



В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Русские мыслители и Европа

<отрывок>

<...> В одной из ранних своих статей, «Философские начала цельного знания», Соловьев говорит: «Субъектом исторического процесса является *все человечество* как действительный, хотя и собирательный организм». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и определяла постановку у него исторических вопросов: Соловьеву совершенно чуждо и «почвенничество», исходившее от размышлений над идеей и задачей России, чуждо было и западничество, не выдавшее ничего дальше Европы. Широкие перспективы, в которых всегда ставились исторические вопросы для Соловьева, определяли всемирно-историческую точку зрения его, решительно освобождали его от западнического или славянофильского провинциализма. Склонность к широким обобщениям и часто даже к схематизму ослабляет ценность его построений, но все же всемирно-историческая установка сообщала его мысли чрезвычайную широту и значительность.

Уже в первой своей большой работе Соловьев занят Западом как таковым, — а именно его философским кризисом. Очень ярко и выпукло, хотя нередко стилизуя и упрощая, изображает Соловьев развитие философской мысли на Западе, диалектически приходящей к выводам, которыми давно обладал Восток. Это не возвышает, однако, Запад, ибо для него эти выводы есть итог блуждания, есть отказ от гордой веры в исключительную силу разума. «В основу этой книги, — пишет здесь Соловьев, — легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания *окончила свое развитие*». Переход к «цельному знанию», столь увлекавшему самых разнообразных русских мыслителей, дает Соловьеву силу свободного и в то же время спокойного отношения к филосо-

фии Запада. В замечательной своей книге «Критика отвлеченных начал» Соловьев пытается изнутри преодолеть господство разобщенных и потому «отвлеченных» начал и вернуть их к «цельному знанию», к «положительному всеединству в жизни, знании, творчестве». Частные начала, обособившиеся элементы всеединства, развиваясь в своем обособлении, становясь отвлеченными, должны вернуться к всеединству, от которого они отпали...

Запад в своей цивилизации тоже представил такое обособленное развитие, тоже оторвался от всеединства. В статье «Три силы» Соловьев противопоставляет Запад — мусульманскому Востоку: два противоположных и в своей отдельности «отвлеченных» начала управляют их историей (начало свободной множественности и начало единства, солидарности). Но единство человечества как субъекта истории восстановится лишь при действии третьей силы, которая должна «примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов». Между Западом и мусульманским Востоком, как носителями первых двух сил, выдвигается славянский мир, которому и предстоит важнейшая всемирно-историческая задача восстановления единства. Такова схема, которой в это время (1874) следует Соловьев. Тут же найдем мы попутно и критику Запада. «Если мусульманский Восток, — читаем здесь, — совершенно уничтожает человека и утверждает бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к *исключительному утверждению безбожного человека*». Это утверждение человека «превращает его в божество, создает крайний индивидуализм, а потому и атомизм». «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — последнее слово западной цивилизации. Она выработала формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом». Тут же Соловьев договаривается до мысли, что «мусульманский Восток выше западной цивилизации».

Несколько позже, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881), Соловьев писал уже о том, что следует вдумываться в «великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации». В всемирно-исторической

перспективе односторонности Запада диалектически были необходимы как «полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры». Во французской революции «ясно обозначился существенный характер западной цивилизации, цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах». Историю и диалектику западной цивилизации Соловьев в это время строит так же, как строили и славянофилы, — усматривая в католицизме господство внешнего понимания христианства и подмену идеала Царства Божия идеалом теократии, подчиняющей себе мир и властвующей над отдельным человеком. Протестантизм, впадая в противоположную крайность, выдвигает начало свободы, становится в силу этого крупнейшим фактором западной истории, но вместе с тем неизбежно переходит в крайний рационализм. «Историческое крушение рационализма — неудачи французской революции и германской философии — было лишь выражением его внутреннего противоречия, — противоречия между относительной природой разума и его безусловными притязаниями».

