «влиятельным лицам» и хлопотал о «сорока тысячах чужих дел». Чтобы поддержать какую-то старушку, сердитую и всегда пахнувшую водкой, Соловьев несколько раз давал ей переписывать свою работу о «Магомете». Почерк ее был ужасен.

Куда бы он ни приезжал, весть об этом мгновенно распространилась, и толпы нищих осаждали подъезд дома. У него был один «свой собственный» нищий, бывший натурщик, «высокий, с седыми баками, ярко-красным носом и в дворянской фуражке». Он следовал за ним по пятам, выпаливал французские фразы и пользовался особым почетом.

Соловьеву случалось издалека возвращаться домой пешком, отдавши нищим не только все деньги, но и кошелек, бумажник и носовой платок. Подарив свое новое ватное пальто какому-то бедному студенту, он проходил одну зиму в легкой «разлетайке» и заболел сильным гриппом. Нередко случалось ему, раздав все свое платье, появляться в светских гостиных во фраке и бурых брюках, носить шубы своих приятелей и увозить в другой город их шляпы. Только в последние годы жизни у него появилось настоящее зимнее пальто — наследство Фета: память об умершем друге не позволила ему подарить его. Особенную расточительность проявлял он по отношению к извозчикам; у подъезда дома, где он поселялся, немедленно выстраивалась длинная вереница пролеток. Соловьев долго торговался с извозчиком, а потом давал ему на чай пятирублевку. Друзьям он объяснял: «Я не разорюсь, и извозчик не развратится, потому что это редко. А как он обрадуется: ведь так же, как если бы нашел по дороге. Знаете, как они бывают довольны, найдя подкову или кнут. Отчего же не создать ему этого удовольствия».

Работать приходилось ему по ночам: статьи для «Энциклопедического словаря», «Вестника Европы», «Книжек недели» должны успеть к последнему сроку: денег нет, все авансы забраны, гостиница не оплачена за несколько месяцев; просители, бывшие люди, жертвы несправедливости, литераторы-неудачники, пророки из народа, спившиеся гении осаждают все настойчивее.

За год до смерти Соловьев прибегнул к оригинальному способу отстоять свою свободу: он написал письмо в редакцию «Нового времени» о том, что болезнь глаз принуждает его «отказаться от всякой побочной работы, как-то: от чтения чужих рукописей и редактирования чужих переводов, от писания рецензий, заметок и критических статей, а также от переписки с посторонними лицами». Он перечисляет большие труды, над которыми работает, и прибавляет: «Если Бог и добрые люди дозволят мне кончить все это, то, конечно, вместе с досугом я приобрету и ту высокую степень старческой экспансивности, которая сделает меня приятнейшим почтовым собеседником для всех малознакомых или вовсе не знакомых лиц, пишущих мне о своих делах».

Розанов посетил однажды Соловьева в гостинице «Англия». «Ходил он дома в парусинной блузе, подпоясанной кожаным ремнем, и в этом костюме имел в себе что-то заношенное и старое, не имел вообще того изумительного эстетического выражения, какое у него бывало всегда, едва он надевал сюртук... Все время, когда я знал Вл. Серг., я видел его усталым; и эта усталость была главной физиологической и психологической особенностью, которая вам кидалась в глаза... Раз я его застал только что вернувшегося из поездки. На столе лежала коробка фиников. Он дал звонок и, передавая коробку мальчику, дал ему адрес, по которому он должен был снести ее. “Кто это?” — спросил я машинально. — “Старушка одна. Одинокая и бедная. Я давно ее знаю и вот уже сколько лет, когда приезжаю в Петербург, всякий раз посылаю ей фиников. Мне это ничего не стоит, а ей отраднa мысль, что она не забыта”».

К еде Соловьев был совершенно равнодушен, мяса никогда не ел, хотя и не был вегетарианцем. Он боялся, как бы строгий аскетизм его жизни не был кем-нибудь замечен, и потому иногда устраивал «пиры»: требовал к себе в номер бутылку шампанского, зернистой икры, фруктов и угощал ими случайных посетителей. Но обычно питался овощами, особенно любил сельдерей и приписывал ему таинственные свойства. Ел наспех, не отрываясь от работы: тарелка с едой стояла тут же на письменном столе среди груды книг и рукописей.

При вечных переездах он постоянно претерпевал бедствия: то терял недописанные рукописи (например, рукопись статей о «Пессимизме» и о «Непознаваемом Герберта Спенсера»), то оставлял нужную книгу у кого-нибудь из друзей и потом мучительно его разыскивал. Раз случилось даже, что за неуплату долга чемодан со всеми его книгами был арестован владельцами гостиницы «Англия».

«Незадолго, за два, за три года до своей смерти, — вспоминает В. Кузьмин-Караваев*, — Владимир Сергеевич задумал сделать опыт житья в собственной квартире. Опыт он сделал, но вышло из него нечто безобразное. Нашел он квартиру под самой крышей, за плату, раза в три больше ее действительной стоимости, и целую зиму прожил без мебели, спал не то на ящиках, не то на досках, сам таскал себе дрова и каждое утро ездил пить чай на Николаевский вокзал».

Жизненная беспомощность его была безгранична — и столь же безгранично презрение ко всякому быту, всякой «буржуазности». Он не только не умел, но и не хотел «устроиться». В этом была не столько слабость, сколько глубокое убеждение. Он на деле исполнял евангельскую заповедь о беззаботности.

Соловьев жил не только вне быта, но и вне закона. Он никак не мог привыкнуть к мысли, что у человека должен быть паспорт: свой он постоянно терял. Кузьмин-Караваев рассказывает, что, гостя у него, Соловьев долгое время отделялся от дворника щедрыми чаевыми. Наконец, увидя, что от прописки ему не уйти, сам себе написал паспорт следующего содержания:

«Владимир Сергеевич Соловьев, отставной коллежский советник, был профессором Петербургского университета, доктор философии, столько-то лет, вероисповедания православного, холост, знаков отличия не имеет, под судом не находился. А если не верите, спросите таких-то» — и тут он выписал полные титулы и фамилии двух своих высокопоставленных хороших знакомых.

Что-то детское было в характере Соловьева: среди самого серьезного разговора он выкидывал вдруг какую-нибудь «озорную штуку», начинал «бессовестно» каламбурить или беспричинно раздражался своим гроыхающим, икающим смехом, Он недолюбливал «взрослых», любил подурачиться с детьми «без старших». Однажды сын А. Пыпина, человек лет тридцати, сказал в его присутствии: «Когда я буду большой...» Все засмеялись, а Соловьев заметил: «А я так вас понимаю; я также часто про себя думаю: когда я буду большой». С детьми у него сразу же устанавливались особенные интимные отношения, как между равными. Когда дети слишком шалили, он делал свирепое лицо и поднимал стакан со словами: «Выпьем за доброго царя Ирода!»

Животные любили Соловьева. С собакой Величко Мартышкой у него были «приятельские отношения». Она не отходила от него

* *Кузьмин-Караваев В.* Из воспоминаний о Вл. С. Соловьеве // Вестник Европы. 1900. Т. VI.

и целыми часами просиживала в его комнате, прислушиваясь к скрипению его пера. В письмах к Величко Соловьев не забывает «пожать лапу Мартышке». «Что такое собаки? — говаривал он, — по-моему, это не собаки, а какие-то особенные существа».

Как только он водворялся в номере гостиницы «Англия», в оконные стекла начинали биться десятки голубей. Когда он поселялся у Величко — голуби прилетали туда вслед за ним.

В наружности Соловьева было что-то монашеское, иконописное. При всей своей безграничной доступности и простоте в общении он все же был человеком из другого мира: тонкая стеклянная стенка отделяла его и от светского общества, в котором он любил бывать, и от кружков либеральной интеллигенции, которые считали его «своим». Казалось, что он до конца отдается философии, публицистике, церковно-политической и общественной работе, и в то же время чувствовалось, что все это не самое настоящее, не «последнее» в нем. Во всей своей блестящей и разносторонней деятельности он был не дома. «Вот уж был странник в умственном, идейном и даже чисто бытовом, так сказать, жилищном отношении», — пишет Розанов*. «Он пробирался в щелочку, садился пугливым гостем, готовым вот-вот вспорхнуть и улететь со своим двусмысленным смехом».

Во всем облике Соловьева чувствовалась священническая наследственность. Прозорливый В. В. Розанов подметил эту особенность. «Дедовская священническая кровь, — пишет он, — отразилась в Соловьеве. Он был какой-то священник без посвящения, точно несший обязанности, и именно литургические обязанности, на себе. Точно он со всеми говорит-говорит, а вот придет домой, наденет епитрахиль и начнет готовиться к настоящему, должностному, к завтрашней службе».

Соловьева нередко принимали за духовную особу. Когда он жил в Финляндии, в отеле Рауха, кучер, возивший его на вокзал, питал к нему благоговейное почтение; слыша, что все называют Соловьева «Herr Professor», он переделал это название в «отец Парфенсон»; для него Соловьев был чем-то вроде старообрядческого архиерея.

В письме к матери (27 января 1887 года) Соловьев рассказывает следующие случаи. Когда он приходил к Крамскому, который в это время писал его портрет, к нему выбегали две маленькие девочки, дочери швейцара, и, хватая за полы шубы, восклицали: «Боженька, Боженька!» Они принимали его за священника. «А однажды на лестнице Европейской гостиницы незнакомый

* Розанов В. Около церковных стен. СПб., 1906.

почтенный господин с седой бородой бросился ко мне с радостным возгласом: “Как! Вы здесь, батюшка!” И когда я ему заметил, что он, вероятно, меня принимает за другого, то он возразил: “Ведь Вы отец Иоанн?”»

«Священник без посвящения» — вот психологический корень «теократии» Соловьева.

Как мог русский светский философ восьмидесятых годов на путях своей теоретической мысли встретиться с величайшей идеей средневековых римских пап Григория VII и Иннокентия III? Разве не «тайное священство» побудило молодого профессора Московского университета спуститься из туманов немецкого идеализма на почву «реальной политики» и броситься на борьбу за Церковь? И не оно ли лежит в основе его *теургического* понимания всего человеческого творчества?

* * *

Соловьев жил в двух мирах; потустороннее было для него не меньшей, а иногда и большей реальностью, чем эмпирическая действительность: оно врвалось в житейское, врезывалось внезапно в обыденные дела, дружеские беседы, ежедневную суету. Резкие перебои настроения, неожиданные переходы от веселости к мрачности, необъяснимые припадки тоски и угрюмого безмолвия пугали и тревожили его друзей.

«Брат бывал мрачен и тоскливо угрюм», — вспоминает сестра Соловьева М. С. Безобразова*. «Отправится к каким-нибудь “добрым знакомым”, сядет куда-нибудь в сторонке, да и просидит несколько часов, не разжав губ, а затем встанет и уйдет... Меня пугала его мрачная тоска сама по себе, пугала и смущала жалость, охватывавшая при этом к нему».

«В резких переходах от веселости к мрачному безмолвию и наоборот, — пишет В. Величко, — как и во всем душевном складе Владимира Сергеевича, было, если можно так выразиться, нечто *медиумическое*: точно не все его слова и действия были вполне произвольны, точно какие-то невидимые силы вселялись в тайники его духа».

«Медиумические состояния» Соловьева были связаны с «вещами из того мира», походили на мгновенные трансы, соединялись с ясновидением и вещими предчувствиями. Об одном таком телепатическом явлении Соловьев писал Стасюлевичу (1894 г.):

* *Безобразова М. С.* Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. 1908. Май—июнь.

«В четверг на страстной неделе, в восьмом часу вечера, за обедом у Вас я ощутил без видимой причины смертельную тоску, о чем сообщил вам обоим и выразил свою уверенность, что в это время случилось какое-нибудь несчастье с кем-нибудь из моих близких. Представьте себе, что действительно в это самое время, в восьмом часу вечера в великий четверг, один мой друг детства, Лопатин (брат московского профессора философии), подвергся паралитическому припадку».

Кн. С. Н. Трубецкой рассказывал Н. Давыдову * о другом странном случае. «Однажды они вдвоем с Вл. С. ужинали в общей зале какого-то ресторана. Вл. С. во время оживленного разговора внезапно побледнел, откинулся, замолчав, на спинку стула и так пробыл некоторое время с закрытыми глазами, как бы в бессознательном состоянии. С. Н. не нарушил его, а когда Соловьев раскрыл глаза и “ожил”, он сообщил, что ему представилось видение: кто-то несуществующий приходил к нему».

Мистическая одаренность Соловьева, творческое проникновение в божественную основу мира тесно сплетались с его оккультными способностями — медиумической пассивностью. В его мистическом опыте небесная лазурь часто заволакивалась астральными туманами и активная мужественность сменялась женственной восприимчивостью. У светлого Соловьева был темный двойник, который издевался над ним, цинично острил и раздражался демоническим смехом.

15

ПЕРЕСТРОЙКА ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ (1897—1899)

I

Оправдание добра

В 1894 году Соловьев задумал переиздать свою «Критику отвлеченных начал», но, перечитывая ее, убедился, что взгляд его на нравственность во многом изменился и что старая система не соответствует больше его убеждениям. Попытка переработки привела к полному пересмотру, и в три года он написал новую этику.

