



## В. Ф. БОЙКОВ

### Соловьиная песнь русской философии

С именем, личностью и деятельностью Вл. С. Соловьева (1853—1900), по существу, связана история и судьба философии в России. Писать о Вл. Соловьеве — значит писать о явлении, данном в контексте как минимум двух перекрещивающихся рядов — русской культуры и мировой философии. Перекрестились же они у Соловьева в *религиозной идее*. Образ нашего мыслителя представляется словно распятым на этом высоком кресте, и труд, которому он посвятил себя полностью, переживался им в определенном смысле как крестный труд.

Можно отвергать все миропонимание Соловьева в целом, можно опровергать его в частном, выделяя «рациональное» или «иррациональное» зерно, рискуя с водой выплеснуть и ребенка, но нельзя отрицать исторический факт — деятельность Соловьева есть неотъемлемый элемент русской культуры XIX века, без которого ее духовный облик является так же искаженным, как и без творчества Ф. Достоевского и Л. Толстого. Нужно сказать и более: без Соловьева нет русской мысли в ее *вселенском выражении*.

Направление русской философии, вдохновленное религиозными идеями ранних славянофилов и П. Чаадаева, получило в лице Соловьева своего воспитателя и оформителя<sup>1</sup>. Именно благодаря его творчеству можно и нужно говорить о «традиции» религиозной философии в России<sup>2</sup>. Вл. Соловьев представляет русскую религиозную философию в ее парадигме. Ни до, ни после Соловьева ни один из русских мыслителей не создал столь

<sup>1</sup> См., например: *Иванов Вяч.* О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 33.

<sup>2</sup> См.: *Лосский Н.* Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Париж, 1926. № 2. С. 13.

развернутой программы миропонимания, которая перекрывает практически все традиционные формы философии. Для позднейшей истории религиозной мысли в России и ее современных истолкователей личность Соловьева стала иконической, а тематика его сочинений канонической. И это заставляет, с одной стороны, соотносываться со всем, что написано единомышленниками после Соловьева и о Соловьеве, а с другой — снимать слой за слоем «прописи», нанесенные поверх «первозданного лика».

Сразу же нужно оговориться, что никакой «школы» Соловьева не было и быть не могло, ибо дух его философии более «профетический», чем академический. Кроме того, даже самые близкие по направлению или симпатизирующие Соловьеву мыслители вынуждены были не раз повторять: *amicus Plato, sed magis amica veritas*<sup>1</sup>. «Богоискательство», «неохристианство», «либеральное православие», «неоправославие» в своем приятии и неприятии Соловьева обнажают те тенденции, которые у него или усилены субъективными настроениями, или ослаблены инородными построениями. Но рассматривать Соловьева только в ретроспективе религиозных «-измов» XX века так же неверно, как и не видеть их в перспективе Соловьева. Ни в одну историческую клетку мысль Соловьева нельзя запереть, но ни одну ветвь исторического древа познания она не облетает.

Дело затрудняется еще и тем, что перед нами личность экстраординарная, а фактор личности является важнейшим для понимания «феномена Соловьева». Мысль и жизнь здесь сочетались так тесно, что прикоснуться к одной нельзя, не задев другую. Но кто ищет разгадку философии Соловьева в его личности, найдет там узел противоречий. Соловьев признавался: «Во мне совмещаются самые противоположные настроения, и я представляю живой пример единства противоречий»<sup>2</sup>. И вместе с тем вряд ли преувеличивал немецкий почитатель русского философа Фр. Муккерман, когда утверждал, что Соловьев «как цельная личность не имел равного себе во всей истории философии»<sup>3</sup>. По словам Ф. Степуна, «Соловьев в своей глубинной основе был именно то, что он мыслил себе в высшем понятии своей философии». «Он был субъективно тем “позитивным всеединством”, которого он объективно добивался в своей системе мысли»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Платон мне друг, но истина дороже (*лат.*).

<sup>2</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. В 4 т. Т. II. С. 249.

<sup>3</sup> См.: Müller L. Solowjew und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 180.

<sup>4</sup> Steppuhn F. Wladimir Ssolowjew. Leipzig, o. D. S. 81.

У Соловьева в философии и жизни *цельным* могло быть только то, что воспринято личностью и лично, ибо *цель* всего — личность, в смысле сверхиндивидуального единства существа и существ. Поэтому восприятие произведений Соловьева нуждается в герменевтическом усилии и психологическом сочувствии, предъявляя к «научному» изучению текста «ненаучное» требование: слышать «мыслей без речи и чувств без названия радостно-мощный прибор».

Однако, желая понять «лицо» метафизики Соловьева через метафизику его личности, мы рискуем потерять саму эту личность, если не учтем «среду», все общественные связи, которые удерживают ее в составе реальности. Нужно еще отметить, что, несмотря на все возрастающее количество сочинений о русском философе, почти каждый исследователь буквально повторяет слова, сказанные в начале нашего века Э. Радловым: «...философский облик Вл. Соловьева еще далеко не выяснен...»<sup>1</sup>

Сейчас и здесь нет нужды излагать последовательно учение Соловьева<sup>2</sup>. Мы попытаемся набросать необходимо сжато и возможно кратко некоторые не вполне проясненные общие черты его философского творчества в целом. Но «философское творчество в целом» у Соловьева есть лишь частное определение его творческого целого. Соловьев имел ярко выраженную склонность и выдающуюся способность к умозрению платоновско-шеллинговского типа, которое обнаруживается в любом его сочинении; виртуозно владел всем доступным ему диалектическим арсеналом мировой философии, и все же его нельзя назвать «философом по преимуществу», каковым сам Соловьев очень точно называл Гегеля<sup>3</sup>. Более того, наш мыслитель выступил на поприще философии с сознательно подчеркнутым убеждением, что «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>4</sup>. Насколько идея невозможности развития

<sup>1</sup> Радлов Э. Л. Вл. Соловьев: Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 1.

<sup>2</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1—2. М., 1913; Мочульский К. В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Париж, 1937; Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911—1914. Т. 10. С. 301.

<sup>4</sup> Там же. Т. I. С. 26. Здесь Соловьев воспроизводит ту оценку «кризиса западной философии», которая перешла от Шеллинга к И. Киреевскому и стала фундаментальной константой религиозной философии в России. См.: Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. I. С. 52.

«чистой» философии важна для понимания действительной философии Соловьева, свидетельствует ее расширенный эсхатологический контекст. «Современный фазис философской мысли, которой будто бы мудрено сказать что-либо действительно новое», Соловьев считал «главным признаком конца мира»<sup>1</sup>.

Философская исключительность Соловьева состоит в его отрицании исключительной философии. Но именно через эту исключительность он включается в общее умственное движение XIX века, которое после Гегеля охарактеризовано поиском «новых начал» философии, или действительной «позитивности». Продукт автономного разума, замкнутая в своем логическом совершенстве, а потому и завершающая логическое совершенствование система Гегеля стала грандиозным памятником самодовлеющей отвлеченной философии. Уже Шеллинг, даже тогда, когда мысль его находилась в эпицентре рационалистического самополагания, почувствовал необходимость «выхода в свободное, открытое поле объективной науки». Но творческий порыв увлек его еще дальше: «От самопознания к миропознанию и к богопознанию, от теории знания к философии природы и космологии, а отсюда к философии религии — таков необходимый порядок проблем, отмечающий стадии философского развития Шеллинга»<sup>2</sup>.

Если Шеллинг пытался найти позитивность в откровении исторической религии и мифологии, то Шопенгауер — в мирозерцании упанишад и буддизма, Кьеркегор — в индивидуальной религиозной вере, Конт — в данных «конкретных наук», а Маркс — в материальной практике общественного человека. Философия Соловьева задумана тоже «позитивно», но ее специфическая положительность впервые проявилась в борьбе с позитивизмом последователей О. Конта<sup>3</sup>. Однако реакция на контовский позитивизм была только злободневным поводом для того, чтобы определить свое основание философии.

Соловьев хочет удержать все *положительное*, что есть и в старой метафизике, и в гегелевской диалектике, и в «новейшем»

<sup>1</sup> *Величко В.* Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб., 1903. С. 172.

<sup>2</sup> *Фишер К.* Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 7.

<sup>3</sup> Отношение Соловьева к Конту и к русским позитивистам, в частности к своему оппоненту В. Лесевичу, неоднозначно и заслуживает специального внимания. Соловьев дал, пожалуй, наиболее оригинальную и наименее вероятную для самого основателя позитивизма интерпретацию поздних идей Конта.

естественно-научном эмпиризме. Следовательно, объемлющая сила его интуиции должна проникать за пределы их собственных оснований, по которым они и расходятся. Что же увидел Соловьев, глядя сквозь системы, школы и направления? В «Кризисе западной философии» (1874) молодой годами, но зрелый умом философ, блестяще сконструировав и даже схематизировав, с некоторыми существенными потерями, *логику* развития западной философии в Новое и Новейшее время<sup>1</sup>, делает вывод, который вызывал и вызывает справедливое недоумение. Тенденциозность Соловьева нетерпеливо сбрасывает с себя покров доказательности и оставляет читателя перед неопределенностью заветно-заведомого прозрения. «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»<sup>2</sup>.

