



Ю. Ю. БУЛЫЧЕВ

**Владимир Соловьев и русское
культурное самосознание**

Важное, многогранное значение личности и творчества В. С. Соловьева в культурной жизни России второй половины XIX—начала XX в., а также характер серии «Русский Путь» делают необходимым заключить второй том «Вл. Соловьев: pro et contra» статьей, посвященной уяснению места выдающегося мыслителя в рамках не только его времени, но в контексте многовековой работы самосознания отечественной культуры.

Вполне понятно, что ограниченный объем статьи позволяет дать только общий концептуальный очерк сложных и тонких вопросов, составляющих тему, обозначенную в названии нашего заключения. Однако недостаточно ясное понимание культурно-исторической миссии Соловьева, обилие мировоззренчески противоположных мнений на этот счет, сложившихся в прошлом и обширно представленных в настоящем издании, и вместе с тем исключительная актуальность поднятой темы для развития русской мысли, жизни и культуры заставляют автора пойти на риск очеркового схематизма и фактологической сжатости.

Начать уместнее всего с констатации недостаточности аналитического внимания именно к национально-культурной природе и значимости идейного наследия Вл. Соловьева со стороны многих видных наших мыслителей. Так в своем, ставшем почти что классическим, историко-философском обзоре пути русской мысли о. Василий Зеньковский практически не касается отечественных культурных предпосылок и духовно-общественного значения творчества Соловьева, рассматривая это творчество с точки зрения теоретико-философской. Н. О. Лосский в «Истории русской философии» знакомит читателя с национально-культурным планом идейного наследия Соловьева, од-

нако, главным образом, на уровне комплиментарного изложения воззрений самого мыслителя. Сравнительно более конкретно и неоднозначно говорит о связи Соловьева с традиционными началами русской культуры о. Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия». Но и здесь автор ограничивается отдельными общими суждениями и характеристиками без определенных и вполне ясных выводов. Такого рода частные, порой весьма содержательные, но обычно полярно противоположные оценки, далекие от целостного понимания собственного места и значения воззрений Вл. Соловьева в историческом бытии русской культуры, читатель может найти в работах И. М. Андреева, И. С. Аксакова, М. М. Тареева, Е. Н. Трубецкого, К. Н. Леонова, А. А. Никольского, собранных в данном томе. Причем при концептуальной неясности этого вопроса в общественном сознании получила распространение весьма положительная оценка творчества мыслителя и самой его личности. «Личность Вл. Соловьева, как правило, переживалась в обществе в духе большого почитания, если не прямо преклонения; и это — даже у тех, кто вовсе не разделял его религиозно-философских взглядов», — вполне справедливо заключает А. Ф. Лосев¹.

Сопоставляя суждения весьма различных авторов, писавших и пишущих о Соловьеве, мы встречаемся с удивительным общественно-психологическим феноменом: при солидарном признании *существенно смутного*, во многом *нехристианского* и *нецерковного* духовного опыта Соловьева, при решительном несогласии с целым рядом основополагающих принципов его мирозерцания (особенно часто с пантеистической метафизикой всеединства, имперсоналистическими ориентациями в антропологии, хилиастическим смыслом концепции Богочеловечества, утопией Вселенской теократии, апологетикой католицизма, чрезмерно критическим отношением к национальным традициям и культуротворческим качествам русского народа) многие значительные отечественные мыслители без очевидных *теоретических оснований* признают исключительную ценность философского вклада Соловьева в опыт русской мысли и культуры. Образец парадоксального смешения негативных и позитивных характеристик философа при торжестве высоко положительного вывода о его творческом вкладе в русскую мысль и признании чуть ли не христианской святости личнос-

¹ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 592.