«Оправдание добра» вышло в 1897 году. В предисловии автор отвергает три ложные концепции нравственности: культ силы и

* Давыдов Н. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве // Голос минувшего. 1916. Дек.

красоты (ницшеанство), моральный аморфизм (толстовство) и внешний авторитет (положительную религию). «Нравственный смысл жизни человека, — заключает он, — состоит в служении добру, но это служение должно быть добровольным, то есть прийти через человеческое сознание».

Прежнее деление этики на нравственность субъективную и объективную сохраняется («Добро в человеческой природе» и «Добро через историю человечества»), но теоретическое обоснование ее резко меняется. В «Критике отвлеченных начал» автономия этики отвергалась: она казалась автору ложным «отвлеченным морализмом», — и он выводил нравственность из положительной религии и мистического опыта: только веря в христианское откровение, можно утверждать божественное начало человека, а без веры в это начало всякая нравственность становится субъективной иллюзией. И Соловьев убедительно доказывал невозможность построить этику без метафизики.

В «Оправдании добра» он стоит на противоположной точке зрения: этика не гетерономна, а автономна, нравственная философия может быть построена, как наука, на эмпирических основах. Идея добра присуща человеческой природе и всеобща. Ап. Павел говорит, что и язычники творят добро по закону, написанному в их сердцах, значит, сознание добра может быть и помимо истинной религии; религий много, а нравственность одна; не нравственность должна искать оправдания у религии, а, наоборот, религия оправдывается нравственностью. Так, например, католики, протестанты и православные в своей полемике всегда пользуются нравственными аргументами. Бывают, наконец, и безнравственные религии. Автор приходит к выводу: «Независимо от каких бы то ни было положительных верований или *неверия*, всякий человек, как разумное существо, должен признавать, что жизнь мира имеет смысл, то есть должен верить в нравственный порядок. Эта вера логически पहले всех положительных религий и метафизических учений и составляет то, что называется естественной религией».

Трудно себе представить более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра. Естественная религия дана в опыте, а следовательно, этика может быть построена как наука, без всякой метафизики.

Эмпирическими началами этики автор считает стыд, жалость и благоговение. Вся нравственная жизнь вырастает из одного корня — полового стыда; факт стыда гласит: животная жизнь в

человеке должна быть подчинена духовной. Поэтому основным принципом нравственности является аскетизм: человек борется с животной жизнью, с материальной природой, он не желает быть закабаленным слугой бунтующей материи или хаоса. Плотское начало размножения есть зло и подлежит упразднению.

Столь же «природно» второе начало нравственности — жалость. «Естественная органическая связь всех существ как частей одного целого есть данное опыта», это есть «естественная солидарность всего существующего». Соловьев развивает учение Шопенгауэра о жалости как основе нравственности, но отказывается признать эту основу единственной: жалость существенно обусловлена чувством равенства; при неравенстве, например в отношении детей к родителям, младших к старшим, она переходит в благоговение. И здесь — зарождение религиозного чувства. Вместе со Спенсером он считает, что в образе родителей впервые для детей воплощается идея Божества и что первобытной формой религии является почитание умерших предков.

Из трех основ — стыда, жалости и благоговения — автор пытается вывести все нравственное сознание. Даже богословские добродетели — вера, надежда и любовь — не кажутся ему безусловными. Ему стоит немалого труда доказать, что четыре кардинальные добродетели — воздержанность, мужество, мудрость и справедливость — суть производные указанных им «эмпирических» начал. «Всякое проявление нашей воли, — пишет он, — может быть дурным *только* при нарушении одной из трех обязанностей, т. е. когда воля утверждает что-нибудь постыдное (в первом отношении), или что-нибудь обидное (во втором отношении), или что-нибудь нечестивое (в третьем)».

Задача построения автономной этики как науки явно неосуществима. Никакой опыт не может нас убедить, что идея добра присуща человеческой природе. Изучение разных культурных типов и первобытных народов показывает обратное. Идея добра в человеческом сознании и не абсолютна, и не всеобща. Эмпирическая этика Стюарта Милля строится на понятии счастья, а эмпирическая этика Спенсера — на идее эволюции и приспособления. Не менее произвольны «три начала» Соловьева. Чувство стыда столь же «природно» человеку, как и бесстыдство, жалости и альтруизму противостоит естественный эгоизм, благоговение связано не столько с «природой» человека, сколько с его социальным развитием. Соловьев постоянно путается в неразрешимых противоречиях, вместо реальных выводов делает формальные дедукции (например, выведение совести и храбрости из стыда!), вводит под видом «природных данных» метафизические поня-

тия. Желая во что бы то ни стало отстоять полную автономию этики, он приходит к таким невероятным утверждениям: этика не зависит от теоретической философии, и вопрос о реальном существовании мира и людей для нее не *важен*, она не зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли и проблемы зла. Как ни парадоксально это звучит — этическая система Соловьева строится *вне понятий бытия, свободы и зла*.

Как объяснить причудливость этого построения? Кн. Е. Трубецкой справедливо замечает, что система Соловьева есть *этика половой любви*. Это ставит ее в непосредственную связь со «Смыслом любви» и раскрывает эротическую основу всего мировоззрения философа. Половая любовь стоит в центре, из полового стыда выводится все разнообразие нравственной жизни. Человек *стыдится* своей животной природы, и нравственный подвиг его заключается в ее преодолении. Как и в «Смысле любви», эротизм приводит к аскетизму, и жизненной задачей человека признаются воздержание и *целомудрие*, то есть восстановление целостности. Объявив стыд *единственным корнем*, из которого вырастает все нравственное сознание, автор не мог не извратить перспективу своего построения.

Эротический аскет не скрывает своего отвращения к полу. «Путь пола, — пишет он, — вначале постыдный, в конце оказывается безжалостным и нечестивым: он противен человеческой солидарности, ибо дети вытесняют отцов».

Во второй части («Добро от Бога») Соловьев стремится, не нарушая автономности этики, связать ее с положительной религией. Одновременно с работой над «Оправданием добра» он перевел Канта, и влияние «Критики практического разума» ясно чувствуется в его книге. Он вполне разделяет учение Канта о самозаконности чистой воли, определяемой одним уважением к нравственному долгу. Но пойти за Кантом до конца он не может: это значило бы признать, что душевные явления никакой реальности, кроме субъективной, не имеют и что бессмертие души и существование Бога суть только постулаты практического разума. При таком понимании весь его *религиозный натурализм* превратился бы в чистейший феноменализм. И вот он делает отважную попытку преодолеть Канта. Бог и бессмертие, утверждает Соловьев, *имманентны нравственному сознанию*. «В религиозном ощущении, — пишет он, — дана действительность ощущаемого, *реальное присутствие Бога...*» «Правильная теология, как и правильная астрономия (!), есть дело важное и необходимое, но это не есть дело *первой* необходимости... Действи-

тельность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения... Есть Бог в нас — значит Он есть».

Соловьев исходит из глубокого и верного чувства божественности человека. В человеке действительно есть образ Божий, частица Божества. Он прав в своем натурализме, поскольку «всякая душа *по природе* христианка». Но он заблуждается, отыскивая это божественное начало не в мистическом, а в разумно-нравственном сознании человека. Тут он рассуждает не как христианин, а как язычник-эллин, следует не Евангелию, а Платону. Он забывает, что образ Божий пребывает в *падшем* человеке, что грех преодолевается не естественной эволюцией, а действием благодати и что одного «закона, писанного в сердцах», недостаточно для воссоединения человека с Богом. Насколько резко изменилось отношение Соловьева к откровенной религии и Церкви, можно судить по следующим его словам: «Тот, кто вышел из школьного возраста и достиг вершин образованности, конечно, не имеет причин идти в школу (т. е. в церковь), но еще меньше имеет он причин отрицать ее и внушать школьникам, что все их учителя тунеядцы и обманщики». «В области религиозной безусловное нравственное начало внушает нам положительное отношение к учреждениям и преданиям церковным, в *смысле воспитательных средств*, ведущих человечество к цели высшего совершенства... Это подчинение Церкви и государству только условно... Мы никогда не поставим Церковь на место Божества и государство — на место человечества. Преходящие формы и орудия провиденциального дела в истории мы не примем за сущность и цель этого дела». И это пишет автор «Теократии», некогда считавший Церковь видимой формой Царства Божия на земле! Теперь он признает за ней лишь условное воспитательное значение и полагает, что духовно взрослым людям незачем ходить в это «учебное заведение». Соловьев настроен индивидуально-спиритуалистически: он почтительно равнодушен к «историческим формам религии» и признает только «внутреннее религиозное чувство».

Эллинская философия могла научить его дедуцировать понятие Бога из понятия добра, но была бессильна помочь ему вывести из этого понятия откровенные истины христианской религии. Может ли человек естественным путем прийти к вере в живую личность Богочеловека Христа? Вот *experimentum crucis*¹⁵⁶ всей нравственной системы Соловьева. При отрицательном ответе его автономная этика обрушивается, как карточный домик. Он принужден ответить утвердительно, и из всех его утверждений — это утверждение самое невероятное. «Христос говорил, — пишет

он, — «Я рожден и послан от Бога, и Я до создания мира был одно с Богом». Верить этому свидетельству нас *заставляет разум*, ибо историческое явление Христа как Богочеловека неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания».

При религиозном натурализме истины веры неизбежно становятся истинами разума: натурализм логически превращается в рационализм. Исходя из «данных опыта», Соловьев пришел к сверхопытной истине Богочеловечества; после такого чуда диалектики все дальнейшее уже не представляло трудностей.

В «Объективной этике» автор прослеживает «добро через историю человечества» в уже знакомых нам формах богочеловеческого процесса. Учение об обществе представляет мало нового. Соловьев полемизирует с анархизмом Толстого и, отталкиваясь от непротивленчества, оправдывает войну и наказания преступников, признает необходимость капитала, банков, торговли, собственности. Социальная проблема Соловьевым даже не ставится: у него недостаточная чувствительность к социальному злу. Он считает социализм «крайним выражением буржуазной цивилизации», а труд — заповедью Божьей. Под влиянием критики Б. Чичерина автор изменяет свой взгляд на право и государство. В «Критике отвлеченных начал» право определялось чисто отрицательно, а государство — как формально-юридический союз. Теперь за ними признается положительное значение. «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла». «Государство есть собирательно-организованная жалость». Между царством земным и Царством Божиим проведена резкая грань. «Задача права, — пишет он, — вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратить в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад...» Закон принуждения отделяется от закона любви, и первый не отрицается во имя второго; исторические пути человечества не смешиваются с сверхисторической целью. В этом отрезвлении Соловьева от теократической утопии большая роль принадлежит Толстому: его анархическая утопия заставила автора «Оправдания добра» признать относительную ценность временного и условного. «Положительные стихии жизни должны быть поняты и приняты нами как условные данные для решения безусловной задачи». Отношения между Церковью и государством строятся теперь Соловьевым на основании полной взаимной независимости: государству принадлежит полнота власти. Церкви — высший духовный авторитет. Церковь есть не Царство Божие на земле, а всего лишь

«организованное благочестие». У нее не должно быть никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не должна иметь никакого соприкосновения с областью религии. Над «первосвятителем» и «царем» стоит «пророк», которому принадлежит нравственный контроль этих властей. От прежней величавой троицы «Теократии» в «Оправдании добра» остались только бесплотные тени. В новом, до неузнаваемости изменившемся мире они производят впечатление выходцев с того света. Соловьев заканчивает свою книгу словами: «Нравственная задача может состоять лишь в совершенствовании данного... Совершенство добра окончательно определяется как нераздельная организация триединой любви».

Несмотря на все недостатки, книга Соловьева имеет непреходящую ценность: это — единственная в нашей философской литературе законченная этическая система. У автора есть громадный нравственный пафос, глубокая религиозность и личная пламенная любовь ко Христу. «Оправдание добра» и в наше время не утратило своего нравственно-воспитательного значения. Можно спорить с отдельными взглядами автора, но нельзя сопротивляться силе воздействия его личности.

Для многих знакомство с этой книгой было решительным поворотом в жизни, — для всех оно остается незабываемым событием.

II

Теоретическая философия

В конце «Оправдания добра» намечен переход к гносеологии. До сих пор философское мировоззрение Соловьева строилось независимо от решения проблемы зла: теперь его мироощущение изменилось, вера в торжество добра в исторической жизни человечества поколебалась, усилилось чувство «неудачи христианства в истории» — и вопрос о сущности зла предстал во всей своей трагической неотвратимости. В «Заключении» «Оправдания добра» он пишет: «Возникает вопрос: откуда зло? Если оно имеет начало помимо добра, то как может добро быть безусловным? Если же оно не безусловно, то есть ли ручательство в его победе над злом... Вопрос о происхождении зла может быть разрешен только метафизикой, которая в свою очередь предполагает вопрос: что есть истина, в чем ее достоверность?.. Оправдавши Добро как таковое в философии нравственной, мы должны оправдать Добро как Истину в теоретической философии».