С одной стороны, возникает вопрос, поставленный Вл. Эрном: «О какой западной философии говорит Соловьев?»<sup>3</sup> А с другой: о каких теологических учениях Востока идет здесь речь? Наконец: на каком основании приравниваются *эти* результаты к *тем* истинам, или в чем существенное их единство? Ни на один из заданных вопросов нет непосредственного ответа в магистерской диссертации Соловьева. Все его дальнейшее собственно-философское творчество проясняет *идею* западной философии, *идею* восточной теологии и *идею* их единства. Повторяем: не западной философией занимается Соловьев, а *идеями* западной философии, не восточной теологией, а *идеями* восточной теологии, не соединением первой ко второй, а *идеями* их единения.

Всеобъемлющее *единство*, единство в *идее* есть для Соловьева высшая *положительная* ценность. Ясно, что такой коренной «идеализм» не может быть исключительно философским, исключительно теологическим, но должен быть мистическим. Формы «рационального познания» призваны у Соловьева являть тайны веры и духовного созерцания. Заметим: уже в самом выражении «великие теологические учения Востока» содержится некоторый предварительный «синтез», внутренняя неопределенность кото-

<sup>1</sup> Соловьев как бы конкретизировал на философском материале тот «силлогизм» западной культуры, о котором с разных сторон писали П. Чаадаев и И. Киреевский.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. С. 143.

<sup>3</sup> Эрн Вл. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сб. первый. М., 1911. С. 139.

рого внешне определена через отношение к западной философии. И синтез этот опять же «мистический». «Мистический» срез любого сознания, каков бы ни был его номинальный предмет, обесцвечивает и стирает все логические и исторические особенности. Только широта такого мистического уровня позволяет говорить о «великих теологических учениях Востока» в целокупности и в совокупности с философскими теориями Запада, невзирая на времена и конфессии. У Соловьева «азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы Церкви и независимые мыслители, персидские суфи и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Якоб Бёме, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг — все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества»<sup>1</sup>.

Иногда суждения русского мыслителя заставляют вспомнить позднеязыческого неоплатоника Ямвлиха и указывают на неоплатонический отблеск философии Соловьева, обнаруживающийся вопреки его сознательному отмежеванию от неоплатонизма и противоречащий его общему христианскому миропониманию. У Ямвлиха неоплатонизм откровенно принимает мистическую форму догмата, «согласно которому все восточные и греческие мудрецы, маги, прорицатели и прорицательницы, поэты и философы... во все времена возвещали одну и ту же неизменную и непогрешимую доктрину, которую надо только правильно истолковать, чтобы убедиться в ее единстве»<sup>2</sup>. Специфика универсальной мистики выводит философию на те широты, где она может смыкаться даже с магией, и типологически ставит Соловьева в ряд с такими мыслителями Возрождения, идущими вслед за Ямвлихом и языческими неоплатониками IV—VI веков, как Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, которые включали «в эту сферу предполагаемого всеобщего согласия еще еврейскую мистику Каббалы, не говоря уже о католической догматике»<sup>3</sup>. Не случайно Э. Радлов проводит сравнение Соловьева с Пико делла Мирандой<sup>4</sup>, и к нему мы еще вернемся.

Но, «опрокидывая» философию на основание, точнее, в бездну универсальной мистики, Соловьев хочет сохранить формаль-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 9. С. 23.

<sup>2</sup> Культура Византии: IV—первая половина VII в. М., 1984. С. 56.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Радлов Э. Л. Указ. соч. С. 49.

ный строй философии. Однако философия настолько внутренне деформируется, что ее содержание при относительной внешней доступности и ясности постигается не без труда.

Итак, в общем случае мировоззренческим базисом, материнской почвой, «материей» философии Соловьева является универсальная мистика, по отношению к которой философия есть сила индивидуального разума, возводящая интуиции мистического опыта в форму всеобщей разумности. Вопрос о специфике его философии переформулируется в вопрос о специфике его мистики. Обойти или замолчать этот вопрос — значит не найти или потерять ключ ко всей деятельности Соловьева<sup>1</sup>. Когда мистика не становится предметом исследования, мистифицируется сама ее проблема. Если идейные предшественники Вл. Соловьева — И. Киреевский и А. Хомяков — относились к мистике настороженно или иронично, то Соловьев в своих теоретических трудах уделял ей серьезное внимание. Более того, слова «мистика» и «мистик» стали чуть ли не постоянными эпитетами личности и творчества Соловьева. Обращение Соловьева к мистике не есть только его индивидуальная особенность, что само по себе представляло бы ограниченный интерес, но является своеобразным «знамением» времени и даже реакцией на мистическую стихию, все более захватывавшую так называемое образованное общество<sup>2</sup>. И в этой ситуации Соловьев и его последователи ориентируют философию на выявление положительного содержания мистицизма: «В наши дни важнее настаивать на той относительной истине, которая в нем заключается, чем ратовать против злоупотреблений или суеверий мистицизма»<sup>3</sup>. Однако и здесь Соловьев не приемлет односторонней исключительности. Понимая под мистикой в общем и переносном смысле «особый род религиозно-философской познавательной деятельности», допускающий «сверх обычных способов познания истины — опыта, чистого мышления, предания и авторитета... возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания», Соловьев отличает *мистицизм* как исключительное направление мысли, которое такое общение признает единственным способом познания, от *мистического богословия*, *мистической философии*, или *теософии*, обозначенных «по преобладанию в них религиозного или фило-

<sup>1</sup> Ср.: Радлов Э. Л. Указ. соч. С. 46.

<sup>2</sup> См.: Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1886. № 34 (4). С. 552.

<sup>3</sup> Там же. С. 578.

софского элемента» и принимающих «внутреннее общение человеческого духа с абсолютным... как существенную основу истинного познания»<sup>1</sup>.

Таким образом, собственно философия Соловьева есть мистическая философия, или теософия<sup>2</sup>, но не исключительный «мистицизм». В нашем кратком ее обзоре мы идем от общей характеристики к особенному характеру, разделяя руководящую мысль Вл. Эрн: «Чтобы характеризовать Соловьева как философа, вовсе не нужно углубляться в изложение его философии. Для этого нужно охватить “внутренний тон” его философствования, нужно уяснить ту *живую идею*, которая вдохновляла всю его жизнь, которая окрыляла его философским Эросом. Нужно уяснить, в чем *пафос* Соловьева, и тогда станет ясным основной и существенный характер всего дела, всего *подвига* Соловьева»<sup>3</sup>.

Оставим в стороне рассуждения Соловьева о соотношении мистического, рационалистического и эмпирического начал<sup>4</sup> и зададимся вопросом: почему Соловьев настаивает на примате мистического опыта и мистических явлений и зачем хочет утвердить философию на этой зыбкой почве, подвергая последнюю жестокой формовке в логических схемах?<sup>5</sup>

Столь откровенное обращение к мистике и затем столь смелое желание сочетать ее с рациональными формами познания и эмпирическими данными науки отталкивало от Соловьева и «мистиков», и «метафизиков», и «эмпириков». Н. Бердяев писал: «Но досаду и критику вызывают его философско-богословские трактаты. Неприятно поражает в мистике рационалистическая манера писать, какая-то приглаженность, притупленность противоречий, отсутствие остроты и парадоксальности»<sup>6</sup>. Бердяеву вторит Е. Трубецкой: «Недостаточность успеха Соловьева в борьбе с рационалистическими учениями обуславливается

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 244.

<sup>2</sup> Слово «теософия» здесь используется только в том смысле, в каком употребляет его Соловьев. О разных значениях этого понятия см.: Лапшин И. Теософия // Энциклопедический словарь. СПб.: А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1901. Т. 64. С. 912—913; Теософия // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 223.

<sup>3</sup> Эрн Вл. Указ. соч. С. 131—132.

<sup>4</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. С. 265—281; Т. 2. С. 12—17.

<sup>5</sup> О первостепенной важности мистических явлений см.: Там же. Т. 1. С. 289.

<sup>6</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сб. первый. М., 1911. С. 104.

прежде всего тем, что сам он далеко не вполне отрешился от рационализма: в его собственных воззрениях сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе»<sup>1</sup>. А с другой стороны, например, Б. Чичерин и К. Тимирязев, отмечая несомненный талант и глубокий ум Соловьева, сожалели о нем как о человеке, «потерянном для науки». И к этому мнению явно или неявно склонялось большинство современников нашего философа: «С первого шага он жестоко скомпрометировал себя перед своим веком; век прощает все грехи, вплоть до греха против Духа Святого, — он никому не прощает одного: измены духу времени»<sup>2</sup>. Дух «века сомнения и неверия», говоря словами Достоевского, дух нигилизма, материализма и позитивизма остался как бы на том берегу, от которого отчалил Соловьев. Не без горечи он иронизирует: «У меня была та невыгода, что все стадии отрицания и скептицизма были пережиты мной в первой юности, а на публичную деятельность я вступил уже прямо с метафизическими взглядами и даже мистическими убеждениями, и потому для огромного большинства публики являлся человеком отпетым»<sup>3</sup>.