Диалектика западной цивилизации уже вскрыла всю ее пагубную односторонность, — но односторонность, хотя иного характера, усматривает ныне Соловьев и на Востоке. Восток, сохранив в полноте и цельности истину Христову, «не дал ей реального выражения, не *создал христианской культуры...* собственно человеческий элемент оказался слишком слабым и недостаточным, христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма Бога и мира». В силу этого «христианская истина, *искаженная* и потом *отвергнутая* человеком западным, оставалась *несовершенной* в человеке восточном». В этой знаменательной формуле, выражающей взаимоотношение католичества, протестантства и Православия, Соловьев уже усматривает некую взаимную диалектическую их связанность. «Оба направления (Запад и Восток), — пишет он здесь же, — *не только не исключают друг друга*, но совершенно *необходимы* друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве». Нетрудно убедиться, что это и есть уже совершенно новая точка зрения, далеко уводящая Соловьева и от славянофилов, и от Достоевского; здесь уже выражена с полной силой новая философия истории, развивающая до конца тему о единстве всемирно-исторического процесса, а следовательно, о диалектической связанности отдельных звеньев. Это

уже не учение об исторической миссии народов, выполняемой одним в смене других: на этой почве, как мы видели, как раз и развилось у нас раньше учение об особой роли России, «снимающей» все противоречия Запада. У Соловьева уже в это время (т. е. даже до его «утопического» периода) христианский Восток и Запад *взаимно необходимы* и лишь в своем сочетании могут разрешить задачу истории как всемирно-исторического процесса. В «Трех речах о Достоевском» (1881—1883) Соловьев развивает свои мысли, не замечая или не желая заметить, что он утверждает нечто совершенно иное, чем то, что думал Достоевский. Пушкинскую речь Достоевского Соловьев обращает в сторону примирения христианского Востока и Запада, а затем, явно уже отклоняясь от Достоевского и намечая то, что он впоследствии развивал в замечательных статьях «Великий спор и христианская политика» (1883), Соловьев видит задачу примирения «как бы включенной в внутреннюю судьбу России: польский и еврейский вопросы в России ставят проблему примирения с латинством и с нехристианским Востоком как «внутреннюю русскую задачу». Вся эта постановка вопроса, неожиданная и далекая от Достоевского и славянофилов, есть развитие, однако, идеи «христианской политики» в свете всемирно-исторической перспективы. Чтобы не усложнять изложение, проследим лишь новую постановку вопроса об отношении России и Запада у Соловьева. Идея «взаимной необходимости» христианского Востока и Запада развивается с особенно яркостью в статьях «Великий спор и христианская политика», где мы находим уже такую формулу: «На христианской почве человечеству грозят опасности с двух сторон: неподвижность Востока и суетность Запада». Собственно, уже в 1881 году в статье «О духовной власти в России» Соловьев считал Православие лишенным «действенности», — а теперь он пишет и так: «Восток, православный в богословии и *неправославный в жизни...*» «Церковь не есть только святыня, она есть также власть и свобода», — пишет тут же Соловьев, находя в Православии только охранение святыни. Католицизм тут не только равноценен для него с Правослаviем, но даже стоит для него выше. Все неправды папизма, которые признает Соловьев, не упраздняют для него его истины, — и он приглашает «все свободные силы человечества» забыть о своих правах и обратиться к своим обязанностям — «добровольно и по совести выполнить то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и политики. Здесь конец великого спора и начало христианской политики».