Но Соловьеву не удалось закончить свою гносеологию. Три главы «Теоретической философии» (1897—1899) не позволяют судить о неосуществленном замысле во всем его объеме. Одно несомненно: прежнюю свою теорию познания он подвергнул еще более радикальному пересмотру, чем свою этическую систему; учение о познании, изложенное в «Философских началах цельного знания» и в «Критике отвлеченных начал», отвергается теперь целиком. От третьего мистического пути познания — интеллектуальной апперцепции, или интуиции, от тройного познавательного акта, состоящего из веры, воображения и творчества, не остается и следа. Отстояв или, вернее, попытавшись отстоять автономию этики, Соловьев стремится столь же решительно утвердить автономию философской мысли: философия должна иметь свою исходную точку в себе самой; философское мышление есть добросовестное искание достоверной истины «до конца».

Автор подвергает анализу «чистое сознание» и не находит в нем никакого различия между кажущимся и реальным. Полемизуя с Л. Лопатиным*, он утверждает, что из сознания нельзя заключать о подлинной реальности сознающего субъекта, нельзя из *мышления* выводить бытие. Субъекту сознания не принадлежит никакой другой реальности, кроме феноменальной: ведь никто не может быть уверен, что он не находится в гипнотическом сне и не принимает себя за пожарного или парижского архиепископа, не будучи ими. «Я» есть не субстанция, а феномен. Но кроме субъективной достоверности непосредственного сознания у нас имеется еще объективная достоверность разумного мышления; существует все мыслимое как логическая форма. В своем отвержении всякой субстанциальности Соловьев идет по следам Канта и отрекается от прежних своих убеждений. «Я и сам прежде так думал (т. е. что «я» есть субстанция) и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации («Кризис западной философии») против Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменализма». Но теперь он думает иначе: его более не удовлетворяет ни *res cogitans* Декарта, ни монады Лейбница, ни активные элементы сознания Мэн де Бирана¹⁵⁷; он идет дальше Канта и отрицает даже кантовский «умопостигаемый характер». Итак, личность сама по себе есть *ничто*.

Где же выход из этого крайнего феноменализма, из этой пустоты?

* Диссертация Л. Лопатина «Положительные задачи философии» вышла в Москве в 1886 г.

Соловьев его только намечает; мы так и не знаем, к каким выводам пришел бы он, как бы закончил свою гносеологию. А может быть, он и не закончил ее потому, что задание было невыполнимо.

Итак, реально нам дана только пустая форма сознания и мышления. Но в самом понятии формы заключено требование содержания. Само искание есть несомненный факт: мы знаем, чего ищем, ибо *ignoti nulla cupido*¹⁵⁸.

В центре познания стоит *замысел*: знать саму истину; субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*. Истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. И здесь имеет силу слово Истины: «Кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее». «Между философами, подходившими к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, исходящими из самой истины, больше его». Соловьев приводит изречение дельфийского оракула и заканчивает: «Познай самого себя — значит познай истину».

Л. Лопатин возражал Соловьеву в статье «Вопрос о реальном единстве сознания»*. Он не скрывает своего удивления по поводу того, что «в настоящее время Соловьев выступает самым решительным сторонником трансцендентного понимания субстанциальной действительности», и прибавляет: «Неволью приходится в голову, что Соловьев слишком много уступил принципиальным противникам своих задушевных убеждений. При таких уступках чрезвычайно трудно дать последовательное и свободное от противоречий оправдание для того глубокого и оригинального мировоззрения, которое он проповедовал всю жизнь». Лопатин верно почувствовал, что новое учение Соловьева противоречит всей его прежней философской системе, всем его прежним «задушевым убеждениям», но он упрощает дело и не чувствует трагизма отречения мыслителя «от дела всей его жизни». После крушения теократии и отхода от Церкви заветная вера Соловьева в посястороннее преобразование мира рухнула. «Божественный» огонь погас под «грубой корой вещества». Мир стал мертвым призраком, зияющей пустотой. Ни природа, ни человек не реальны; нет ничего данного, есть только заданное.

В статье «Понятие о Боге» Соловьев защищает Спинозу от обвинения в атеизме, предъявленного ему А. И. Введенским. Он считает Бога началом не личным, а сверхличным, и повторяет евангельские слова: «Кто бережет душу свою, погубит ее». Вме-

* Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 50.

сто проповеди богочеловеческого дела, участия человека в созидании Царствия Божия — проповедь полного отречения. «Личность — только *подставка* (hypostasis) чего-то другого, высшего. Ее жизненное содержание, ее ousia — Бог. Человек должен отречься от «мнимого самоутверждения личности».

Таков результат душевной трагедии, пережитой Соловьевым. «Поразительная неудача дела Христова в истории» заставила его усомниться в софийности мира. Он думает теперь не об историческом процессе, а только о конце его — надвигающемся Страшном Суде.

В «Теоретической философии» вскрывается характерная особенность мировоззрения Соловьева — его имперсонализм. Она связана с тем, что истоки его философии были в эллинской мысли. У гениальнейшего из греческих мыслителей — духовного отца Соловьева Платона — «всеобщее» преобладает над индивидуальным.

У Соловьева была подлинная мистическая интуиция «всеединства», было чувство космоса, но не было чувства личности. Поэтому он отрицал свободу воли* и уклонялся от решения проблемы зла. В «Смысле любви» он пытался с помощью теории об андрогине построить свою антропологию, но запутался в противоречиях. Можно только гадать о том, к каким окончательным выводам привела бы его перестройка всей его философской системы, ибо новой «метафизики» он так и не написал.

16 ЭСТЕТИКА

В 1880 году в «Заключении» своей «Критики отвлеченных начал» Соловьев писал: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом посредством нас са-

* См. статью Соловьева «Свобода воли и причинность». (Мысль и слово. Ч. II. М., 1913—1921). Эта статья, написанная в 1893 г. по поводу второй части «Положительных задач философии» Л. Лопатина, при жизни автора не была напечатана.

мих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий, и последний, вопрос нашего исследования».

Кн. Е. Трубецкой со слов К. Леонтьева сообщает: «На вопрос П. Е. Астафьева о содержании третьей части “Критики отвлеченных начал” Соловьев ответил: “Там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически”».

Итак, в начале 80-х годов Соловьев предполагал написать «Эстетику» в форме *свободной теургии*: искусство должно было быть связано с церковными таинствами и обосновано мистически. Эстетика как теургия составляла третью часть его религиозно-философской системы, увенчивая собой теократию и теософию.

Увлечение идеей соединения церквей оторвало его почти на десять лет от философских занятий, и только в 1889—1890 годах он вернулся к эстетическим вопросам (статьи «Красота в природе», 1889; «Общий смысл искусства», 1890).

В 1895 году Соловьев писал Ф. Гецу: «Вместо 2-го издания “Критики отвлеченных начал” я издаю три более зрелые и обстоятельные книги: во-первых, “Нравственную философию”, затем “Учение о познании и метафизику” и, наконец, “Эстетику”... “Эстетика” почти готова к печати».

После смерти философа рукопись этого «готового к печати» сочинения не была обнаружена. Можно предполагать, что оно не было написано и что автор собирался просто переработать и привести в систему уже ранее напечатанные им статьи по эстетическим вопросам. За десять лет церковно-общественной работы взгляды Соловьева значительно изменились, и от замысла 80-х годов осталось немного. Он отошел от Церкви и не связывал более искусство с таинствами. Его теургия носит не церковно-мистический, а свободно-спиритуалистический характер.

Эпиграфом к статье «Красота в природе» взяты слова Достоевского: «Красота спасет мир». Соловьев начинает с решительного отрицания теории чистого искусства: эстетически прекрасное должно *вести к реальному улучшению действительности*. Это не следует понимать в грубо утилитарном смысле; формальная красота всегда заявляет себя как чистая бесполезность, независимая от материальных нужд и потребностей. А между тем она всеми воспринимается как нечто безусловно ценное. Красота есть не средство, а цель в себе.

Но автор не собирается строить метафизику прекрасного; под влиянием Дарвина, которого он изучал в связи со своей полемикой с Данилевским, он предпочитает пользоваться естественно-научным методом. Юношеское увлечение природоведением не прошло для него бесследно: с нескрываемым удовлетворением погружается он снова в знакомый ему мир минералов, растений, животных и щеголяет латинскими терминами.

Есть что-то детски трогательное в этом возвращении метафизика к «строгой научности». После заоблачных полетов и головокружений абстракций — твердая «настоящая» земля с ее бабочками, личинками, гусеницами, червями и моллюсками...

В жизни природы Соловьев видит противоборство и взаимодействие двух сил — духа и материи. Красота алмаза зависит от просветления вещества, задерживающего и расчленяющего световой луч. Поэтому красоту вообще можно определить как преобразование материи через воплощение в ней другого сверхматериального начала. Только при взаимном проникновении идеального и материального рождается красота (сверкание алмаза). «Алмаз есть просветленный уголь и окаменевшая радуга». Материя сама по себе бесформенна и безобразна; этот хаос идея превращает в космос. «Идея есть полная свобода составных частей в совершенном единстве целого. В полноте своего воплощения в чувственном бытии идея становится красотой; только этой своей эстетической формой она отличается от истины и добра».

Итак, «красота в природе есть воплощение идеи».

Первичная реальность идеи, т. е. первое начало красоты в мире, есть свет. Дальнейшие ее явления обусловлены сочетанием света с материей: прекрасно озаренное небо, солнце, луна, звездный свод, облака, радуга; прекрасно море, соединяющее небо с землей, прекрасны благородные металлы и драгоценные камни.

Но в мире неорганическом воплощение духа в материи не полно: свет только отражается от вещества, но не преобразует его. В мире растений и животных, напротив, «зжидительное начало вселенной — Логос» — изнутри зажигает жизнь, в веществе создавая все более совершенные формы. Автор отвергает теорию красоты как видимости (Schein) или субъективной иллюзии. Нет, красота в природе *реальна*. Творец неравнодушен к красоте своих творений. В растительном царстве светлое начало внутренне движет косное вещество; растение есть первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле — «безмолвно преобразенная и тихо приподнявшаяся к небу земля».

Поэт побеждает естествоиспытателя, и в «научнообразное» изложение врывается чистая лирика. Соловьев глубоко чувствовал «небесную» жизнь цветов. В детском видении образ Подруги Вечной предстал перед ним с «цветком нездешних стран». В Пустыньке он вел долгие тихие беседы со своими любимыми белыми колокольчиками и посвящал им стихи. В час смерти они окружали его, как белые ангелы.

После поэтического отступления автор возвращается к «реальностям», к зоологии и эволюции видов, цитирует Дарвина и Клауса.

В мире животных — бóльшее развитие жизненности, бóльшая способность к воплощению идей, но вместе с тем и бóльшая способность сопротивления. В животных «безобразие мировой основы заявляет себя с активно-хаотической стороны»; так, например, форма червя есть обнаженное воплощение двух основных материальных инстинктов — полового и питательного; преобладание материального начала над формой и есть причина безобразия в животном царстве. Но мировой художник стремится победить это уродство: у позвоночных *основной червь* вбирается внутрь, становится *чревом*; поверхность тела облекается красивыми покровами (чешуя, перья, шерсть и мех). Красота в природе объективна: Дарвин доказал, что животные чувствительны к красоте, что для некоторых из них она дороже жизни. Но тогда надо идти дальше. «Допустивши, что павлиний хвост красив объективно, настаивать на том, что красота радуги или алмаза имеет лишь субъективно-человеческий характер, было бы верхом нелепости». Красота в природе имеет онтологическое основание, она есть чувственное воплощение одной абсолютно объективной всеединой идеи.

Статья заканчивается метафизическим выводом: «Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздражаемою этим хаосом мировую душу или природою творит в ней и чрез нее сложное и великолепное тело нашей вселенной».

К статье «Красота в природе» непосредственно примыкает, продолжая ее, статья «Общий смысл искусства». Между природой и искусством существует глубокая таинственная связь. Искусство продолжает то художественное дело, которое начато природой. Добро было бы неполным, если бы его осуществление ограничивалось только нравственным миром, и его торжество было бы непрочным, если бы оно не распространялось и на материальную основу бытия. Но здесь этическое действие превращается в эстетическое, ибо «вещественное бытие может быть введе-

но в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т. е. *только в форме красоты*». Итак, само добро нуждается в красоте. Но могут спросить, какой смысл человеческого искусства? «Не совершенно ли уже помимо нас это дело всемирного просветления? Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов».

Нет, отвечает Соловьев, в природе темные силы только *побеждены*, но не убеждены мировым смыслом, красота природы есть только покров, сброшенный на злую жизнь, а не преобразование этой жизни. Вот почему человек должен более глубоко и полно воздействовать на природу. В неорганическом мире дурное начало действует как тяжесть и косность, в мире органическом — как смерть и разложение, в человеке оно выражает свою глубочайшую сущность как нравственное зло. «Но тут же и возможность окончательного над ним торжества и совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной».

Достойное, идеальное бытие есть гармония, абсолютная солидарность всего существующего. Бог все во всех. Нарушение этой свободы в единстве есть нравственное зло, теоретическая ложь и эстетическое безобразие.

Для полного раскрытия красоты необходима непосредственная материализация духовной сущности и всецелое одухотворение материального явления. Материя, действительно ставшая прекрасной, т. е. воплотившая идею, должна достигнуть бессмертия.