Кажется, здесь есть повод переместить Соловьева в над-временные пространства его мысли. Но... «в образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна “шестидесятых годов”, и нельзя сомневаться, что, хотя в “Кризисе западной философии” и выступил он “против позитивизма”, т. е. против них, — он их, однако, “горячо любил и уважал”, любил именно как “родное”, “свое”. Он был только чрезвычайно даровитый и разносторонний “шестидесятник”, так сказать король того времени, не узанный среди валетов и семерок. Духовная структура знаменитой реформационной эпохи была в значительной степени и у Соловьева»<sup>4</sup>. Согласимся с А. Ф. Лосевым в том, что, «кроме Розанова, вообще мало кто говорил о Вл. Соловьеве так метко и так проникновенно»<sup>5</sup>, и вслушаемся в эти розановские слова, и вспомним о мистике Соловьева.

Соловьев, которого даже люди, далекие от всякой мистической экзальтации (например, А. Г. Достоевская), воспринимали

<sup>1</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 323.

<sup>2</sup> Блок А. Рыцарь-монах // О Владимире Соловьеве: Сб. первый. М., 1911. С. 99.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 273.

<sup>4</sup> Розанов В. В. Около церковных стен: В 2 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 241.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М., 1983. С. 47.

как человека «не от мира сего»<sup>1</sup>, таков, может, был именно потому, что более других *укоренен* «в мире сем». Может быть, в страдании, углубленном и расширенном до метафизической боли за весь видимый мир, коренится мистика Соловьева, со всеми ее теоретическими производными. Понять это — значит понять задушевный мотив всей деятельности Соловьева, понять жизненный источник его всеобъемлемости. Даже на ледяных вершинах соловьевской теософии как-то напряженно и беспокойно от горячих земных потоков. Мистическое чувство философа зарождается в недрах человеческого существования — трепетного и конечного. Соловьев сам указал тот критерий, которым он мерил жизнь, знание и творчество. Отвечая своему давнему оппоненту Б. Н. Чичерину, он обращается ко всем, кто недоумевает по поводу его замыслов: «Я знаю отличный способ для оценки истинного значения наших мыслей, чувств и стремлений. Пусть Б. Н. Чичерин вообразит себя действительно на краю могилы при полном и ясном сознании. *Какие* из его мыслей, чувств и интересов сохраняют для него значение? Я уверен, что для него обнаружится тогда совершенная пустота того, что особенно его теперь занимает, а также уверен я и в том, что он не найдет тогда своего теперешнего удовлетворения в мысли, что все запредельное есть чепуха и что мы ровно ничего не знаем о будущей жизни. Я глубоко тронут искреннею скорбью Б. Н. Чичерина о том, будто я потерян для русской науки. Но есть во времени и в вечности вещи гораздо более важные, чем “русская наука”, и я твердо надеюсь, что мой критик для них не потерян»<sup>2</sup>.

«Мистика» Соловьева — это предельный случай осознания жизни, или *взгляд на жизнь перед лицом смерти*. И если, по выразительному определению Андре Мальро, «великий русский роман — это европейский роман, увиденный через смерть»<sup>3</sup>, то философия Соловьева есть *европейская философия, осмысленная через смерть*.

«Мистика» Соловьева в ее первом живом явлении прежде всего «экзистенциальна» и образует *мирочувствие* философа, т. е. ощущение себя и мира «на краю могилы при полном и яс-

<sup>1</sup> См. воспоминания В. Кузьмина-Караваева, Э. Радлова, С. Трубецкого, Л. Лопатина, В. Величко, М. Меньшикова, А. Кони, А. Амфитеатрова, В. Розанова, В. Быховского, М. Безобразовой, Л. Пантелеева, Н. Макшеевой, Д. Цертелева, А. Белого, Н. Никифорова, В. Пыпинной-Ляцкой, Н. Давыдова, Е. Трубецкого и других.

<sup>2</sup> *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. С. 672—673.

<sup>3</sup> *Мальро А.* Из книги «Бренный человек и литература» // Вопросы литературы. 1979. № 1. С. 220.

ном сознании». Отсюда объясняется и специфика его философии, или собственно *миропонимание*, и вся его эсхатология. Признание смерти в качестве жизненного фактора миропонимания звучит диссонансом в рационалистической гармонии и в общем иррационализирует философию, как это и произошло в начале XIX века у Кьеркегора и Шопенгауэра. Дело не в том, что рационализм в принципе не может преодолеть мысль о смерти, — он преодолевает ее «диалектически». Но для экзистенциальной мистики смерть вовсе не мысль и не физический факт, а тот предел, за которым открывается бездна бессмысленности, и, попадая в которую «по инерции», разум теряет собственную опору. Он попросту становится беспомощным и ненужным. Наконец, если *разум* способен примирить человека со смертью, то *любовь* не примирится с разумом. Ситуация «разум-смерть» уточняет естественную потребность в жизни до живой потребности в сверхъестественном, обостряет чувство временного в вечном до вечного во временном. А это есть основа мистического историзма. Иначе говоря, открывается перспектива религиозного миропонимания и идеи Бога как единственно спасительный для разума на краю смерти<sup>1</sup>. Если позднейшая западноевропейская философия реагирует на эту ситуацию в терминах страха и отчаяния, как бы обнаруживая полную потерю религиозных ценностей всемогущего, но трансцендентного человеку рационализованного и институционализованного Бога и научных ценностей имманентного, но бессильного в экзистенциальном отношении разума, то Соловьев, выражая общую тенденцию религиозной мысли в России, указывает в конечном счете не на исключительный разум, чувство и волю, а на Веру, Надежду и Любовь — традиционные основы православного благочестия.

Тревожное мистическое мирочувствие, возникающее на страшно реальной, но трудноуловимой границе между жизнью и смертью, мотивирует религиозное миропонимание Соловьева, а в его пределах — философию. Нравственный коррелят смерти — грех. «Два непримиримых врага нашей высшей природы — *грех* и *смерть* — в тесном и неразрывном союзе между собою держат нас в своей власти. Двум великим желаниям — бессмертия и правды — противостоят два великих факта: неизбежное владычество смерти над всякою плотью и несокрушимое господство

<sup>1</sup> В связи с ясно обозначившимися настроениями в культурологии начала XX века Ф. Степун писал: «Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?» (Освальд Шпенглер и закат Европы, М., 1922. С. 33).

греха над всякою душой. Мы только *хотим* подняться над остальной природой — смерть сравнивает нас со всею земною тварью, а грех делает нас хуже ее. По закону природы человек страдает и гибнет, а закон разума не в силах спасти его»<sup>1</sup>. Спасение есть дело религии, ибо сущность религии, по Соловьеву, в идее спасения: «Человек, погруженный в эту дурную жизнь, должен, чтобы исправить ее, найти опору вне ее. Верующий находит такую опору в религии. Дело религии — возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее с жизнью божественною»<sup>2</sup>.

Философия, которая ищет истинную религию в идее спасения, находит спасение своей идеи в религиозной истине. Разум недействителен, так как не может победить смерть. Действительным — побеждающим смерть — он станет тогда, когда воспримет *Победителя смерти*. У Соловьева *вера в Спасителя* есть *спасение разума и жизнь в разуме*, или действительная форма разумности. «Только признав данную религиозную истину, наш разум получает твердую предметную опору для своей метафизической работы и переносит философию из области человеческих измышлений в область божественной истины»<sup>3</sup>.

Однако такое оптимистическое для религии миропонимание есть только одна сторона его. Другая сторона скрывается в том напряжении, с которым Соловьев хочет привести философский разум к «божественному Писанию» и «церковному преданию». Век «сомнения и неверия», о пожизненной принадлежности к которому писал Достоевский, — это все же и век Соловьева. У нашего мыслителя, как и у героев Достоевского, вера рождается из сомнения, надежда из отчаяния, любовь из ненависти, и только принятая форма метафизики, личина ученого философа и проповедника не дают прорваться граничащему с нигилизмом отрицанию и зловещему смеху<sup>4</sup>. Обнажить нерв своего жизненного ощущения не позволяет целомудрие истинного философа.

Рационально-философская форма мышления Соловьева ведет к миру всеединства, а экзистенциально-мистическое содержание несет «не мир, но меч». Это противоречие заостряется последующим развитием религиозной философии в России, которая в нагнетании антиномичности, катастрофичности и трагизма на-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 274—275.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 269.

<sup>4</sup> Чтобы обосновать это, нужно было бы привлечь «непрограммные» стихи философа, письма, воспоминания — словом, все, что обычно остается в тени его монументальных творений.

ходит иногда даже успокоение. Но Соловьев ближе к Достоевскому<sup>1</sup> и вместе с ним к беспокойным исканиям русской социалистической мысли XIX века. И тех и других, при несомненных различиях, объединяет вера в торжество правды *на земле*.