Существенны во всем этом построении два пункта. С одной стороны, идея «вселенской культуры», о которой говорил Соловьев раньше, приобретает явно теократические черты: Соловьев ставит тот самый вопрос о «новом средневековье», который в разных направлениях так остро и настойчиво был выдвинут в последнее время (см. об этом дальше, при изложении идей Н. А. Бердяева). Целью «христианской политики» признается «свободное единение человечества в Церкви Христовой», но эта цель мыслится осуществимой не через какое-либо *национальное* движение (как это было у Достоевского), а через соби́рание христианского общества в живое единство. Проблема восстановления церковного единства выдвигается на первое место, — и Соловьев отдает все свои силы, всю свою энергию на то, чтобы содействовать разрешению этого вопроса. Само собой разумеется, что противопоставление Запада и Востока для него не только падает, но взаимная необходимость одного в другом толкуется почти провиденциально. Соловьев становится «западником» в том смысле, что начинает очень высоко ценить христианский Запад, все более умаляя Восток, в характеристике которого он не идет дальше признания его заслуг в деле «сохранения церковной истины». По этому поводу у нас не раз и справедливо указывалось, что Соловьев, в своем стремлении разыскать условия восстановления церковного единства, с присущим ему схематизмом неверно и неполно характеризует Православие. По справедливому замечанию кн. Е. Н. Трубецкого (в его книге о Вл. Соловьеве, т. 1, с. 482), «различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действительно, а в том, что на обеих половинах христианства действительность Божеского начала в человеке понимается различно... Для Запада Церковь есть прежде всего духовная власть; для Востока она прежде всего — таинственный дом Божий, где совершается богочеловеческая мистерия...» Мы не будем входить сейчас в обсуждение этой темы и отметим только, что католические симпатии Соловьева, его утопические планы совершенно изолировали его от русского общества, и доныне еще нет никого, кого вдохновили бы эти мечты Соловьева. Любопытно, впрочем, проследить, как в новой утопии Соловьева России отводится снова исключительная роль (при условии «акта самоотречения» и соединения с Римом). Кн. Е. Н. Трубецкой даже думает, что Соловьев «отчасти потому преувеличил значение Рима папского, католического — что видел в нем единственно возможное, незаменимое основание для третьего,

московского Рима, о котором он мечтал». Не знаю, прав ли здесь кн. Трубецкой для всего «утопического» периода в творчестве Соловьева, ибо лишь первые его работы отмечены этими остатками славянофильства. В французской работе «La Russie et l'Église universelle» Соловьев действительно писал: «Историческое назначение России — доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу» — но эти надежды на Россию *toto genere* отличны от идеи «третьего Рима», который невозможен ведь, если сохраняется значение «первого Рима». Теократическая миссия русского государства, имеющего предоставить свою мощь к услугам папы, по мнению Соловьева, внутренне связана с учением славянофилов, что Россия имеет всемирно-исторические задачи (V, 236), но это, конечно, натяжка. Учение и утопия Владимира Соловьева, конечно, восходят корнями к идее всемирно-исторического значения России, но эта идея, как мы знаем, была присуща не одним славянофилам; то же, что так глубоко и изначально у последних — чувство, что именно Православие есть почва и основа всепримиряющего и органического синтеза, именно это как раз и отбросил Соловьев. Скорее уж Соловьева можно сближать, в его учении о всемирно-исторической роли России, с почвенничеством, в котором не одно Православие, но самая русская «почва» заключает в себе основы всеохватывающего синтеза. Любопытно, что, характеризуя Православие как созерцательное и охранительное христианство, Соловьев высоко ценит *русскую мощь*, крайне важную для него в его утопии.

Теократическая утопия Соловьева очень интересна* и в ряде черт связывает Соловьева с различными течениями русской мысли, но мы хотели бы еще остановить внимание читателя на замечательных статьях Соловьева (т. V) под общим названием «Национальный вопрос в России». В этих статьях Соловьев высказал много замечательных и проникнутых истинным христианством идей, — но его новое «западничество» не щадит ничего в идеологии национализма, не видит в нем никакой правды. Он видит в народности только «природную и историческую» силу, призванную служить «высшей идее», — и не видит в ней самой никакой *идеи*, не видит в ней ничего вечного. Это нечувствие своеобразия народности и недооценка

* Отсылаем читателя к книге кн. Е. Трубецкого (Т. I. Гл. XV). См. также книгу Стремоухова (*Stremoukhov W. Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935*).