И вот, обращаясь к природе, мы видим, что она бессильна создать совершенную и бессмертную красоту. «Задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнена средствами человеческого творчества... Ясно, что исполнение это должно совпасть с концом всего мирового процесса. Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные *предварения* совершенной красоты». Искусство есть «переход и связующее звено между красотой природы и красотой будущей жизни»; оно — не пустая забава, а вдохновенное пророчество.

В заключение Соловьев дает общее определение искусства: «Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира есть художественное произведение».

До сих пор искусство одухотворяло действительность только в воображении; искусство будущего должно стать *реальным ее*

преображением. Соловьев пророчествует: «Я не нахожу особенно смелым утверждение, что новоевропейские народы уже исчерпали все известные нам роды искусства, и если последнее имеет будущность, то в совершенно новой сфере действия».

* * *

Философу не было надобности писать особую «Эстетику», так как учение о красоте уже заключалось *implicite* в его общей системе. Идея всеединства всегда определялась им как нераздельная триада истины, добра и красоты. Ему оставалось только подчеркнуть этот третий аспект идеи, и эстетика органически вырастала из метафизики. В статьях о красоте и искусстве он лишь излагает в эстетических терминах свое учение о Софии, мировой душе и космогоническом процессе.

Соловьев продолжает верить, что цель мирового процесса есть реальное преобразование мира и что в этом деле человечеству принадлежит творческая роль, но роль эта определяется им теперь иначе. В теократический период дело преобразования представлялось ему чисто религиозным и церковным: человечество преобразует мир через космическую силу церковных таинств; для светского искусства, таким образом, не оставалось места, и все человеческое творчество включалось в теургию. В эстетических статьях, напротив, он отстаивает автономию искусства, даже не упоминая о церкви и таинствах. Говоря о неразрывной связи, существовавшей некогда между искусством и религией, он делает следующую многозначительную оговорку: «Эту первоначальную нераздельность религиозного и художественного дела мы не считаем, *конечно*, за идеал».

И далее. Соловьев верил, что преобразование мира наступит здесь, на земле, что человечество вступит в земное Царствие Божие через «врата истории». Теперь он заявляет, что «исполнение этой задачи должно совпасть с концом всего мирового процесса». Его понимание истории уже более не утопично, а эсхатологично. Искусство преобразует мир не реально, а только в воображении: оно не теургия, а пророчество. Правда, он предвидит «совершенно новую сферу действия» искусства, но в этих словах звучит не убеждение, а лишь робкая надежда.

Самостоятельна ли эстетическая теория Соловьева? Э. Л. Радлов * находит «большое духовное родство» между эстетикой Соло-

* Радлов Э. Эстетика Вл. С. Соловьева // Вестник Европы. 1907. Янв.

вьева и теориями Плотина. На первый взгляд сходство это действительно бросается в глаза. В двух трактатах «О прекрасном» (1-я Эннеада, книга 6-я) и «Об умопостигаемой красоте» (5-я Эннеада, книга 8-я) Плотин определяет красоту как идею, а материю — как безобразный хаос. Подобно Соловьеву, он считает умопостигаемую красоту существующей, совершенной и вечной и называет искусство продолжением дела природы. «В произведениях искусства и природы, — пишет он, — действует одна и та же мудрость (София), которая есть источник всякого творчества. Истинная мудрость есть бытие, и истинное бытие есть мудрость... В искусстве пребывает более высокая красота, чем та, которая свойственна природе, ибо предмет становится прекрасным благодаря форме (идее), которую придает ему художник». Так же как и Соловьев, Плотин видит в идее «гармонию и всеединство». «Идея создает единство путем внутренней гармонии, ибо идея сама по себе едина, и то, что ее воспринимает, стремится к единству... В этом единстве заключается красота».

Но, несмотря на внешнее сходство, основные принципы двух философов прямо противоположны. Плотин гнушается материей, считает ее абсолютным злом и лживой видимостью (мэон); Соловьев далек от такого аскетического акосмизма. Для него хаос имеет онтологическую основу; *хаос есть потенциальный космос*: он не только противоборствует духу, но и подчиняется его воздействиям. Разорванная душа мира сама стремится к гармонии и свету. Плотин считает, что всякая плоть безобразна и всякая красота бесплотна. Соловьев, напротив, видит красоту во взаимном проникновении духа и плоти, в чувственном воплощении идеи. Для Плотина никакого преобразования материи нет, есть только освобождение от нее, очищение. Соловьев же учит о реальном преобразении мирового тела и о соединении неба с землей. Плотин говорит: чтобы быть прекрасным, человек должен выбраться из темницы плоти и воспарить в мир умопостигаемых сущностей. Соловьев утверждает: красота — не в бессилии бесплотного духа, а в соединении его с просветленной плотью. Пассивному созерцанию Плотина противостоит активное действие у Соловьева, мэонизму первого — космизм второго. Плотин и Соловьев не только не родственны, а прямо полярны. Сходство их эстетических взглядов следует отнести на счет их общего учителя Платона.

* * *

Несмотря на свою фрагментарность, эстетика Соловьева представляет большую ценность. В нашей литературе это первое и

единственное учение о прекрасном. Русская мысль всегда была чужда и нередко враждебна эстетической рефлексии. Романтики довольствовались немецкими теориями и жили идеями Шеллинга, Гегеля и Шиллера; единственное оригинальное сочинение в этой области принадлежит шестидесятнику Н. Чернышевскому. В своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» он отвергает «идеальное» в искусстве, сводит его к бесполезному подражанию действительности и ставит ниже жизни. До появления символистов в России был один только эстет — К. Н. Леонтьев, человек эпохи Возрождения, трагически расплатившийся за свое несвоевременное и неуместное рождение. Однако и он никакой эстетической системы не создал. Богатая гениальными художественными произведениями русская литература всегда стыдилась красоты и искала ей нравственного оправдания. Нигилизм в отношении к эстетике совсем не есть временное явление в русской культуре, связанное с шестидесятыми годами, это — типичная особенность нашего национального характера, своеобразный аскетизм русской души. Достаточно указать на убожество эстетических воззрений Толстого. Соловьев создал законченное и цельное эстетическое учение, оно легло в основание новой школы — символизма, и теории его, Андрей Белый, Вячеслав Иванов, Брюсов, Мережковский, были его учениками. Любопытно, что духовный отец символизма не признал своего потомства. Первые выступления молодых поэтов были встречены Соловьевым насмешками и шуточками; он поссорился с А. Волынским и ушел из «Северного вестника», вокруг которого группировались символисты; отказался вести «серьезный разговор» с Д. Философовым; издевался над Брюсовым и Минским, называя их «юными спортсмэнами», «оргиастами», и писал на них пародии:

Своей судьбы родила крокодила
Ты здесь сама,
Пусть в небесах горят паникадила,
В могиле — тьма.

Напрасно символисты указывали ему на то, что его собственная поэзия глубоко символична. Он упорно не хотел этого признать: родство с «декадентами» казалось ему компрометирующим.

* * *

Вооруженный своей эстетической теорией, Соловьев обращается к художественной критике. На протяжении девяностых го-

дов им был напечатан ряд статей и рецензий, посвященных эстетике, поэзии и поэтам *. Из них наиболее замечательны: «О лирической поэзии», «Поэзия Ф. И. Тютчева», «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина».

Художественная критика Соловьева способствовала пробуждению нового поэтического сознания в русском обществе и в большой мере подготовила художественное возрождение на рубеже XX века. Он равно боролся с натурализмом и утилитаризмом в литературе и с теорией «искусства для искусства»; учил о высоком призвании художника, требовал от него нравственного подвига и общественного служения, писал о пророческом значении поэзии и предсказывал, что новое искусство будет реальным преобразованием жизни. Соловьев утверждал, что смысл искусства не в идеях, а в чувственном выражении идей, и этим реабилитировал форму художественных произведений. Формальные искания символистов в его теории находили свое оправдание. Учением об одухотворенной материи он освобождал искусство от ложного спиритуализма и восстанавливал права «прекрасной плоти». Наконец, в своих стихах о Подруге Вечной он возвращал поэзии ее извечный символический смысл и прокладывал путь, по которому пошел молодой Блок.

Но художественной критике Соловьева недоставало широты и объективности. Личные вкусы его были ограничены. Он не любил ни эпоса, ни драмы; был вполне равнодушен к театру, музыке и пластическим искусствам; в поэзии признавал только чистую лирику и величайшими после Пушкина поэтами считал Альфреда Мюссе, Гейне, Фета и Алексея Толстого. По отношению к художественной прозе у него была своего рода эстетическая слепота: он «ценил» Достоевского, но не чувствовал его гения, не выносил Льва Толстого не только как мыслителя, но и как художника. Его любимым произведением во всей мировой литературе был «Золотой горшок» Гофмана, а из русских писа-

* В 1890 г.: «О лирической поэзии: По поводу последних стихотворений Фета и Полонского»; «Иллюзия поэтического творчества: (О гр. А. К. Толстом)». В 1894 г.: «Первый шаг к положительной эстетике»; «Буддийское настроение в поэзии». В 1895 г.: «Поэзия Ф. И. Тютчева»; «Поэзия гр. А. К. Толстого»; «Русские символисты». В 1896 г.: «Поэзия Я. П. Полонского». В 1897 г.: «Судьба Пушкина»; «Что значит слово “живописность”?»; «Импрессионизм мысли: (О К. Случевском)». В 1898 г.: «Мицкевич». В 1899 г.: «Особое чествование Пушкина»; «Против исполнительного листа»; «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина»; «Лермонтов»; «Предисловие к “Упырю” гр. А. К. Толстого».

телей он высоко ставил Гоголя, потому что он больше всего напоминал ему Гофмана. Соловьев-критик не интуитивен: ему не хватает способности изнутри понимать чужую личность. Однажды он писал Тавернье: «Мой недостаток — это полная неспособность находить слова, соответствующие моим чувствам. Для идей и фактов я еще иногда нахожу выражения, для движения сердца — никогда». Он был беспомощен перед частным случаем, конкретной особенностью, личным своеобразием; вот почему ему было трудно понять судьбу Пушкина, личность Лермонтова, значение Ницше и символистов. Провозвестник новых времен, Соловьев продолжал оставаться человеком своей эпохи и не мог вполне освободиться от жалкой поэтики 80-х годов. Он был воплощенным противоречием в жизни и творчестве.

Поэтический дар Соловьева невелик. У него есть отдельные пронзительные строки, прекрасные строфы, но в целом его поэзия производит впечатление мучительной неудачи. Лирике его недостает внутренней взволнованности, непосредственности, выразительности, того ритма души, который бьется в каждой строчке Блока. Соловьев — поэт в философии и философ в поэзии. Он «не находит выражения для движений сердца»; быть может, он не столько чувствует, сколько размышляет над чувством. В стихах он лишь смутно намекает на свою мистическую жизнь, пишет о самом священном в раздражающей юмористической форме; любовные стихи его бледны и расплывчаты, и только в описаниях северной природы он достигает строгого и благородного мастерства (цикл финляндских стихотворений; стихи, посвященные Пустыньке).

Но если смотреть на поэзию Соловьева как на особый жанр *философской лирики*, нельзя не признать ее ценности. У поэта-философа была идейная страстность, эротизм мысли и пророческое вдохновение. Это — поэзия философского Эроса в платоновском смысле, история мистической любви к Идее.

Подруга Вечная, Тебя не назову я,
Но Ты почувешь трепетный напев... *

* О поэзии Вл. Соловьева писали: *Чулков Г.* Поэзия Вл. Соловьева // Вопросы жизни. 1905. № 5; *Брюсов В.* Поэзия Вл. Соловьева // Далекие и близкие. 1912; *Кудрявцев П.* Рыцарь св. Софии // Христианское обозрение. 1914. П. Христианская мысль. 1917. Янв.—март—апр.; *Соловьев С. М.* Идея Церкви в поэзии Вл. Соловьева // Богословские и критические очерки. М., 1915; *о. Сергей Булгаков.* Стихотворения Владимира Соловьева // Тихие думы. М., 1918; *Слонимский А.* Блок и Вл. Соловьев. Сборник об А. Блоке, 1921; Саводник, Львов-Рогачевский, Мельшин, Протопопов и др.

ЭСХАТОЛОГИЯ: «ТРИ РАЗГОВОРА»
И «ПОВЕСТЬ ОБ АНТИХРИСТЕ»
(1899—1900)

Перед смертью воспоминания юности воскресают с таинственной силой, влекут к местам, где случилось «самое значительное в жизни». В 1898 году Соловьев едет в Египет, чтобы вновь увидеть ту пустыню, где некогда явилась ему Она. «В Египте, — пишет он Стасюлевичу, — мы нашли благодать: озимые поля, готовые к жатве (как у нас в конце июля), а яровые — великолепно зеленеющие. Перед нами начался было зной палящий, но мы принесли северный ветер и приятную прохладу. Благодаря англичанам Египет подобен вертограду благоустроенному. Даже поезда ходят по расписанию, а не по произволению, как было в мой первый приезд — 22 года тому назад!»