Религиозное миропонимание определило общую задачу Соловьева: «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 истиною...»<sup>2</sup> В связи с этим на вопрос: чему же учит Владимир Соловьев? — философ отвечает: «Своего учения не имею, но, ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства — идею царствия Божия как полноты человеческой жизни, не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой через Христа с полнотою Божества; а что касается союзов, то безусловно избегаю только союза с бесами, которые веруют и трепещут»<sup>3</sup>.

Соловьев решительно и сознательно встает на путь *свободной* апологетики христианства. Подчеркиваем: *свободной* потому, что, во-первых, она не обусловлена профессиональными и конфессиональными императивами и, во-вторых, стремится не принуждать разум к вере, а *в-разумлять* веру и *у-верять* разум. Прав был, в сущности, В. Л. Величко, когда писал, что «наиболее краткой из более или менее доступных формул мирозерцания Соловьева является формула Никейского собора...»<sup>4</sup> Действительно, *credo* Соловьева есть христианский символ веры, а все его творчество — страстная проповедь и развернутое толкование

<sup>1</sup> О Соловьеве и Достоевском см.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 73—78; *Радлов Э. Л.* Соловьев и Достоевский // Ф. М. Достоевский: Статьи и материалы. Пг., 1922. Сб. 1. С. 155—172; *Гессен С. И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева // *Современные записки*. Париж, 1931. № 45. С. 271—305; № 46. С. 321—351; *Szykarsky W.* Solowjew und Dostojewskij. Bonn, 1948; *Гроссман Л.* Достоевский. 2-е изд. М., 1965. С. 488—489; *Пруцков Н. И.* Достоевский и Владимир Соловьев («Великий инквизитор» и «Антихрист») // Русская литература 1870—1890 гг. Свердловск, 1973. Сб. 5. С. 51—78.

<sup>2</sup> *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 243.

<sup>3</sup> Там же, Т. 6. С. 339.

<sup>4</sup> *Величко В. Л.* Владимир Соловьев: Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1903. С. 109.

этого символа. Правда, тут же возникает вопрос: какую исторически конкретную форму христианства Соловьев берет за основу, или что есть для него христианство?

Христианство Соловьев понимает как *православие* в прямом, первом и предельно широком смысле этого слова, которое перекрывает все конфессиональные восточные и западные границы, являясь правом и правилом славить Бога словом и делом. Универсальной конфессией, или вселенским исповеданием, для него должно и могло быть только христианство, согласное во всех своих проявлениях с универсальной богочеловеческой сущностью Христа, не допускающей внутреннего разделения и обособления. Христианство — это прежде всего Христос, а Христос для Соловьева есть природно-космический факт, всемирно-историческое событие и разумно-всеобщая истина, явленная с такой же объективной необходимостью и фактической достоверностью, с какой брошенный камень падает на землю<sup>1</sup>.

Все мистические предчувствия, метафизические замыслы и исторические пророчества Соловьева нерасторжимо связаны с христианством. Поэтому, как верно замечает Э. Радлов, «критика в применении к мыслям Вл. Соловьева вообще поставлена в весьма затруднительное положение: ведь вся его философия покоится на вере в божественную природу Христа и его воскресение. Кто отвергает божественность Христа и его воскресение, для того все учение Вл. Соловьева должно казаться висящим на воздухе, необоснованным; напротив, для верующих его философия должна представлять большой интерес»<sup>2</sup>.

Соловьева нельзя понять вне соотношения со *всей* религиозной жизнью христианства, его догматикой и стилистикой. Иначе мы потеряем внутренний ориентир соловьевского мирозерцания. На этом пути обнаруживаются вопиющие противоречия, к которым приводят Соловьева попытки решить им же самим поставленные задачи. Соловьев хочет быть не просто верующим христианином и даже не только религиозным мыслителем, а именно *христианским философом*. Его установка в качестве исходной позиции целого направления хорошо выражена Н. Бердяевым: «Воплощение смысла дано лишь в религиозном откровении, и философия религиозного откровения должна быть откровенной

<sup>1</sup> См.: Соловьев В. С. Жизненный смысл христианства: (Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова). М., 1883. С. 3.

<sup>2</sup> Радлов Э. Л. Указ. соч. С. 1—2.

религиозной философией»<sup>1</sup>. Сознательный синтез религии и философии генетически связывает Соловьева с ранними славянофилами и П. Чаадаевым<sup>2</sup>, а типологически сближает всех их с поздним Шеллингом<sup>3</sup>. Восторженное отношение к Шеллингу у И. Киреевского и П. Чаадаева было вызвано общностью их устремлений. Чаадаев писал Шеллингу в 1832 году: «Я, думалось мне часто, предчувствовал, что из Вашей системы должна когда-нибудь истечь религиозная философия; но я не могу Вам высказать, сколь счастлив я был, узнав, что наиглубочайший мыслитель нашего времени дошел до этой великой идеи слить (fusion) воедино философию с религией. С первого момента, когда начинал я философствовать, эта идея явилась мне как огонь маяка (fanal) и цель всей моей умственной работы... Всякая новая мысль... казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где некогда все люди должны будут соединиться, чтобы там — в совершенном познании — поклоняться очевидному Богу»<sup>4</sup>. Здесь высказано программное требование к религиозной философии Вл. Соловьева: сделать таинственного Бога Писания и предания очевидным для разума, ведомым совершенному познанию. «Ибо что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?»<sup>5</sup>

Старая драматическая ситуация «вера и разум», возникшая еще на пороге средневековья в результате столкновения ближневосточной религиозности и эллинской культурности, «Афин» и «Иерусалима», на почве российской действительности XIX века разрешается если уж не по-новому, то, во всяком случае, своеобразно. Западноевропейское сознание выявляет три «классические» позиции: 1) «верую, чтобы понимать» (Августин и Ансельм Кентерберийский); 2) «понимаю, чтобы веровать» (Абеляр); 3) «верую, ибо нелепо» (приписано Тертуллиану). «Вторая позиция приводит к поглощению теологии идеалистической философией, третья — к разрыву между теологией и философией, поэтому ортодоксальная теистическая теология обычно исходила

<sup>1</sup> Бердяев Н. Происхождение зла и смысл истории // Вопросы философии и психологии. 1908. № 94 (4). С. 296.

<sup>2</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 59—63, 66—73; Steppuhn F. Op. cit. S. 21—79.

<sup>3</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 50—58.

<sup>4</sup> Цит. по: Бобров Е. Философия в России. Казань, 1900. С. 565.

<sup>5</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 295—296.

из первой позиции»<sup>1</sup>. Ранние славянофилы, линию которых в этом вопросе продолжает Вл. Соловьев, явно склоняются к ортодоксальной точке зрения, но значительно *оживляют* ее. Отношение разума к вере есть отношение не внешнее и принудительное, но внутреннее и проникновенное. Единство веры и разума коренится в единстве верующей и понимающей личности, причем вера охватывает всю ее существенность в живой связи с личностью божественной и потому не является чем-то исключительным и частным<sup>2</sup>. Такая вера есть первое и последнее проявление сознания, она заключает в себе всю его полноту и, следовательно, «по определению» разумна, ибо разум возможен только в ее пределах, точнее говоря, вера *сверхразумна*. «Основания веры лежат глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому и сильнее их»<sup>3</sup>, фидеизм славянофилов и Соловьева сближает до отождествления *гносеологическое* понятие веры с *религиозным*. Поэтому предельный случай полноты откровения — Божественное откровение — определяет в конечном счете все человеческое познание.

Таким образом, религиозная философия Соловьева является продуктом особого типа мышления — «*верующего мышления*»<sup>4</sup>, — характер которого обусловлен отношением разума к вере, а следовательно, и к формулам ее — *догматам*. Догмат тричности, как наиболее полно выражающий христианскую веру, принимается в «христианской философии» за исходный пункт всякой метафизики<sup>5</sup>.

Мы не можем здесь углубляться в теософские построения Соловьева, чтобы показать, с какими трудностями сталкивается мыслитель, пытаясь «свободно» подвести философию к истинам веры. Отметим только, что Соловьев стремится к максимальной логической ясности даже тогда, когда говорит о догматах<sup>6</sup> и та-

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 78.

<sup>2</sup> См.: Киреевский И. В. Указ. соч. С. 333.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Вера // Энциклопедический словарь. СПб., 1892. Т. VII (14). С. 641.

<sup>4</sup> См.: Киреевский И. В. Указ. соч. С. 333—334.

<sup>5</sup> В России это убеждение впервые было сознательно высказано И. В. Киреевским. См.: Киреевский И. В. Собр. соч.: В 2 т. М., 1912. Т. 1. С. 74; Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 805 и др.; *Его же*. Смысл идеализма // В память 100-летия (1814—1914) Императорской Московской Духовной академии. Сб. ст.: В 2 ч. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2. С. 134.

<sup>6</sup> См.: Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 303—315.