ее напоминают гегельянскую философию истории с ее глубочайшим имперсонализмом, и Соловьев, который иногда (в этих же статьях) глубоко подходит к проблеме народной индивидуальности, слишком все же занят примирением «вселенской культуры» со своеобразием народности и часто упрощенно и поверхностно понимает последнее. Он движется в альтернативе «самопоклонение—самоотречение», как будто она исчерпывает пути исторической жизни. Соловьев прав в своей борьбе против узкого национализма, он прав в своем призыве «религиозно взглянуть на Запад» и с любовью принять в свое сердце Запад, но его теократическая утопия как бы ослабила его духовное зрение и привела к односторонней оценке Православия и путей России как стране Православия. Соловьев часто прав в своей критике и так часто не прав в своих положительных утверждениях.

Но пришла пора — и в самом Соловьеве произошло крушение его утопии, его теократического замысла*. Он разочаровался в русском обществе, в русской государственности, в России вообще. Он склонен был трезво уже смотреть и на Запад; в одном из пасхальных писем (1899) Соловьев пишет о духовном оскудении Запада, об исторической его односторонности, о том, что на Западе все более и более забывают о Боге. И он с тоской спрашивает: «Есть ли такая мировая сила, которая могла бы истинным соединением соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, истину Востока с истиной Запада?» Соловьев не отказывается и здесь от всемирно-исторической задачи, как она стояла перед ним еще в ранние годы, он лишь усомнился в осуществимости своей утопии, и недаром в его «Повести об антихристе» представители православия, католичества и протестантизма сближаются уже в самом конце истории, а за ее пределами совершается и их соединение.

В предсмертной статье, вспоминая своего отца-историка, Владимир Соловьев сочувственно воспроизводит его мысль, что «всемирная история внутренне кончилась». «Сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время, — пишет тут же Вл. Соловьев, — и теперь совпала с целым земным шаром». Идея единства исторического процесса, всемирно-историческая «установка» у Влад. Соловьева как основная и характерная особенность его мышления сохранилась в нем до конца дней.

В истории вопроса, нами изучаемого, Влад. Соловьев занимает совершенно особое место по той широкой постановке во-

* См. очень важные подробности у кн. Е. Трубецкого (Т. II).

проса, которую он дает. Его теократическая утопия и разочарование в ней, его страстное и напряженное устремление к восстановлению церковного единства остались памятником его высокой христианской настроенности, но они не имели отзвука в русской душе, не вызвали в ней симпатии и энтузиазма. Соловьев остался здесь совершенно одинок. Но другое в нем — его христианский универсализм и всемирно-историческая направленность духа, его удивительная способность всечеловеческой отзывчивости, конгениального понимания всех эпох, всех народов остались живым и плодотворным наследством, которым воспользовалось уже и воспользуется еще много поколений. В Соловьеве проблема России окончательно освобождается от антизападничества; невозможно здесь идти с Соловьевым до конца, но сознание неразрывности религиозной связи с Западом в свете идеи единства истории войдут в русскую душу, как творческое семя, всходы которого еще увидит русская жизнь. Соловьев окончательно освобождает нас от исторического провинциализма, и если он остался под его властью как раз в понимании Православия, то его собственная личность, его разностороннее творчество, свободное от эклектизма и все больше развертывавшее силу органического синтеза, ему присущую, — свидетельствуют ярко и непререкаемо о подлинном универсализме Православия. Соловьев еще долго будет светить русскому сознанию, и самые ошибки его будут лишь ярче подчеркивать его изумительные творческие достижения и его огромные заслуги в усвоении Россией всемирно-исторического сознания. История открыла нам путь к всемирно-историческому действию; «провинциализм» России окончательно исчезает. Тем более нужно и дорого выпрямление всемирно-исторического сознания.