Из Египта он предполагал поехать в Палестину, но потом отказался от этого намерения «по соображениям столько же политическим, сколько экономическим». Была, конечно, другая, скрытая причина: как всегда в жизни мечтатель боялся встречи с действительностью.

Вернувшись из путешествия, Соловьев проводит лето в Пустыньке, пишет поэму «Три свидания» и несколько мистических стихотворений. Он в радостном, взволнованном состоянии: после долгой разлуки — Она к нему вернулась; испытания кончены, тяжелый путь пройден до конца. Подруга Вечная снова с ним, и уже навсегда.

Ушли двенадцать лет отважных увлечений,
И снов мучительных, и тягостных забот,
Осиливших на миг и павших искушений,
Похмелья горького и трезвенных работ.

.....

И призраки ушли, но вера неизменна...
А вот и солнце вдруг взглянуло из-за туч.
Владычица-земля! Твоя краса нетленна,
И светлый богатырь бессмертен и могуч.

После долгих лет оставленности и одиночества снова блаженное чувство: мы вдвоем; снова все расплывается в тумане, и везде, во всем только Она, только ее лучезарные очи.

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —
Кто-то здесь... Мы вдвоем. —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.

.....
 Только свет да вода. И в прозрачном тумане
 Блещут очи одни,
 И слилися давно, как роса в океане,
 Все житейские дни,

Теперь не страшен надвигающийся конец, приближающаяся смерть. Жизнь прожита не даром, «пророческие сны» юности не обманули.

Душевным миром и просветленностью веет от «Воскресных писем», которые Соловьев печатал в газете Гайдебурова «Русь» в 1897—1898 годах. В одном из них («Два потока») автор рассказывает, как однажды, пользуясь остановкой поезда, он пошел в лес и стал думать о своей жизни. И вдруг он понял, что в его возрасте, когда жизнь нужно уже считать «прочим временем живота», человек должен остаток сил своих направить на одну цель — *обеспечение совершенного бессмертия*. А для этого нужно не умерщвлять страсти, а вбирать их внутрь, направлять к добру, чтобы они стали духовной силой, живой водой, текущей в вечность.

Вера в действительное воскресение Христа и бессмертие человека стоит в центре не только его полемики с Толстым, но и всей его духовной жизни. «Христос Воскресе!» — все сводится для него к этой великой истине. Боясь ложного пафоса, он шутливо пишет Стасюлевичу: «Христос Воскресе! дорогой и глубокоуважаемый Михаил Матвеевич, за достоверность факта ручаюсь честным словом», и матери: «Хотя сегодня только четверг, но смело могу Вас уверить, что Христос воскрес».

Последние годы Соловьева — эпоха «возвращений»: он возвращается не только к местам (Египет, Пустынька), но и к привязанностям и занятиям своей юности, снова погружается в «теоретическую философию» и приступает к переводу сочинений Платона. Получив от Солдатенкова заказ на полный перевод своего любимого философа, он делил эту работу с братом Михаилом. В 1899 г. выходит первый том «Творений Платона», в котором Владимиру Соловьеву принадлежит перевод четырех диалогов, комментарии к ним и рассуждение «о семи сократических диалогах». В предисловии автор рассказывает, что еще 17 лет тому назад Фет уговаривал его «дать русской литературе Платона», но «внешние замыслы» отняли от него лучшие годы. «И вот в 1897 году я стал ощущать неодолимое влечение окунуться снова и глубже в этот вечно свежий поток юной, впервые себя опознавшей философской мысли... Я как будто опять увидел перед собой светлую, редким пухом обрамленную голову (Фета), с грустным

и острым, как у большой птицы, взглядом и как будто услышал знакомый голос, зовущий к “предназначенному мне труду”».

Смерть прервала этот труд. Но плодом изучения Платона явилась одна из самых замечательных статей Соловьева: «Жизненная драма Платона» (1898). Между греческим философом и его русским учеником было духовное родство, почти конгениальность. Соловьев чувствовал Платона как свое второе «я» и, говоря о его судьбе, подводил итоги своей собственной жизни. Статья его не только блестящий опыт жизнеописания, но и горячая исповедь сердца. Жизнь эллинского мыслителя представляется Соловьеву трагедией, завязка которой лежала в его отношении к Сократу. Смерть праведника Сократа, когда ее переболел Платон, приобрела для него универсальный смысл: быть или не быть правде на земле. Чтобы спасти правду, Платон объявил, что этот мир не настоящий, что существует другой, «в котором правда живет». Таково *жизненное* происхождение платонического идеализма. Попытка соединить два мира через Эрос не удалась Платону: человек одною силою ума, гения и нравственной воли не может исполнить свое назначение — победить смерть не в умозрении только, но и в действительности. Это есть путь богочеловеческий, и для Платона он был закрыт. Все же, пережив Эрос, мудрец освободился от чистого идеализма и обратился к практической деятельности — если не к перерождению природы, то к преобразованию общества, и здесь ждало его новое и более страшное «падение». «Под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды в той самой форме, которою был осужден и убит Сократ, — я не знаю более значительной и глубокой трагедии в человеческой истории».

Вдумываясь в жизнь своего учителя, Соловьев находил в ней «свое». Он тоже всегда чувствовал, что эта жизнь не настоящая и что есть другая, идеальная жизнь; он тоже верил в преображение мира через Любовь и, потерпев неудачу, обратился к преобразованию общества. В осуждении «практической» деятельности Платона слышится приговор Соловьева себе самому, своей теократической утопии.

Столь же личным признанием является речь о Мицкевиче (1898). Польский поэт, говорит Соловьев, пережил три испытания: отречение от личного счастья, отказ от национального мессианизма и отход от внешнего авторитета Церкви во имя духовной свободы. Испытания Мицкевича — испытания самого Соловьева.



Весною 1899 г. Соловьев в последний раз едет за границу. Он живет на французской Ривьере в Канн; там начинает он писать «Три разговора», которые заканчивает в Петербурге в 1900 г. «Повесть об Антихристе» он читает в виде публичной лекции: она вызывает протест и насмешки.

Соловьев говорил кн. С. Трубецкому о «Трех разговорах»: «Это свое произведение я считаю гениальным». И он едва ли ошибался. Спор с Толстым и «Повесть об Антихристе» — величайшие создания русской религиозной мысли. Наша литература не имеет ничего равного им по силе пророческого вдохновения, за единственным исключением «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского.

В последнем, предсмертном сочинении Соловьева скрещиваются две линии, проходящие через всю его жизнь: линия борьбы с толстовским христианством и линия эсхатологических предчувствий. Их следует разделить и проследить в отдельности.

Отношения между Соловьевым и Львом Толстым всегда отличались мучительной сложностью. Эти два человека были полярно противоположны друг к другу, и каждая встреча их превращалась в столкновение: они почти физически не могли дышать одним воздухом. Проповедь Толстого оскорбляла самые заветные убеждения Соловьева. Учение Соловьева, его мистика, утопии, пророчества раздражали трезвого реалиста Толстого. И все же что-то притягивало их друг к другу: они сходились, чтобы угрюмо помолчать вдвоем или начать ожесточенный спор. Расходились, потом опять мирились и снова ссорились. В 1881 г. Соловьев пишет из Москвы Страхову, что он часто встречается с Толстым, в 1882 г. сообщает И. Аксакову: «С Толстым уже давно не выдаюсь, и он для меня “яко язычник и мытарь”». Появление в печати книжки Толстого «В чем моя вера?» вызывает следующий лаконический отзыв Соловьева: «На днях прочел Толстого “В чем моя вера?”. Ревет ли зверь в лесу глухом?»¹⁵⁹ (Страхову, 1884 г.). И все же Соловьев не теряет надежды «убедить» Толстого. Примирение происходит в 1887 году. «Я вполне примирился с Л. Н. Толстым, — пишет он Страхову, — он пришел ко мне объяснить некоторые свои странные поступки, а затем я у него провел целый вечер с большим удовольствием, и если он всегда будет такой, то буду посещать его». Но примирение было непрочным. В 1891 году Соловьев в статье «Идолы и идеалы» ополчается против «народопоклонничества» и проповеди опрощения и называет убеждения Толстого «феноменологией его

собственного духа». Отношения между ними снова портятся. Соловьев сообщает Гроту (1891 г.): «К Толстому не поеду: наши отношения заочно обострились вследствие моих “Идолы”, а я особенно теперь недоволен бессмысленною проповедью опрощения, когда от этой простоты мужики с голоду мрут». В том же году, пытаясь организовать помощь голодающим, он жалуется Стасюлевичу на то, что его никто не поддерживает. «Остался один Лев Толстой, да и тот полоумный. Уж так у нас в городе устроено, что как умный человек, так или пьет запоем, или рожь корчит, что святых вон неси».

И снова после отталкивания — притяжение. В 1894 году Соловьев делает последнюю попытку «обратить» Толстого. Он часто его навещает, сближается с его последователями, ведет бесконечные диспуты и беседы. «Здесь много виделся с Толстым и толстовцами, — сообщает он Стасюлевичу, — из которых более способные начинают от его полубуддизма переходить к христианству в моем смысле, не теряю надежды и относительно его самого». Но атмосфера толстовского дома нередко приводила его в «окаменение». В. Величко видел однажды весной 1894 г. Соловьева на «журфиксе» у Толстых в Хамовниках. «Общество как-то само собою разделилось тогда на три кружка: первый составляла группа лиц, беседовавших с хозяином дома и споривших по вопросу о непротивлении злу; второй состоял из светских дам и мужчин с графиней Софьей Андреевной во главе и третий — бойкая молодежь. Владимир Соловьев вошел вместе со мной и, невзирая на оказанный ему чрезвычайно милый и нежный прием, сразу впал в какое-то мрачное безмолвие, точно окаменел. Я уже близко знал его в ту пору и сразу почувствовал, что ему не по себе... Помолчав в первом кружке и обменявшись несколькими незначительными словами во втором, он примкнул к третьему, а затем потихоньку ушел».

Уехав в Петербург, Соловьев пишет Толстому письмо с изложением «главного пункта разномыслия» между ними. Этот пункт — воскресение Христа. Соловьев доказывает Толстому, что на основании его же собственного мировоззрения он должен признать истину Воскресения. Духовная жизнь, несомненно, подчиняет себе жизнь физическую. В человеке духовная сила *возрастает*. «Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем светлая, духовная сторона, хоть медленно и постепенно, но все-таки *одолевает*, то воскресение есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается». Воскресение есть не чудо, а безусловно необходимый факт. В Христе духовная сила, достигнув полноты своего совер-

шенства, захватила и телесную жизнь, одухотворила ее. Нет основания считать образ евангельского Христа вымышленным, а если этот духовно совершенный человек действительно существовал, то он тем самым был первенец из мертвых. Весь мировой и исторический процесс ведет к *личному и реальному* явлению духовного начала и к полной победе духа над смертью; с другой стороны, свидетели-очевидцы, неграмотные евреи, с изумлением рассказывают о воскресении Христа; такое совпадение не позволяет нам обвинять этих свидетелей в том, что они выдумали факт, значение которого им самим было непонятно. Наконец, без факта воскресения нельзя объяснить необычайный энтузиазм апостольской общины и всей ранней истории христианства.

Но даже такое «натуралистическое» доказательство воскресения, при котором божественность Христа стыдливо замалчивается и чудо Его восстания из мертвых толкуется как «безусловно необходимый факт», не убедило Толстого.

Соловьев наконец понял, что «соглашение» с автором «В чем моя вера?» для него невозможно. В «Оправдании добра» он борется с толстовством как с вредным заблуждением. В «Трех разговорах» идет еще дальше: учение Толстого обличается им как антихристова ложь.

* * *

Об «эсхатологической интуиции», прирожденной Соловьеву и сопровождавшей его через всю жизнь, мы уже неоднократно упоминали. В последние годы мистическая встревоженность и предчувствие конца достигают страшного напряжения. В 1897 году он пишет Величко:

«Есть бестолковица,
Сон уж не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Ты догадываешься, что под «кто-то» я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть неуловимым, дуновением, — как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море. *Mais c'est une mer à boire*¹⁶⁰.

В 1898 году с Соловьевым происходит загадочное событие, которое резко меняет его отношение к вопросу о зле. Об этой «перемене» он упоминает в предисловии к «Трем разговорам». «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что

для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?.. Около двух лет тому назад особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным, доступным образом вопрос о зле» (предисловие написано в 1900 году, следовательно, «перемена» произошла в 1898 г.).

До сих пор Соловьев склонялся к точке зрения бл. Августина: зло не имеет субстанции — это только «privatio» или «amissio boni»¹⁶¹. Теперь зло предстает перед ним во всей своей зловещей реальности. Раньше он «не верил в черта», теперь он в него поверил. Что же произошло с ним в 1898 году? Об этом сохранилось «предание»; как в бесхитростных повествованиях средневековой «Legenda aurea»¹⁶², мистическое содержание пережитого опыта символизируется в нем в конкретных образах. «Существует предание, — сообщает С. М. Соловьев, — что в первый день Пасхи, войдя в каюту парохода (во время путешествия в Египет), Владимир Сергеевич увидел на подушке сидящего черта в виде мохнатого зверя. В. С. обратился к черту со словами: “А ты знаешь, что Христос воскрес?” Тогда черт бросился на В. С., которого потом нашли распростертым на полу без сознания».