инствах христианства. Результаты этой рационализации прямо противоположны намерениям философа. Логика метафизического разума и Разум евангельского Логоса совершенно нивелируют друг друга: логика превращается в софистику, а Логос — в пустое понятие. Когда Соловьев вливает вино Нового Завета в мехи старой метафизики, метафизика ничего не выигрывает и потому теряет свою эвристическую ценность. Религия же существенно проигрывает, обнаруживая «ничтожность» своего собственного содержания.

Глубоко религиозное мироощущение и самосознание Соловьева, формально полностью совпадающее с ортодоксальным христианством, в его оригинальном творчестве не находит адекватного выражения и на деле не только не проясняет, но затемняет и ослабляет, до уничтожения, исходные интуиции. С этим серьезным противоречием между *системой* религиозного *жизнепонимания* и *схемой* философского *боговыражения* связана критика соловьевской теософии в сочинениях М. Тареева, Е. Трубецкого, Л. Шестова, в которых усиливаются иррациональные, супрарациональные и экзистенциальные мотивы, скрытые за догматической оболочкой ортодоксального христианства. Е. Н. Трубецкой указывает, что рассуждения о Троице, «отвлекаясь от данных Откровения, по-видимому, имеют целью убедить людей, чуждых христианству; на самом деле они могут влиять и в действительности влияют в противоположном смысле...» «Подобное предприятие — на руку тому поверхностному рационализму, который отрицает тайну, сводит на нет все сверхъестественное, мистическое; попытки Соловьева доказать догмат Св. Троицы могут только дать пищу ошибочному убеждению, что его легко опровергнуть»<sup>1</sup>. Не в бровь, а в глаз, даже в «сердце» соловьевской системы метит М. М. Тареев: «Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил чувство Христа. Игравший словами “Логос”, “Богочеловек”, “София” с ловкостью виртуоза, он не ощущал тайны исторического Христа. Логос-Богочеловек был для него отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания»<sup>2</sup>. Насколько убийственно это обвинение, можно осознать, вспомнив слова самого Соловьева: «Где *предание* поставляется на место *преданного* (где, например, традиционная

<sup>1</sup> Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 323.

<sup>2</sup> Тареев М. М. В. С. Соловьев // Тареев М. М. Основы христианства. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. Т. 4. С. 342.

правильность понятия о Христе сохраняется безусловно, но присутствие Самого Христа и Дух Его не чувствуется), там религиозная жизнь невозможна, и всякие усилия искусственно ее вызывать только яснее обличают роковую потерю»<sup>1</sup>.

Приведенные материалы обнаруживают в религиозной философии Соловьева *реликтовый рационализм*<sup>2</sup>, унаследованный им от западноевропейской метафизики, и *гностицистские тенденции*, которые осложняли его отношения с Церковью. Христианская церковь формировалась в борьбе с гностицизмом, но она боролась не против гнозиса вообще, а против гностицистской стихии, угрожавшей размыть «почву» и затопить «камень» — церковную догматику и церковный институт. Но, с тех пор как Церковь стала универсальным органом общения с Богом в реальных общественных условиях, любой рецидив гностицизма объективно уводил от нее.

Вл. Соловьев не был «церковным мыслителем», но Церковь была мыслима им всегда: образ ее представлял то в виде вселенского человечества, то в виде божественной Софии. Вырастая из своих исторических реалий, идея Церкви приобретает у Соловьева налет поэтичности и утопичности<sup>3</sup>. Не Церковь в мире, а мир в Церкви — вот идеал Соловьева. Естественно, что официальная Русская Православная Церковь во главе с К. Победоносцевым к Соловьеву относилась настороженно и даже враждебно<sup>4</sup>, запрещающая публично выступать по церковным вопросам. Но не нужно преувеличивать оппозицию официальной Церкви к Соловьеву и Соловьева к официальной Церкви. Здесь, как и во всем, для философа активно неприемлемы отвлеченный догматизм и исключительность, проявляющаяся в религиозной нетерпимости. Однако он никогда не отказывался от основного вероучительного содержания церковных догматов<sup>5</sup>. При этом идеи догматического развития Церкви, соединения церквей, особенно ценимые

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. С. 432.

<sup>2</sup> Л. Шестов отрицал «умозрение» Соловьева с позиций критики рационалистической философии вообще. См.: Шестов Л. Умозрение и откровение. Религиозная философия В. С. Соловьева и другие статьи. Париж, 1964. С. 25—91.

<sup>3</sup> Ср.: Соловьев С. М. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева // Соловьев С. М. Богословские и критические очерки. М., 1915. С. 143—206.

<sup>4</sup> См.: К. П. Победоносцев и его корреспонденты. М.; Пг., 1923. Т. 1; Письма Победоносцева к Александру III. М., 1926. Т. II.

<sup>5</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 658.

в зарубежной клерикальной литературе<sup>1</sup>, дают основания утверждать, что «в своей деятельности Соловьев выступал в роли религиозного реформатора»<sup>2</sup>. Но экклезиология Соловьева, которая наряду с учением о Богочеловечестве занимает центральное место в его миропонимании, породила утопию вселенской теократии, одиозную даже для последователей философа<sup>3</sup>. Соловьева осуждали «либералы за клерикализм, а клерикалы за либерализм»<sup>4</sup>, потому что его понятие о Церкви было не либеральным и не клерикальным, а *радикальным*, и этот радикализм питался гностико-мистическими интуициями.

Теперь мы можем вновь вернуться к философии Соловьева, для которой его религиозное миропонимание не только фон, но живая ткань, тесно сплетающая мистику с метафизикой и метафизику с политикой.

Соловьев как философ бесспорно принадлежит к мировому платонизму, и его философия на этом метафизическом древе — цветок поздний, но яркий, по величине не уступающий философии самых выдающихся предшественников. Между Платоном и Соловьевым есть связь коренная, личная, уходящая, если угодно, в глубины психологии идеализма, которая, проявляясь на той или иной исторической почве по-разному, сохраняет свое жизненное постоянство.

Оба мыслителя объаты философским эросом, восхищены и заморожены небесным ликом истины, являющимся в чувственных образах космоса. Звездовдохновенные, они не замечают, как сходят с узкого логического пути разума на поэтический простор воображения. Ноэзис увлекается поэзисом и растворяется в нем. Платон уничтожил поэзию в рукописи, изгнал из своего «государства», но никогда не мог уничтожить ее в своей душе и изгнать из философии. Соловьев, ревностно следящий за строгостью смысловых построений, в стихах находит отдушину неисчерпанному вдохновению. Словно оправдывая свою фамилию, Соловьев, любовью возносясь из тины бытия, поет бытие истины, сверкающей земным золотом в небесной лазури.

<sup>1</sup> См.: *Rupp J.* Message ecclesial de Soloviev: Presage et illustration de Vatican II. Paris; Bruxelles, 1974. XVIII. 603 p.

<sup>2</sup> *Баранов С. Т.* Критика социально-политических аспектов философско-религиозной концепции Вл. Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 1974. С. 14.

<sup>3</sup> См.: *Трубецкой Е. Н.* Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева // *Русская мысль*. 1912. № 1.

<sup>4</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. Т. 1. С. 179.

Поэтическое, «софийное», разумно-душевное восприятие и утверждение объективной истины, характерное в древнем мире для Платона, неоплатоников, гностиков, которых сам Соловьев назвал «мыслителями-поэтами», для Бруно, Бёме и Шеллинга в Новое время, осложняется и обостряется у нашего философа предельной персоналогизацией истины по духу и букве Нового Завета, распространяемой вслед за патристикой на все человечество и историю. Теологема и философема в христианском понимании воплощаются и реализуются в конкретной истории, в конкретной личности. Вообще, в традиции русской религиозной философии разумение истины закрепляет понятие абсолютной реальности: истина — «сущее», подлинно существующее в противоположность мнимому, не действительному, преходящему. П. А. Флоренский писал: «Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи. Поэтому “истина” обозначает абсолютно само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность... Истина — это “пребывающее” существование, это — “живущее”, “живое существо”, “дышащее”, т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. *Истина как существо живое по преимуществу* — таково понятие о ней русского народа. Нетрудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии»<sup>1</sup>. Отсюда выясняется чрезвычайно важная для *самосознания* русских религиозных философов особенность, свойственная Соловьеву в первую очередь, — коренной *онтологизм*, и в большинстве случаев онтологизм теистический: «На почве этой особенности, онтологизма, возникает у русских мыслителей тяготение к реализации своих идей, жажда осуществления высшей правды»<sup>2</sup>.

Для Соловьева истина есть «сущее всеединое»<sup>3</sup>. Соловьевскую философию обычно называют «метафизикой всеединства». Это действительно так потому, что ее предмет — истина — по содержанию онтологичен, а по форме универсален. Под метафизикой же Соловьев традиционно понимает «умозрительное учение о первоначальных основах всякого бытия, или сущности мира»<sup>4</sup>. В то время, когда интерес к метафизическим проблемам под

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 16—17.

<sup>2</sup> Там же. С. 615. Об «онтологизме» русской философии см.: Эрн Вл. Борьба за Логос. М., 1911. С. 72—119.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 2. С. 282.