Н. Макшеева* со слов самого Соловьева передает об этом происшествии иначе. Соловьев рассказывал: «Ехал я на пароходе; вдруг почувствовал, как что-то сдавило мне плечи; я увидал белое туманное пятно и услышал голос: “А, попался, длинный, попался!” Я произнес самое сильное заклинание, какое существует: “Именем Иисуса Христа Распятого!” Дьявол исчез, но весь день я чувствовал себя разбитым».

Величко утверждает, что Соловьев «видел дьявола и пререкался с ним» и знал заклинания против бесов; вот одно из них: «Заклинаю вас именем Иисуса, Сына Бога Живого, перед Которым преклоняются все колена на небесах, на земле и под землею».

Таково «предание»: фактическая сторона его, быть может, малодостоверна, но внутренний смысл несомненен; в 1898 году Соловьев пережил реальный опыт темных сил. Он отразился в его поэзии. В стихотворении «В Архипелаге ночью» автор свидетельствует:

Видел я в морском тумане
Всю игру враждебных чар;
Мне *на деле*, не в обмане
Гибель нес зловещий пар.

* Макшеева Н. Воспоминания о В. С. Соловьеве // Вестник Европы. 1910. Авг.

Въявь слагались и вставали
 Сонмы адские духов,
 И пронзительно звучали
 Сочетанья злобных слов.

О встречах с Подругой Вечной Соловьев повествовал в «шутливых стихах». Мог ли он дерзнуть *серьезно* рассказать «просвещенным читателям» о своей встрече с чертом? И он снова прибегает к юмористической форме, чтобы защитить себя от единомышленников генерала Фадеева, который когда-то в Египте внушал ему, что

...прослыть обидно
 Помешанным иль просто дураком.

Стихотворение «Das Ewigweibliche» носит подзаголовок: «Слово уещевательное к морским чертям». Оно начинается следующими строфами:

Черти морские меня полюбили,
 Рыщут за мною они по следам:
 В Финском поморье недавно ловили,
 В Архипелаг я — они уже там!

Ясно, что черти хотят моей смерти,
 Как и по чину прилично чертям.
 Бог с вами, черти! Однако, поверьте,
 Вам я себя на съеденье не дам,

Первое поражение темные силы испытали, когда из пены родилась Афродита — первое явление Вечной Женственности. Но тогда борьба между светом и тьмой кончилась торжеством тьмы. Злые силы посеяли в «образе прекрасном» «адское семя растленья и смерти». Тон стихотворения внезапно меняется: шутливое уещивание чертям переходит во вдохновенное пророчество. Торжественно и победно звучит гимн Афродите Небесной:

Знайте же: вечная женственность ныне
 В теле нетленном на землю идет.
 В свете немеркнущем новой богини
 Небо слилося с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская,
 Радость домов, и лесов, и морей, —
 Все совместит красота неземная
 Чище, сильнее, и живей, и полней.

И снова срыв в шутливость: вам не одолеть силы Новой богини, а потому, «милые черти, сдавайтесь скорей!»

Встреча с демоническими силами не только не омрачила души Соловьева, но, напротив, усилила в ней свет. От столкновения с

тьмой душа загорелась и просияла. Никогда еще он не говорил с такой победной уверенностью о грядущем откровении Софии, близком царстве добра. Нередко изображают последние годы жизни Соловьева как период мрачности, угнетенности, «крушения всех надежд». На самом деле было окончательное соединение с Подругой Вечной, просветленность и ликующее ожидание Второго Пришествия. «Крушения» и «разочарования» остались далеко позади. Все было уже выстрадано и пережито, а впереди ждали белые ангелы смерти и светлая весть о воскресении. Эсхатология Соловьева — не от отчаяния и уныния: она принимает трагедию мировой истории, пришествие Антихриста и Апокалипсис, но принимает не как всеобщую гибель, а как смысл мира и путь к спасению.

В. Розанов* заметил это предсмертное просветление Соловьева, «Перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приуговаривался к смерти. Разумею здесь его отречение от горячки неподготовленных попыток к церковному “синтезу” и вообще быстрюю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. “Схиму, скорее схиму!” — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей».

«Лицо Соловьева резко изменилось в последние годы, — пишет С. М. Соловьев. — С поразительной точностью оно передано на портрете петербургского фотографа Здобнова, приложенном к X тому второго Полного собрания сочинений В. С. В лице В. С. появляется какая-то *призрачность, глубокая грусть* и светлая весть из иного мира — свет нездешний».

* * *

В предисловии к «Трем разговорам» автор открыто называет врага; он борется с Толстым и его последователями**. В России есть секта «вертидырников», или «дыромоляев»; проделав дыру в стене, они молятся ей: «Изба моя, дыра моя, спаси меня!» Толстовцы еще хуже: они называют себя христианами, но они без Христа и воскресения. «Истинная задача полемики здесь не опровержение мнимой религии, а обнаружение действительного обмана». Толстовцы не христиане, а буддисты.

* Розанов В. Около церковных стен. СПб., 1906.

** См.: Трубецкой Е. Н., кн. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Сборник второй: О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912.

Три собеседника «Разговоров» представляют три точки зрения на зло: генерал — религиозно-бытовую, политик — культурно-прогрессивную, г. Z — безусловно-религиозную. Автор стоит на третьей точке зрения, хотя признает относительную правду двух первых. Он верит в близость панмонгольского нашествия на Европу, которая будет изнурена борьбой с исламом в Азии и Африке. В последнем столкновении Востока с Западом огромную роль сыграют тайные религиозно-политические братства: мусульманское — сенусси и буддийское — Келанов.

Предисловие заканчивается предчувствием близкой смерти. «Разнообразные недостатки и в этом исправленном изложении мне чувствительны, но ощутителен и не так уже далекий образ бледной смерти, тайно советующий не откладывать печатанье этой книжки на неопределенные и необеспеченные сроки».

Предисловие было написано в Светлое Воскресение 1900 года, а 31 июля того же года Соловьев умер.

В первом разговоре генерал защищает войну против толстовцев. Автор резюмирует в резких чертах и образах ту апологию войны, которую он уже излагал в «Оправдании добра». Бывает хорошая война и дурной мир: русские святые были или монахами, или воинами-князьями. Наш нравственный долг — помогать тому, кого обижают. Да, все люди — братья, но важно знать, кто Каин и кто Авель. «И если на моих глазах брат мой Каин дерет шкуру с брата моего Авеля, и я, именно по равнодушию к братьям, дам брату Каину такую затрещину, чтоб ему больше не до озорства было, — вы вдруг меня укоряете, что я про братство забыл».

Наивно полагать, что «нравственное воздействие» какого-нибудь толстовца удержит башибузук от поджаривания на огне армян.

Во втором разговоре выступает политик и рассказывает об афонском страннике Варсонофии, который учил не думать о грехах, чтобы не быть злопамятным. «Грех один только и есть смертный — уныние, потому что из него рождается отчаянье, а отчаянье это уже собственно и не грех, а сама смерть духовная». В поучениях странника Варсонофия отражается последний, заключительный момент морального сознания Соловьева: беспредельная свобода духовной жизни, отрицание всякого законничества и принуждения, дерзновенный анархизм религиозного чувства. «В день 539 раз грехи, да главное — не кайся... Придут мысли о грехах, так ты в театр, что ли, сходи, или в компанию какую-нибудь веселую, или листы какие-нибудь скоморошеские почитай...»

«Будь в вере тверд: уж очень приятно умному человеку с Богом жить... ежедневно молись, постись для здоровья желудка... встречным бедным давай не считая». Варсонофий повествует о двух отшельниках, отправившихся в Александрию и проведших ночь «в блудилище». На обратном пути один каялся, а другой пел псалмы. Кончилось тем, что первый, поверив в свой грех, впал в еще горшие грехи и умер без покаяния, а второй прославился великими чудесами.

Как ни сомнительно учение странника и как ни соблазнительна его повесть, мысль, вложенная в них, глубока и чиста. В царстве благодати один закон — любовь к Богу и спасающая вера в Его милосердие. Перед лицом этой любви и этой веры бухгалтерия грехов и упражнения в покаянии кажутся жалкими человеческими домыслами. Недаром в конце жизни Соловьев говорил, что он «больше протестант, чем католик»; его дерзновенное утверждение: «Греши постоянно и не кайся никогда» — заставляет вспомнить слова Лютера: «*Pecca fortiter*»¹⁶³. У Соловьева ослабела вера в «богочеловеческий процесс», в смысл истории и человеческого творчества и параллельно с этим, как и у Лютера, укрепилось упование на Христа Воскресшего. Вера в воскресение стала в центре его религиозного сознания, вот почему он отдал свои последние силы на борьбу с Толстым, отрицавшим воскресение.

Политик определяет культуру как вежливость. «Это есть тот минимум рассудительности и нравственности, благодаря которому люди могут жить по-человечески». Существует единая культура — европейская, она должна распространиться на весь мир и совпасть с понятием человечества.

Россия — только великая окраина Европы, и все русские — «бесповоротные европейцы». Такова трезвая и ограниченная «философия» политика-гуманиста. В ней нетрудно узнать пройденный этап мысли Соловьева: это его «великая идея» вселенности и все-человечества, но секуляризованная и упрощенная.

Решительный бой с толстовством начинается в третьем разговоре. Г. З заявляет, что ускоренный прогресс есть симптом конца. «Первое место Антихристу...» Князь (в котором нетрудно узнать *графа* Толстого) не выдерживает и удаляется. Генерал не думает, что князь сам Антихрист, но что он «все-таки на этой линии».

Толстой учит, что добро естественным путем победит зло. Но если смерть не может быть уничтожена, то всякая прогрессивная, культурная деятельность бесполезна и бессмысленна. Если зло можно победить непотворением, то почему сам Христос не мог победить зло в душе Иуды и первосвященников? Как объяс-

нить неудачу дела Христова в истории? Как можно после этого надеяться, что это дело удастся толстовцам? Князь толкует притчу о виноградарях: все зло оттого, что мы забыли о пославшем нас хозяине. Дипломат возражает: по какому праву вы думаете, что вы посланы? Г. Z упрекает князя в законничестве: для него Бог — расчетливый хозяин. «Я вам на это вот что скажу: пока ваш хозяин только налагает на вас обязанности и требует от вас исполнения своей воли, то я не вижу, как вы мне докажете, что это настоящий хозяин, а не самозванец... Хозяин, живущий где-то за границей инкогнито, — есть не иной кто, как бог века сего». Единственное добро в действиях самого Хозяина есть *воскресение*. И оно же единственная победа над смертью. В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к нему».

Почему князь просто не признает, что ему до христианской *веры* нет дела? «Мне трудно вам передать, — говорит г. Z, — с каким особым удовольствием я гляжу на явного врага христианства. Чуть не во всяком из них я готов видеть будущего апостола Павла, тогда как в иных ревнителях христианства поневоле мерещится Иуда-предатель». В полемике с Толстым выясняются основные линии новой эсхатологической историософии Соловьева. Мировой процесс не идет по восходящей линии накопления добра: зло не есть недостаток, исчезающий от непротивления. Естественными силами человечество не может его преодолеть. Если даже уничтожено зло нравственное — социальное, останется зло онтологическое — смерть. Натуралистическая теория прогресса противоречит Евангелию: Христос принес в мир не мир, но меч. Он пришел не уничтожить зло, а отделить его от добра. Окончательное преодоление зла — в Его воскресении. Царствие Божие наступит после мировой катастрофы; смысл истории в Апокалипсисе.

Обличая Толстого, Соловьев казнит и самого себя. В искривленном зеркале толстовства он увидел свое прежнее лицо: и в его философской мысли таились соблазны натурализма, эволюционизма и гуманизма, которые Толстой, со свойственной ему прямолинейностью, довел до крайнего выражения. Вот почему тон «Трех разговоров» возвышается до трагического пафоса: Соловьев не мог умереть, не написав их. Это — его покаяние.

* * *

В заключение г. Z предлагает прочесть «краткую повесть об Антихристе», сочиненную его бывшим товарищем по академии, покойным монахом Пансофием.

В конце XIX века в Японии развивается движение панмонголизма: японцы завоевывают сперва Китай, потом Россию, наконец всю Европу. Монгольское иго продолжается полвека, происходит революция, и всеевропейские армии изгоняют монголов. «Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств, европейские соединенные штаты, падает теоретический материализм, исчезает безотчетная вера». В это время появляется великий реформатор. Ему 33 года, он спиритуалист, аскет и филантроп; верит в Бога, но любит одного себя; хочет облагодетельствовать человечество и ждет знака свыше. Но знак не приходит. Мысль, что он не Мессия, что Христос «настоящий, первый и единственный», приводит его в отчаяние. Он собирается броситься в пропасть, но какая-то сила его удерживает; светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура говорит ему: «Зачем ты не взыскал меня? Зачем почитал того дурного и отца его? Я бог и отец твой. А тот нищий, распятый — мне и тебе чужой... Делай твое дело во имя *твое* и мое... Прими дух мой».