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 239.

влиянием «материализма» и «позитивизма» значительно упал, Соловьев выступил, по ироническому замечанию В. В. Лесевича, «родоначальником некоторого ряда метафизических попыток в нашей новейшей философской литературе». Соловьев признавался: «Это правда, что я первый предварил обращение русских умов к метафизическим вопросам...»<sup>1</sup>

Построение «твердой и критически обоснованной метафизики» Соловьев начинает с критики «отвлеченных начал», то есть обособленных сторон и элементов всеединой идеи<sup>2</sup>. Относя свою метафизику к типу наиболее полных синтетических систем, Соловьев выходит за пределы собственно метафизики и включает сюда этику и логику, или гносеологию, одновременно ставя вопрос об «истинном отношении философии к религии».

Вряд ли кто-либо знакомый с философией Соловьева по первоисточникам будет отрицать присущее ей особого рода «метафизическое» обаяние, близкое обаянию «биографической» личности философа. И дело тут не только в большой интеллектуальной одаренности и литературном мастерстве, которые привлекательны уже сами по себе, но которыми обладали и другие мыслители. Собирательная реализация принципа всеединства в философии и жизни вдохновлена и одухотворена у Соловьева *бескорыстной любовью к истине*, единосущной красоте и добру, но любовью, никогда не переходящей в слепую страсть фанатика. Он друг и рыцарь истины, а не ее завоеватель. Нетерпимость ему так же чужда, как и равнодушие. Соловьев не столько стремится *принуждать* к идее, затягивая в метаморфозы слов и понятий, что, например, свойственно Гегелю, сколько *переживать* идею, призывая свободно соединиться с ней разумом. Для Соловьева *свобода* есть необходимое условие и способ познания истины и жизни в истине. Без свободы нет истинного единства, как нет без единства истинной свободы. Соловьев выступает, по точному определению Л. Венцлера, «защитником свободы в качестве мыслителя свободы»<sup>3</sup>.

Философия всеединства, согласно Соловьеву, призвана к осуществлению той «свободы в единстве», о которой писал А. С. Хомяков, противопоставляя ей «единство в подчинении». Никакая философия в «тесном смысле», то есть в смысле основных направлений и школ, сложившихся в Европе, не способна без на-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 2. С. 1.

<sup>3</sup> Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg; München, 1978. S. 362.

силія вместить всю полноту жизни. Поэтому необходимо расширить границы самого философского мышления путем переориентации его с абстрактно-универсального предмета разума или конкретно-отдельного предмета чувственного опыта на универсально-конкретный предмет веры — «всеединое сущее»: «Всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа»<sup>1</sup>.

Ключевая для всей мировой философии, преимущественно философская интуиция всеединства приобретает у Соловьева особенный смысл, отличающий его систему от западноевропейских аналогов. Ведь «цельное мировоззрение, познание из *единого* принципа со времени Канта было задачей и содержанием немецкой философии», и «ни один из немецких философов не подчинялся так рано влечению к единству и не воодушевлялся им в такой мере, как Шеллинг»<sup>2</sup>. Но все же, насколько бы ни были близки Соловьев и Шеллинг, последний «развивал свою философскую точку зрения в форме решительно и определенно противоречащей теологии»<sup>3</sup>. Шеллинговский пантеизм ставит Бога в прямую зависимость от исторического разума, от человеческого познания, от философского гнозиса. Соловьев ищет опору метафизики в трансцендентном Абсолюте, который им мыслится в качестве метафизического коррелята теистического существа христианской религии и теологии. Он хочет доказать, что «Бог Авраама, Исаака и Иакова» может быть «Богом ученых и философов». На пути к этому Соловьев пересматривает традиционные категории философии, вырабатывая идеал *положительного* всеединства.

Принцип положительного всеединства требует безусловно существующего формально-материального и идеально-реального двуединого центра. Непосредственно таковым является человек — существо, для которого обособленное идеальное и обособленное материальное есть лишь абстрактные определения, или гипостазированные предикаты живого единства его сущности, проецируемой через фокус разума на условные сферы бытия. Логика всеединства возвращает от онтологии и гносеологии к антропологии, неявно всегда содержащейся в них и внутренне предшествующей им. Точнее было бы говорить об антропологическом измерении или плане, чтобы отличать антропологию как

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 64.

<sup>2</sup> Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

результат, как учение — *философию* человека, от *человеческой философии* — *образа* человека, который сокровенно несет в себе любая философия. Философия упирается в антропологическую проблематику не потому, что она делает человека своим объектом, но потому, что человек является ее субъектом. Действительно, вопрос о бытии или сознании у человека, в человеческом обществе и для человека имеет смысл лишь тогда, когда в конечном счете помогает ответить на начальный вопрос: что такое человек? Противоположные мировоззрения именно в этом центральном вопросе сталкиваются прямо «не на жизнь, а на смерть», ибо в мире людей борьба идет за человека и человеком интересен мир. Проблема человека есть пробный камень философии, и насколько адекватно философия способна ее решать, настолько она и жизнеспособна.

Уже в гегелевском «учении о мире как процессе самоосвобождения Божия обнаруживается, что человек с его волею и с его нравственностью сосредотачивает в себе гордиев узел и кризис спекулятивного пантеизма»<sup>1</sup>. Образ человека, очерченный картезианским *ego cogito*, оказался, очевидно, тесным и слишком абстрактным, чтобы образовать цельное мирозерцание, способное быть действительной философией действительного человека. Тайна его бытия не стала явью спекулятивного мышления. Старые вопросы требовали новых оснований, и потому проблема человека, как проблема основная, выдвинулась особенно остро. Но здесь и разошлись дальнейшие пути философии. Если Фейербах искал разгадку теологии в антропологии, проложив путь к учению Маркса об «общественном человеке», то уже Шлейермахер указал ключ к антропологии в теологии, тем самым вновь открывая поток религиозно-антропологических и даже антропософских учений, охвативший философию XIX и XX веков. Русская философия XIX века исторически попала в эпицентр борьбы мировоззрений за человека, и человек логически стал центром русской философии. И в известных пределах прав В. В. Зеньковский, когда называет антропоцентризм главной характерной чертой философии в России: «Русская философия не *теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего заня-

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1. С. 277.

та темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»<sup>1</sup>.

Мы опять же подчеркиваем, что, говоря об антропологии в связи с учением Соловьева, разумеем не философскую дисциплину, а *всеобщее самосозерцание человека в мире* — горизонт его осознанных возможностей. Метафизическую интуицию всеединства Соловьев конкретизирует религиозно-антропологически и персоналогически. Критика «отвлеченных начал» идет в направлении привлечения их к некоторому безусловному центру, способному собирательно вместить всю полноту бытия, — к абсолютному существу<sup>2</sup>. В этом главнейшем пункте своей метафизики Соловьев обращает философию к теологии, так как «знание, имеющее своим первым предметом и исходною точкой абсолютную реальность, образует теологию»<sup>3</sup>. В силу того, что в теологии «абсолютная реальность» есть «абсолютное существо», а не общая идея или эмпирический факт, встает вопрос о другом начале, способном *воспринять* «абсолютное существо» в его существенности. Таковым у Соловьева выступает *духовный человек*, или «второе абсолютное»<sup>4</sup>. По сути дела, здесь дана метафизическая артикуляция библейских представлений о человеке как образе и подобии Божиим, но в такой абстрактной форме, под которую можно подвести самые разные мистические учения — от упанишад до каббалы, не говоря уже о всякого рода теософских вариациях. Все это является топикой мирового религиозно-мистического антропоцентризма. В данном приближении к метафизике человека как основной образующей философской системы нет еще, собственно, специфически соловьевского, кроме общей логической обработки, проникнутой духом положительного всеединства. Связав все сущее во всеедином Абсолюте и укоренив его в мистических глубинах человека, Соловьев из человеческих глубин выводит все представления о мире и даже о Боге. Но его антропоцентризм не есть антропологизм в узком смысле слова. Образ человека раздвигается так широко, захватывая предельно мыслимые крайности, что из философской абстракции превращается в космический *символ единения*. Человек — это связующее звено между божественным и природным миром, между Божеством и ничтожеством<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1. С. 18.

<sup>2</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. С. 280—298.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 236.

<sup>4</sup> См.: Там же. Т. 2. С. 299—306.

<sup>5</sup> См.: Там же. Т. 3. С. 111.

Мощь этого антропоцентрического пафоса не может не напомнить о сравнении Соловьева с Пико делла Мирандолой, которое делает Э. Радлов и на которое мы уже указывали<sup>1</sup>. Отрывок из знаменитой «Речи о достоинстве человека» легендарного «князя Согласия» согласно вписывается в «Чтения о Богочеловечестве» «философа всеединства». Но что же сообщает столь высокое достоинство человеку у Соловьева?