Восторг и ликование наполняют душу избранника. Он пишет гениальную книгу «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию». Образуется союз европейских государств под управлением франкмасонов. «Грядущий человек» выбран в президенты европейских соединенных штатов; основывается всемирная монархия, и его провозглашают римским императором. Его манифест: «Народы земли! Я обещал вам мир, и я дал вам его. Но мир красив только благоденствием. Кому при мире грозят бедствия нищеты, тому и мир не в радость. Придите же ко мне все голодные и холодные, чтобы я насытил и согрел вас». Устанавливается *равенство всеобщей сытости*. Но человечество жаждет не только хлеба, но и зрелищ. Чудодей Аполлоний низводит огонь с неба и морочит людей колдовскими проделками.

К этому времени христиан остается не более 45 миллионов. «Папство уже давно было изгнано из Рима и после многих скитаний нашло приют в Петербурге под условием воздерживаться от пропаганды. Англиканская церковь в значительной своей части соединилась с католичеством. В протестантстве остались лишь искренно верующие и ученые люди. Православие, потеряв миллионы своих мнимых членов, соединилось со староверами и сектантами».

На четвертый год император созывает вселенский собор в Иерусалиме. На нем присутствуют: представитель католичества папа Петр II, неофициальный вождь православия старец Иоанн и глава протестантства, ученейший немецкий теолог профессор

Эрнст Паули. Император желает осчастливить всех христиан. Католикам, ценящим авторитет, он восстановит на престоле папу, если тот признает его своим единственным покровителем; православным, любящим священное предание, построит всемирный музей христианской археологии; для протестантов создает мировой институт свободного исследования Священного писания. Большинство христиан принимают эти предложения и восходят на трибуну, на которой восседает император. На своих местах остаются папа Петр II, старец Иоанн и Эрнст Паули, окруженные небольшой группой верных. Встает старец Иоанн и говорит, что христиане готовы признать императора своим вождем, если он исповедует Иисуса Христа, Сына Божия. Император скрежещет зубами, а Аполлоний убивает старца молнией. Тогда папа обличает Антихриста и анафематствует его. Аполлоний его убивает. Эрнст Паули пишет протокол Собора и зовет христиан в пустыню — ждать пришествия Христа. Император велит выставить тела папы и старца у входа в Гроб Господень. Колдун Аполлоний, провозглашенный папой, соединяет Церкви. Христиане готовятся похоронить убитых, но те воскресают.

«И заговорил оживший старец Иоанн: “Ну вот, детушки, мы и не расстались. И вот, что я скажу вам теперь: пора исполнить последнюю молитву Христову об учениках Его, чтобы они были едино, как Он сам с Отцом — едино. Так для этого единства Христова почтим, детушки, возлюбленного брата нашего Петра. Пускай напоследях пасет овец Христовых. Так-то, брат!” И он обнял Петра. Тут подошел профессор Паули: «*Tu es Petrus!*»¹⁶⁴ — обратился он к папе, — *jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt*»¹⁶⁵. И он крепко сжал его руку своею правою, а левую отдал старцу Иоанну со словами: «*So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo*»¹⁶⁶. В это время явилось знамение: жена, облеченная в солнце, и христиане пошли за ним...»

Отец Пансофий умер, не дописав своей повести. Но вот краткий конец ее: император объявил себя воплощением верховного божества. Евреи сначала поверили, что он Мессия, но, убедившись в обмане, восстали. «Все еврейство встало как один человек, и враги его увидели с изумлением, что душа Израиля в глубине своей живет не расчетами и вожделениями Маммона, а силою сердечного чувства — упованием и гневом своей вековой мессианской веры».

Антихрист и его полчища погибают в огненном озере. Евреи и христиане, подходя к Иерусалиму, видят «Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростер-

тых руках». Все убитые оживают и воцаряются с Христом на тысячу лет.

Г. Z кончил. Политик спрашивает его: «И вы думаете, что эта развязка так близка?» Г. Z отвечает: «Ну, еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено...» *

* * *

Царство Антихриста есть дьявольская пародия на вселенскую теократию. Это — теократия без Христа. Почему же Соловьев не противопоставляет ложной теократии теократию истинную, которую он когда-то проповедовал? Не потому ли, что всякая теократия, всякая мечта о земном царстве Христа раскрылась теперь перед ним как ложь? Не преемник апостола Петра, а Антихрист стоит во главе всемирной монархии; в его манифесте нетрудно узнать всю старую схему соловьевской христианской политики (союз власти первосвященнической и царской, разрешение религиозного вопроса, широкие и гуманные социальные реформы, вплоть до любовного попечения о животных). Но объединение человечества совершается *против Христа*, и церкви соединяет чародей Аполлоний; социальные реформы приводят к равенству всеобщей сытости, государство не входит в Христово царство, а все целиком предается Антихристу. Христиане не только не получают всемирного могущества: их маленькая горсточка гонима и преследуема. Немногие верные отрешаются от государства и мирской жизни, очищаются от соблазнов, таящихся в каждом вероисповедании (приверженность авторитету у католиков, «археологическая» традиционность православия, рациональный критицизм протестантства). Соединение церквей *свершается на грани истории*, перед самым Вторым Пришествием; в нем — не начало земного царства Христа, а преддверие царства хилиастического.

Теократическая троица, первосвященник, царь и пророк, представлена Антихристом и слугой его Апполлоном. Последний

* Г. Федотов в своей статье «Об Антихристовом добре» (Путь. 1926. № 5) подчеркивает модернизм соловьевской концепции Антихриста. Интересное толкование «Повести об Антихристе» в духе философии Льва Шестова дает Ф. Либ: *Lieb Fritz. Der Geist der Zeit als Antichrist. (Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev) // Orient und Occident. 16. Heft.*

папа Петр II изгнан из Рима, лишен власти и внешнего авторитета, живет в Петербурге «под условием воздерживаться от пропаганды». Папа в Петербурге, — вот все, что осталось от русского мессианства, «самодержавного царя, протягивающего руку гонимому первосвященнику».

«Теократия оказывается не преддверием рая, а широкими воротами ада, — пишет кн. Е. Трубецкой. — Антихристова теократия тонет в огненном озере, а вместе с ней проваливается ложная мечта о мирском владычестве Христа».

В «Повести об Антихристе» мысль Соловьева окончательно освобождается от романтики славянофильства и утопий гуманизма. Его историософия приближается к идеям Достоевского, выраженным в «Братьях Карамазовых» (учение старца Зосимы) и особенно в «Легенде о Великом инквизиторе».

Но неужели перед смертью Соловьев действительно почувствовал, что лучшие годы своей жизни он служил не делу Христа, а делу Антихриста? Неужели в образе «грядущего человека», гениального писателя, реформатора, аскета и филантропа он узнал свое собственное лицо? Правда, многие черты этого образа можно отнести к Толстому, Бог которого, по словам Соловьева, есть «бог века сего».

И тем и менее, 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 пронизательные его друзья. И отсюда — двойственное их отношение к нему: притягивание и отталкивание, любовь — ненависть. Особенно остро чувствовал «темный лик» Соловьева В. В. Розанов *, давший ему следующую беспощадную характеристику: «Соловьев был весь блестящий, холодный, стальной. Может быть, было в нем “Божественное”, как он претендовал, или, по моему определению, глубоко демоническое, именно преисподнее: но ничего или очень мало было в нем человеческого. “Сына человеческого” (по-житейскому) в нем даже не начиналось, — и 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 себя считал и *чувствовал* выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех “странников” и “мудрецов Пан-софов”, которых выводил в “Антихристе” и которыми стучал как костяш-

* Розанов В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913.

ками на шахматной доске своей литературы... Он, собственно, не был “запамятовавший, 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».

Розанов смотрит в микроскоп, и черта, верно им подмеченная, разрастается чудовищно. Он видел в Соловьеве и другое: светлое лицо праведника и подвижника — и с умилением писал о нем. Но «черточка», схваченная необыкновенным глазом Розанова, действительно была в Соловьеве. Перед смертью, когда он, по выражению того же Розанова, «стал быстро сбрасывать все свои мантии», ему была нужна «всемирная» исповедь. Нет в русской литературе книги трагичнее «Трех разговоров».

Своему последнему произведению Соловьев придавал глубокий мистический смысл. Изобличая Антихриста, срывая с него «маску добра», он знал, что вступает в последний смертельный бой. Величко рассказывает, как однажды Соловьев, прочитавши приятелю свою «Повесть», внезапно его спросил:

- А как Вы думаете, что будет мне за это?
- От кого?
- Да от заинтересованного лица. *От самого!*
- Ну, это еще не так скоро.
- Скорее, чем Вы думаете!

Через несколько месяцев он умер. Андрей Белый * присутствовал на чтении Соловьева в доме его брата Михаила Сергеевича весной 1900 года. «Помню, я получил записку от покойной О. М. Соловьевой¹⁶⁷. Она извещала, что Владимир Сергеевич читает им свой “Третий разговор”, и просила меня прийти. Прихожу; Соловьев сидит грустный, усталый, с той печатью мертвенности и жуткого величия, которая почил на нем в последние месяцы: точно он увидел то, чего никто не видел, и не может найти слов, чтобы передать свое знание... Соловьев начал читать. При слове: “Иоанн поднялся, как белая свеча”, — он тоже поднялся, как бы вытянулся на кресле. Кажется, в окне мерцали зарницы. Лицо Соловьева трепетало в зарницах вдохновенья». И Андрей Белый набрасывает предсмертный образ Соловьева: «Громадные очарованные глаза, серые, сутулая его спина, бессильные руки, длинные; со взбитыми серыми космами прекрасная его голова, большой, словно разорванный, рот с выпяченной губой, морщины, — сколько было в облике Соловьева неверного и двойствен-

* *Белый Андрей*. Арабески. М., 1911.

ного... Гигант и бессильные руки, длинные ноги, маленькое туловище, одухотворенные глаза и чувственный рот, глаголы пророческие... Бессильный ребенок, обросший львиными космами, лукавый черт, смущающий беседу своим убийственным смешком: “хе-хе” и — зря, зря!..»

18 СМЕРТЬ

В марте 1900 года Соловьев получил письмо от незнакомой ему женщины — Анны Николаевны Шмидт. Она жила в Нижнем Новгороде, учительствовала и сотрудничала в местной газете. Старая дева, скромная труженица, содержавшая на свои скудные заработки мать, провинциальная журналистка, на вид ничем не замечательная, она тайно от всех писала мистические трактаты о Церкви и Третьем Завете. Они еще недостаточно изучены и оценены, но всякий, кто их читал, не забудет потрясающей силы писаний. Явное безумие соединяется в них с мистическими созерцаниями такой глубины и дерзновенности, перед которыми откровения мадам Гийон или Катерины Эммерих¹⁶⁸ кажутся тусклыми и незначительными. О. Сергей Булгаков*, написавший предисловие к изданию книги «Из рукописей А. Н. Шмидт», признает сочинение ее «первостепенной важности мистическим трактатом, который смело выдержит сравнение с произведениями первоклассных европейских мистиков, каковы Я. Бёме, Пордэдж, Сведенборг и другие».

Познакомившись с учением А. Шмидт о лично-соборной природе Церкви, Соловьев признал его «истиной величайшей важности» и писал автору: «Думаю, на основании многих данных, что широкое раскрытие этой истины в сознании и жизни христианства и всего человечества предстоит в ближайшем будущем, а Ваше появление кажется мне очень важным и знаменательным».

А. Шмидт настаивает на свидании с Соловьевым и посылает ему свою исповедь. Из нее он узнает, что она почитает себя воплощением Софии, а его — воплощением Христа. Испуганный «священным безумием» своей корреспондентки, он пишет ей жестокое письмо. «Исповедь Ваша возбуждает величайшую жалость и скорбно ходатайствует о Вас перед Всевышним. Хорошо,

* *Булгаков Сергей*. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Тихие думы. М., 1918.

что Вы раз это написали, но прошу Вас больше к этому предмету не возвращаться. Уезжая сегодня в Москву, я сожгу фактическую исповедь в обоих изложениях, не только ради предосторожностей, но в знак того, что все это только пепел... Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше все свободные минуты молитесь Богу».

И все же через несколько дней он едет на свидание с ней во Владимир. А. Шмидт, очевидно, почувствовала, что личная встреча горько разочаровала Соловьева, и написала ему о своей тревоге. Он ей ответил: «Никакого неблагоприятного впечатления свидание с Вами не оставило, одним словом, все по-прежнему».

За месяц до смерти философ пишет ей в последний раз. Продолжая, по-видимому, беседу, которую они вели при свидании, он советует ей не доверять своим «видениям». «Очень рад, что Вы сами сомневаетесь в объективном значении известных видений и внушений или сообщений, которых Вы не знаете. Настаивать еще на их сомнительности было бы с моей стороны невеликодушно». Соловьев не признал в Анне Шмидт воплощения своей Небесной подруги и видения ее счел «прелестью».

Но появление этой загадочной, полубезумной, полугениальной женщины, этой мистической возлюбленной, вдруг возникшей из небытия в последние дни его жизни, этого «ангела смерти», провожавшего его гроб до могилы, было не случайно. От Анны Шмидт Соловьев не мог отделаться выговорами и призывами к благоразумию: она была порождением его собственной «тайной жизни», его странного романа с Подругой Вечной.