Соловьевская метафизика человека есть логическое следствие общей мистической посылки христианства, которая конституирует все миропонимание философа. Ведь Соловьев сознательно разделяет фундаментальное для русской религиозной мысли убеждение, что «там, где философия сходится с верою, там весь человек, по крайней мере, духовный человек»<sup>2</sup>. Принятие в вере Богочеловека дает понятие человека в разуме. Догматическое содержание теологемы Богочеловека ставит человека не только, как в ветхозаветной антропологии, первым в ряду равных тварей, но и рядом с несравненным творцом. «Вочеловечившийся» Бог сообщил человеку общее с Богом достоинство, а Слово, «ставшее плотью», сделало плоть безусловной: «Недостижимое стало событием и несказанное здесь совершилось»<sup>3</sup>. Теологическое содержание христианской религии провоцирует метафизическую форму учения Соловьева, конструирующего всеобщую диалектику божественного и человеческого в истории. Богочеловеческая сущность исторически реализуется как «непрерывное внутреннее взаимодействие идеальной и материальной природы»<sup>4</sup>.

Человек у Соловьева не есть только родовой человек или исключительный индивид, но есть вместилище *всей полноты бытия* — всеединой истины.

Энергия евангельского Логоса через метафизику человека придает философии Соловьева антропологический импульс всепроникающей силы. Из ближайших по времени предшественников русского мыслителя в западной философии созвучные идеи, но менее систематично, высказывал Ф. Баадер, для которого человек является «образом и представителем Бога в мире» — «микротеос» (Mikrotheos)<sup>5</sup>. Соловьев предвосхищает возрожде-

<sup>1</sup> См.: Радлов Э. Л. Указ. соч. С. 49—50.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Указ. соч. С. 343.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 367.

<sup>4</sup> Там же. С. 261.

<sup>5</sup> См.: Franz von Baaders simtl. Werke. Leipzig, 1851. Bd 5. S. 256; Bd 6. S. 296; Bd 8. S. 226; Bd 12. S. 205.

ние теоморфной антропологии у одного из столпов современной западной философии М. Шелера<sup>1</sup> и обновление ее Тейяром де Шарденом<sup>2</sup>. Однако сравнительный анализ показывает, что Соловьев перед лицом этих мыслителей смотрит скорее назад, чем вперед: даже в своем «модернизме» он значительно ортодоксальнее. Соловьевская метафизика человека высвечивает очень ярко многие общие черты христианского мировоззрения, и особенно православия.

Оригинальное творчество Соловьева на базе христианской антропологии и метафизики всеединства имеет существенные корни в восточной патристике, прежде всего в христианском платонизме Григория Нисского и Максима Исповедника. К сожалению, пока нет исследований тех глубоких следов, которые оставило в учении Соловьева его изучение сочинений Максима Исповедника. Но именно Максим Исповедник для Соловьева есть «самый сильный, после Оригена, философский ум на христианском Востоке»<sup>3</sup>. Очень важно то, что воззрения Максима Исповедника действительно «представляют собою посредствующее звено между греко-христианской теософией и средневековой философией Запада»<sup>4</sup>. Ведь наш философ сам сознательно претендовал на подобную роль. Для Соловьева принципиальна продуманная Максимом Исповедником идея человека<sup>5</sup>, которая кроме онтологического и методологического смысла имеет в системе преп. Максима и свое специально важное значение: «Как образ Логоса, промыслительно ведущего мир к конечному объединению с Собою, человек получил великое предназначение — фактически осуществить это объединение и таким образом исполнить великий “совет Божий” об обожении всего бытия»<sup>6</sup>.

Нужно заметить, что в своем постоянном обращении к Священному преданию Соловьев не только рефлексировал опыт отцов Церкви, но и свидетельствовал о своем личном опыте. Фундаментальные образующие этого опыта типологически совпада-

<sup>1</sup> См.: *Dahm H.* Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer Vergleichenden Interpretation. München; Salzburg, 1971. 468 S.

<sup>2</sup> См.: *Truhlar K. V.* Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg; München, 1966. 115 S.

<sup>3</sup> *Соловьев В. С.* Максим Исповедник // Энциклопедический словарь. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. Т. XVIII. С. 446.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 54—70.

<sup>6</sup> Там же. С. 58.

ют с исходными интуициями святоотеческой традиции. Можно восстановить общую предпосылку соловьевского и патристического мировоззрения, обусловленную новозаветной идеологией. Вся теософская система Соловьева была систематическим развитием нравственно-мистического начала, которое точнее всего выражается в формуле «любящее я». «Любящее я» есть всеединный корень разума, воли и чувства — «сердце», средоточие разумеющего, волящего и чувствующего безусловного существа. Радикальный «онтологизм» и «кардинальный» мистицизм восточной патристики получает здесь свое выражение в понимании и переживании бытия как объятия мира личной любовью Бога, хранящего мир в сердце, в «середине», в центре, и открывающегося в любви к миру, плод которой — «сын человеческий». В Богочеловеке любовь к миру достигает предельной полноты совершенной действительности, и потому мир в Нем обладает сверхбытием: отныне любить Бога — значит любить мир, а любить мир — значит уподобиться Богу. Если Бог, любя, пасет и спасает мир, воплощается и вочеловечивается, то человек, уподобляясь Богу, должен обожиться и обожить мир милостью жертвенного служения низшим, равным и высшим. Языческой любви к бытию здесь противопоставляется христианское бытие любви и личное сверхбытие любви — «Бог есть любовь».

Христианско-догматическое и патристическое зерно учения о человеке у Соловьева разрастается в наиболее своеобразную концепцию *Богочеловечества*. Метафизика Богочеловечества, собственно, и есть общая теория человека в общей связи истинно-сущего<sup>1</sup>. Идея Богочеловечества выводит Соловьева из метафизических глубин на исторические широты, связует теософию с историософией, онтологию с социологией, мистику с этикой — выводит из сферы абсолютного в сферу относительного, из вечно-божественного мира в фактически нам данный человеческий мир. Здесь закладывается мост для перехода от *миро-понимания* к *миро-отношению* — от теоретически данного к практически заданному, от сущего к должному, от во-ображения к пре-ображению.

Для построения концепции Богочеловечества Соловьев привлекает весь понятийный аппарат своей теософии. Наряду с традиционным для христианского богословия понятием Логоса им вводится полисемантическая и полифункциональная теологема Софии. Мы не можем останавливаться сколько-нибудь подро-

<sup>1</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 325.

но на этом смыслообразе<sup>1</sup>, ибо он уведет нас так далеко в сторону, как уводил Соловьева от ортодоксальной теологии. Но скажем, что София в конструктивно-логической роли служит для Соловьева опосредствующим звеном между абсолютным и относительным, творцом и тварью, Богом и человеком, Богочеловеком и человечеством. Если отвлечься от множества смысловых оттенков, то Софию абстрактно можно представить как начало идеального в реальном или просто *нормальной* реальностью. С помощью Софии Соловьев конкретизирует интуицию всеединства, но не со стороны единства Бога и мира в Боге, а со стороны *единства Бога и мира в мире*. София как второе, произведенное единство есть «начало человечества, есть идеальный, или нормальный, человек»<sup>2</sup> и стратегически является у Соловьева основанием для утверждения внутренней причастности Бога человеку, основанием для *богочеловеческого* оправдания мира. Здесь творческая активность божества трансформируется в творческую активность человечества, а мирозидательная сила творца материализуется в *божественную материю* истории, оплодотворяемую духовной силой нового человека.

Но опять же все метафизические представления о Софии производны от христологического учения и связаны у Соловьева с идеей Церкви.

Если еще добавить, что к теософеме Софии непосредственно примыкает «языческое» по своему происхождению понятие о «мировой душе»<sup>3</sup> и что София для философа была не только продуктом умозрительной спекуляции, но и предметом личной медитации, то станет совершенно ясно: о Софии Соловьева можно говорить много, но сказать что-либо окончательно определенное трудно. Любая попытка реконструкции его софиологии в результате будет с необходимостью относительно самостоятельной конструкцией. В наиболее широком контексте София у Соловьева есть религиозно-поэтический *символ* творческого общения человека с Богом — образ *встречи* и *причастия* на пути человека к Богу и Бога к человеку. В фонике соловьевского ощущения истории «Россия» и «София» — созвучные слова.

Возрождая и синтезируя представления мировой теософии о Софии, Соловьев привлек к этой проблеме активное внимание

<sup>1</sup> См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209—260.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 111.

<sup>3</sup> См.: Madey J. Wladimir S. Solowjew und seine Lehre von der Weltseele. München, 1961. S. 76—202.

своих последователей, что послужило появлению в русской религиозной мысли, особенно у П. Флоренского и С. Булгакова, так сказать, гиперсофийного уклона<sup>1</sup>. Софийная проблематика была призвана теоретически освятить тварь и творение, а практически оживить веру в Творца и религию в условиях секулярной действительности. Софиология не возникла на пустом месте в результате чисто умственной спекуляции или визионерства, но имела культурные корни, исторически связанные с древним русским благочестием Софии Премудрости Божией<sup>2</sup>. С воспоминания именно об этом образе начинается Соловьев свою вдохновенную импровизацию на тему идеи человечества у О. Конта<sup>3</sup>.

Если метафизически через Софию «обоживается» материальное, природное и телесное, то исторически она «обоживает» общественное, личное и индивидуальное. Но весьма часто за этой богословско-теософской терминологией, которая постоянно смешивается с терминологией философской, нет ничего, кроме логического конструирования идеи положительного всеединства применительно к обществу и истории. Поскольку в «положительном смысле отношение одного начала ко всему понимается как отношение всеобъемлющего духовно-органического целого к живым членам и элементам, в нем находящимся<sup>4</sup>, постольку логически единое начало человечества необходимо принимает все свои элементы в качестве целого и исторически все элементы целого должны свободно принять все человечество в качестве своей цели.

Методологией метафизических построений Соловьева является намеченная им «органическая логика»<sup>5</sup>. Органическая логика есть творческая попытка преодолеть ограниченность всякой школьной философии как исключительной теории средствами самой философии и потому есть результат переосмысления *понятия философии* вообще. Соловьев справедливо противопоставил *ограниченности* теории *органичность* жизни. Если мы захотим найти слово, наиболее точно и полно выражающее со-

<sup>1</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 319—392; Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 210—276; Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936.

<sup>2</sup> Флоровский Г. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси. София, 1932. Ч. 1.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. С. 172—193.

<sup>4</sup> Там же. Т. 10. С. 231.

<sup>5</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. С. 282—359; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М., 1983. С. 101—119.

ловьевское понимание всеединства, то таковым будет, несомненно, *жизнь*: «Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем»<sup>1</sup>. А из всех категорий «органической логики» максимальной *жизненной органичностью* обладает София, не уместившаяся в силу своей *жизненности* в формальную сетку «Философских начал цельного знания». София интимно сближает и логическое понятие, и эмпирический факт, и поэтический образ. Но такая философия есть «более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы»<sup>2</sup>. Она имеет «не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии со сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них»<sup>3</sup>. Очевидно, что эта жизненная философия есть прежде всего *философия жизни*, которая «стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни»<sup>4</sup>. А. Ф. Лосев пронизательно указывает: «Всю философию Вл. Соловьева нужно представлять как философию жизни, сконструированную в виде системы категорий»<sup>5</sup>. Нам остается сделать существенное дополнение, чтобы отличить философию жизни Соловьева от аналогичных тенденций в западной философии XIX—XX веков. Специфика заключена в самом понимании жизни. Если общей предпосылкой философии жизни стала идея несводимости жизни к рассудку, то Соловьев вслед за славянофилами утверждает на сверхрассудочности жизни *духовной*, а не на иррациональности жизни *естественной*, о которой писали Гете, Штерн и многие другие западные мыслители<sup>6</sup>. Соловьев относительно близок к направлению, идущему от Фр. Шлегеля к М. Шелеру. Но западная философия жизни конца XIX века «опирается уже на инстинкт и низводит разум на уровень простого подсобного средства практики, “жизни”»<sup>7</sup>.

Важно подчеркнуть, что особенно выделяет Соловьева ярко выраженная гуманистическая активность его философии. В этом он внутренне солидарен с такими мыслителями, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Не случайно, что ко-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 262.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 265.

<sup>3</sup> Там же. С. 266.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М., 1983. С. 149.

<sup>6</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 608.

<sup>7</sup> Современная буржуазная философия. М., 1972. С. 113.

гда сознательный противник «гуманизма» К. Леонтьев обвинил Достоевского и Толстого в том, что они «слишком верят в человека», на их защиту встал Соловьев. Нельзя забывать о религиозной основе этого спора: вопрос об отношении гуманизма к христианству весьма проблематичен и очень остро был поставлен в России XIX века. Общим полем борьбы оказалась *нравственность*, ибо гуманизм русской философии *этически* окрашен. Во многих случаях преимущественно моральное истолкование христианства было формой утверждения этического гуманизма, социально-нравственной активности человека. Даже еще среди веховцев раздавались призывы к «творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму»<sup>1</sup>, но, правда, они уже противопоставляли ему «нигилистический морализм». Однако существовала большая богословская и богословствующая литература, в которой говорилось о необходимости решительно и твердо различать гуманизм и христианство, этику и религию. Соловьев в этом центральном вопросе, как и во всем, занимал позицию примиряющего единства. Его практическое требование есть теоретический принцип последовательного Богочеловечества: «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 остается непоследовательною, — 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»<sup>2</sup>. Но более пристально всматриваясь и вслушиваясь в публицистические выступления философа, можно заметить, что в смысловом единстве «гуманизма» и «христианства» интонационный акцент сделан на «гуманизме», а личные симпатии Соловьева на стороне «моралистов», хотя он и осуждает тех «проповедников чистой морали», которые выдают отвлеченную мораль за христианство<sup>3</sup>. С большей резкостью Соловьев критикует приверженцев самодовлеющих догматов, таинств и церковной иерархии, указывая на особый вред и смертельное действие этой «подмены» христианства. Собственный же взгляд Соловьева не моральный и не формальный, но *духовный*: «Истинное, неподдельное христианство не есть ни догмат, ни иерархия, ни богослужение, ни мораль, а животворящий дух Христов, реально, хотя невидимо,

<sup>1</sup> Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. 2-е изд. М., 1909. С. 210.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 23.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 327—328.

присутствующий в человечестве и действующий в нем через сложные процессы духовного развития и роста, — дух, 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»<sup>1</sup>.

Таким образом, философия Соловьева есть не просто философия жизни и не только философия духовной жизни, но есть философия *животворящего духа*<sup>2</sup>. В философии животворящего духа созерцательное миропонимание Соловьева перерастает в творческое мироотношение.

Наш пунктирно намеченный абрис философии Соловьева позволяет сделать несколько необходимых выводов, вводящих в конкретный анализ его произведений.

Универсум философа в плане содержания структурируется как бы на трех уровнях соответственно формуле: «Прежде всего нам нужно *жить*, потом познавать жизнь и, наконец, *исправлять жизнь*»<sup>3</sup>.

Философия Соловьева внутренне зарождается как *философия жизни*, ориентированная на *духовную жизнь*.

Все формы осознания жизни в мышлении философа принципиально «метафизичны». Онтологически насыщенные интуиции на уровне системы понятий образуют «метафизику всеединства».

Соловьевская *метафизика всеединства* есть всеобщий результат метафизики человека, а метафизика человека есть осознанный принцип *теологии Богочеловека*. Следовательно, вся философия Соловьева имеет *теологическую* предпосылку, обуславливающую ее специфическое содержание — вероучительный *догмат* христианства, и по своему характеру представляет разновидность христианской теософии под знаком Святой Троицы.

Основное содержание миро-понимания Соловьева в *философской* форме можно резюмировать так: идея единства *совершенной связи* всего; идея единства *совершенного человечества*, связуемого всем, — триединство идеи *совершенной жизни* во всем.

Отсюда главная задача миро-отношения: установить сознательно *совершенствующуюся связь* между несовершенной действительностью и действительным совершенством, или *осуществить идеально сущее как реально должное*.

<sup>1</sup> Там же. С. 329.

<sup>2</sup> См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 43.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 3. С. 275.

Мистическое жизнеощущение и метафизическое миропонимание Соловьева окончательно выражаются в задаче его этического мироотношения. «Этический» строй души нашего философа требовал выдвижения на первый план вопросов жизненных и действительных для всякого мыслящего человека.

Таинственна, трагична и поучительная сама *личность* Соловьева, совмещавшая разные душевные формации. Перед нами человек, который больше и глубже своего «учения». Чрезвычайная чуткость Соловьева к *духовной реальности* сделала его действительно медиумом сил мирового добра и зла. Соловьев *лично* ощущал себя на краю бездны всемирной истории. Это *эсхатологический человек*. Природные и культурные начала уже не могли в нем сдерживать вторгающиеся в мир для последней битвы начала сверхчеловеческие. Он своим личным опытом убеждает, что в последние времена ни природа, ни культура не спасают человека, ибо сами обречены на гибель.

В основании всей деятельности Соловьева лежит сознательное убеждение в том, что «существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собою, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким *должен* быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении... Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково*, каким *быть должно*, значит для меня, что оно *должно* быть изменено, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта. Сознывая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: где средства?»<sup>1</sup> Своему обязательству Соловьев был верен до конца, и вся жизнь и творчество его отмечены напряженным поиском *средств к осуществлению* одной идеи, одного идеала. Источник, из которого он черпал силы и вдохновение, — религиозный и мистический; пафос его подвижничества — нравственный и общечеловеческий. *Преобразовать мир по образу Христа* есть цель усилий Соловьева — философа, богослова, публициста и поэта. На этом пути явственно обнаруживаются его сокровенные притязания и явно встает про-

<sup>1</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 87—88.

тивник — грядущий Антихрист. Сквозь личины философа, богослова, публициста, поэта глядит на время лик пророка. Но в лике пророка Соловьев не подлежит оценкам времени, а передает себя суду вечности.

*1988—1990 гг.*