Ни у одного мистика не было таких конкретных, *личных отношений* с Вечной Женственностью, как у Соловьева. «Подруга» назначала ему свидания, писала записки, гневалась на «неверного друга», покидала его и вновь возвращалась. Он не только почитал, но и любил ее и был уверен, что любим ею. В его природе благоговение неразрывно сплеталось с эросом, любовь земная всегда предшествовала любви небесной. Его мистический опыт таил в себе опасность срыва и искажения. Накануне смерти ждало его последнее и самое страшное искушение: он чаял откровения души мира, Афродиты Небесной, а перед ним предстал ее жуткий двойник — Анна Шмидт.

Андрей Белый* видел Анну Шмидт в 1901 году у брата покойного Соловьева, Михаила Сергеевича. Его описание, несомненно, пристрастно и враждебно, но какая-то доля правды за ним

* *Белый Андрей*. Начало века. М.; Л., 1933.

скрывается. Вот что он пишет: «Помню: раздался тихий звонок; скоро серо-орехового цвета дверная портьера раздвинулась, и в комнате оказалась — девочка не девочка, карлица не карлица; личико старенькое, как печеное яблоко, а явная ирония, даже шаловливый задор, выступавший на личике, превращал эту “существовицу” в девочку: что-то от шаловливой институтки. Она была очень худа, мала ростом, быстра; и не вошла, а быстро-быстро просеменила навстречу к нам, окидывая меня не то шутивым, не то насмешливым взглядом, как бы говорящим: “Что, пришел позабавиться над душой мира? Ну, очень забавна я?” И стало неприятно: чем-то от бредовых детских кошмаров повеяло на меня, и я разглядывал ее во все глаза: да, да, что-то весьма неприятное в маленьком лобике, в сухеньких, очень маленьких губках, в сереньких глазках; у нее были серые от седины волосы и дырявое платьице: совсем сологубовская “недотыкомка серая”...»

Афродита Небесная — и «недотыкомка серая»; какой диавольской насмешкой отомстило Соловьеву «заинтересованное лицо», разоблаченное им в «Повести об Антихристе»!

«Учение А. Шмидт, — пишет о. Сергей Булгаков, — является острым реактивом, разлагающим пленку уклончивости и позволяющим читать между строк».

Мистический опыт Соловьева иногда подменялся оккультным, и в «злом пламени земного огня» его обманывали «лживые подобия».

В апреле 1900 года, т. е. в том месяце, когда он единственный раз видел Анну Шмидт во Владимире, он пишет предисловие к третьему изданию своих стихотворений. В нем мы читаем: «Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов...» *

Встреча с Анной Шмидт была для Соловьева проверкой всего его мистического опыта. Перед смертью его почитание Вечной

* Судьба А. Блока таинственно связана с судьбой его учителя Соловьева. И Блоку суждено было пережить «страшные» изменения образа Прекрасной Дамы, превращения ее в «Незнакомку» и «Снежную маску».

Женственности должно было освободиться от всякой двусмысленности, от всех эротических приражений. Он прошел через *очищение*, но вера его в «Жену, облеченную в солнце» не поколебалась. Это было его приурочивание к концу.

* * *

Последнее лето философ проводит в Пустыньке, прощается с берегами «дикой Тосны», видевшими его любовь; со «священным камнем», у которого посещали его видения, с любимыми белыми колокольчиками в саду. Он предчувствует смерть и посвящает свое последнее стихотворение белым цветам — ангелам смерти.

Вновь белые колокольчики

В грозные, знойные
Летние дни —
Белые, стройные
Те же они.

Призраки вешние
Пусть сожжены, —
Здесь вы, нездешние,
Верные сны.

Зло пережитое
Тонет в крови, —
Всходит омытое
Солнце любви.

Замыслы смелые
В сердце больном, —
Ангелы белые
Встали кругом.

Стройно-воздушные
Те же они —
В знойные, душные,
Грозные дни.

«Еще недавно, — пишет Андрей Белый, — смотрел я на белые колокольчики, пересаженные из Пустыньки, о которых сказал он: “Сколько их расцвело недавно”. Еще недавно надевал я в дождливые дни его необъятную непроницаемую крылатку. И дорогой образ в крылатке, на заре, склоненный над белыми колокольчиками, так отчетливо возник — образ вечного странника, уходящего прочь от ветхой земли в *град новый*».

О предсмертных днях Соловьева сохранилось много воспоминаний. Л. Слонимский* рассказывает о последнем посещении Соловьевым редакции «Вестника Европы» 5 июля. «Ничего не предвещало скорого конца: он имел такой же вид, как всегда, — бодрый и светлый духом, хотя и утомленный и слабый телом. Он говорил о статьях, которые предполагал доставить для журнала к осени. Прочитал нам заметку о китайских делах, которую думал поместить в одной газете, и после краткого разговора решил дополнить и развить заключительную часть этой заметки, чтобы напечатать ее в “Вестнике Европы”; написанное им ранее стихотворение “Дракон”, посвященное “Зигфриду” (т. е. Вильгельму II), он нашел уже несвоевременным ввиду несколько изменившихся обстоятельств».

14 июля Соловьев приезжает в Москву и внезапно заболевает. Узнав в редакции «Вопросов философии и психологии», что родственник Трубецких, председатель Московского окружного суда Н. Давыдов, собирается в имение кн. П. Н. Трубецкого «Узкое», он решает ехать с ним. «Вернувшись домой из окружного суда в третьем часу (15 июля), — пишет Н. Давыдов, — я заметил, что в передней на вешалке кроме моего пальто висит чья-то “разлетайка”».

Соловьев лежал в кабинете на диване, повернувшись лицом к стенке... Он очень изменился, что зависело главным образом от того, что он остриг обычно длинные свои волосы, а кроме того, был смертельно бледен. На вопрос, что с ним, он ответил, что сейчас чувствует морскую болезнь и что ему надо немного отлежаться». Давыдов пошел позвонить по телефону Трубецким, а когда вернулся, то увидел, что больной «пил глотками содовую воду, иногда словно забывался, но через мгновение уже болтал; сообщил между прочим, что получил в редакции “Вопросов” аванс, чему чрезвычайно рад, так как это компенсирует полученную в день именин болезнь; это он даже передал в форме четверостишия... Время шло, а Вл. С. просил дать ему еще полежать; уже было больше пяти часов, и я предложил ему, отложив поездку в “Узкое”, остаться и переночевать у меня, а к Трубецкому отправиться завтра. Но он ни за что не соглашался и наконец объявил, что так как, по-видимому, я не хочу ехать, то он отправится один. При этом Вл. С. действительно встал и отправился, плохо стоя на ногах от слабости, в переднюю. Оставить его силой у себя я не решился и предпочел везти Вл. С. в “Узкое”. Других вещей, кроме связки книг, с ним не было, и, остановил-

* Слонимский Л. Вл. С. Соловьев // Вестник Европы. 1900. Сент.

ся ли он где-либо в Москве, я от него добиться не мог; он повторял упорно только одно: “Я должен нынче быть у Трубецкого”. Я нанял лихача, и не без труда помог Вл. С. влезть в пролетку, которую пришлось закрыть, так как начинал накрапывать дождь. Когда мы вышли на крыльцо, к Вл. С. подбежал нищий и бросился целовать его руки, приговаривая: “Ангел, Владимир Сергеевич, именинник”. Соловьев вынул из кармана не глядя и подал нищему какой-то скомканный кредитный билет... В одном месте дороги Вл. С. попросил остановиться, чтобы немного отдохнуть, добавив: “А то, пожалуй, сейчас умру”. И это казалось, судя по его слабости, совершенно возможным. Но вскоре он попросил ехать дальше, сказав, что чувствует то самое, что должен ощущать воробей, когда его ощипывают, и прибавил: “С Вами этого, конечно, не могло случиться”. Вообще, несмотря на слабость и страдания, в промежутках поднимал самого себя на смех и извинялся, что так мучает меня своим нездоровьем. Приехали мы в “Узкое” поздно. Соловьев был так слаб, что его пришлось из пролетки вынести на руках. Его тотчас же положили в кабинете на диване, и он, очень довольный, что добрался все-таки до Трубецких, просил, чтобы ему дали покойно полежать... На следующее утро он сообщил Трубецкому, что ночью видел во сне, но совершенно явственно, Лихунчана¹⁶⁹, который на древнегреческом языке сказал ему, что он вскоре умрет. В это утро он не был в забытии, даже весело острил, но память ему уже изменяла, и он, например, не мог вспомнить, где он, приехав в Москву, оставил свои вещи, оказавшиеся потом в “Славянском Базаре”... Провожая меня, Прасковья Владимировна Трубецкая сказала, что она уверена, вопреки мнению Сергея Николаевича (Трубецкого), что Соловьев не поправится; при этом она вспомнила, что как-то, расставаясь с Вл. С., она сказала ему: “Прощайте”, но он поправил ее, сказав: “До свиданья, а не прощайте. Мы, наверно, еще увидимся, я перед смертью приеду к Вам”.

Кн. С. Н. Трубецкой, гостивший в это время в «Узком», присутствовал при кончине Соловьева*. Вызванные 16 июля врачи нашли у больного «полнейшее истощение, упадок питания, сильнейший склероз артерий, цирроз почек и уремию». Сначала были боли, потом утихли; Соловьев находился в полузабытии и часто бредил. «Первую неделю он еще разговаривал, — пишет С. Н. Трубецкой, — просил читать ему телеграммы в газетах, думал о китайском движении, говорил: “Мое отношение такое, что

* Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева (31 июля 1900 г.) // Вестник Европы. 1900. Сент.

все кончено; та магистраль всеобщей истории, которая делилась на древнюю, среднюю и новую, пришла к концу. Профессора всеобщей истории упраздняются; их предмет теряет свое жизненное значение для настоящего; о войне алой и белой розы больше говорить нельзя будет. Кончено все”.

На второй же день он стал говорить о смерти, а 17-го объявил, что хочет исповедоваться и причаститься, “только не запасными дарами, как умирающий, а завтра после обедни”. Потом он долго молился и постоянно спрашивал, скоро ли наступит утро и когда придет священник».

Мы уже приводили раньше рассказ священника С. А. Беляева об исповеди Соловьева. «После исповеди, — вспоминает о Беляеве, — я спросил Влад. Серг., не припомнит ли он еще каких-нибудь грехов? “Я подумаю и постараюсь припомнить”, — отвечал он. Я предложил ему подумать, а сам стал было собираться идти служить литургию, но он остановил меня и попросил прочитать ему разрешительную молитву, так как боялся впасть в беспамятство. Я прочитал над ним разрешительную молитву и пошел в церковь служить обедню. Отслужив обедню, я с обеденными Св. Дарами пришел снова к Влад. Серг. и спросил его, не припомнил ли он за собой еще какого-либо греха? “Нет, батюшка, — ответил он. — Я молился о своих грехах и просил у Бога прощения в них, но нового ничего не припомнил”. Тогда я причастил его Св. Тайн. При этом присутствовали князь Сергей Николаевич и супруга его, Прасковья Владимировна».

Возвращаемся к рассказу кн. С. Трубецкого. После причастия силы Соловьева стали слабеть. «Он меньше говорил, да и окружающие старались говорить с ним возможно меньше; продолжал молиться то вслух, читая псалмы и церковные молитвы, то тихо, осеняя себя крестом. Молился он и в сознании, и в полузабытьи. Раз он сказал моей жене: “Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться”, — и стал громко читать псалом по-еврейски. Смерти он не боялся, он боялся, что ему придется “влачить существование”, и молился, чтобы Бог послал ему скорую смерть. 24 июля приехали мать и сестра. Он узнал их и обрадовался их приезду, но силы его падали с каждым днем. 27-го ему стало как бы легче, он меньше бредил, легче поворачивался, с меньшим трудом отвечал на вопросы; но температура начала быстро повышаться; 30-го появились отечные хрипы, а 31-го в 9 1/2 ч. вечера он тихо скончался... “Должно быть, я слишком много зараз работал”, — говорил он в последние дни... “Трудна работа Господня”, — произнес он на смертном одре.

Его похоронили в четверг 3 августа рядом с могилой его отца, Сергея Михайловича; он говорил мне во время болезни, что приехал в Москву главным образом “к своим покойникам”, чтобы навестить могилу отца и деда. Его отпевали в Университетской церкви, где еще в раннем детстве ему явилось первое его видение».

Над могилой краткое слово сказал профессор В. Н. Герье: «Радость и надежду ты всюду вносил с собой, дорогой Владимир Сергеевич... Светлое видение, которым ты жил и утешался, было не напрасно» *.

На могиле Соловьева в Новодевичьем монастыре неведомой рукой поставлены две иконы: одна — икона Воскресения из Старого Иерусалима с греческою надписью «Христос воскрес из мертвых», другая — икона Остробрамской Божьей Матери с латинской надписью: «In memoria aeterna erit iustus»¹⁷⁰.



* Сперанский В. Четверть века назад: Памяти Вл. Соловьева // Путь. 1926. № 2. Янв.