ти Соловьева мы находим в очерке Д. С. Мережковского «Немой пророк», включенном в состав данного том. И, кажется, дело здесь не только в складе ума известного писателя и богословисателя. Один из самых трезвых русских философов второй половины XIX—начала XX в., Л. М. Лопатин, совершенно чуждый экстравагантным интенциям мышления Мережковского, оказывается тоже довольно нелогичным, определяя значение Соловьева в истории философии и русской культуры. Акцентируя внимание (в своей речи «Философское мирозерцание В. С. Соловьева») на особой оригинальности построений мыслителя, на его внутреннем идеализме, душевной поэтичности, религиозном энтузиазме, Лопатин, касаясь философской системы Соловьева, ограничивается ее свободным комплиментарным изложением. Выявляя три главных пункта этой системы: 1) идею внутренней духовности существующего, 2) идею абсолютного всеединства, 3) идею Богочеловечества, он не замечает, не хочет или не может заметить, что за исключением первого пункта учение Соловьева существенно отклоняется и от традиционного христианского мирозерцания, и от философского здравомыслия. Лопатин позволяет себе только бегло указать, что Соловьев не видел различной степени объективной достоверности и логической необходимости общих начал своей системы и их частных практических приложений², то есть, проще говоря, был не способен провести различие между идеальным принципом и реальной жизнью! И тем не менее Лопатин в 1901 г. провозглашает Соловьева не только выдающимся русским философом, но и самым оригинальным философом во всей Европе за последние 25 лет, который поразительным образом явился разом теистом и пантеистом, монистом и дуалистом, оптимистом и пессимистом, представителем духовной свободы и строгого детерминизма, мистиком, рационалистом, эмпириком, спиритуалистом и реалистом³. Подчеркнем, что Лопатин не столько в философии, сколько в самой личности Соловьева находит ответ на вопрос о значении его творчества. Он видит главную заслугу Соловьева в том, что тот указал, в каком направлении нужно искать положительную истину и сумел дать высокие, вдохновляющие образцы ее самоотверженного искания⁴.

² Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 115.

³ Там же. С. 133.

⁴ Там же. С. 135.

Руководствуясь примерно таким же принципом, осуществляет свою оценку Соловьева наш крупный философ А. Ф. Лосев. Лосев не закрывает глаза на сомнительные стороны в духовном опыте мыслителя, на изъяны его философского творчества, на его отчужденность от православно-национальной традиции и исторической России. Рассматривая, в частности, социально-исторические искания Соловьева, он находит в них: «трудноисчислимое множество» отрицательных суждений об истории России, «разрушительную критику славянофильских теорий», неубедительность решения всех национальных вопросов с помощью концепции всеобщей теократии, «озлобленное» отношение к русскому правительству⁵. Однако в заключение своего обзора, воздерживаясь от каких-либо критических замечаний в адрес любимого философа, не указывая, в чем же основной, *концептуальный* позитив его умственной деятельности на социально-историческом поприще (ведь Соловьев им воспринимается как выдающийся *философ*, а не эклектический публицист), почтенный автор все же находит возможным дать хотя и неясный, довольно странный *по сути дела*, но *по тону* достаточно благожелательный вывод.

«В заключение этого раздела можно привести основной тезис относительно социально-исторических исканий Вл. Соловьева, который сводится к тому, что у него нигде и ни в чем нельзя найти никакой одной логически неподвижной понятийной системы или какой-нибудь схематической завершенности. Он не был ни славянофилом, ни западником, а только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями. Он не был ни консерватором, ни либералом, ни реакционером, ни революционером. Да в конце концов, можно сказать, что он не был ни идеалистом, ни материалистом. Везде это был только соловьевец, в котором уживались самые разнообразные антиномии, которые с обывательской точки зрения звучат как элементарные логические противоречия»⁶.

Выходит, Соловьев — это позитивно неопределимое, ни с чем не сравнимое, самому себе равное Нечто. Это «соловьевец» — сам себе учение и движение, сам себе учитель и ученик, к которому невозможно прилагать какие бы то ни было рациональные критерии осмысления, и коего следует иррационально, эмоционально, экзистенциально-сокровенно восприни-

⁵ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 253, 262, 266.

⁶ Там же. С. 280—281.

мать. В русле подобного, «апофатического» отношения к мыслителю мы встречаемся с мифологизацией его образа и в известной мере его учения. Это обстоятельство затрудняет трезвое, научно ответственное исследование мировоззрения Соловьева в контексте реальной российской жизни и облегчает нагромождение вокруг его личности всякого рода безответственных «соловьёведческих» спекуляций, в духе, например, следующих рассуждений: «Итак, Соловьев своим жизнетворчеством создал воистину бессмертную вневременную ценность подлинно человеческого бытия — свой виртуальный мир. Он открыл определенный духовный код соотношения личного и вневличного в конкретной форме нравственного делания... Он утвердил цель и смысл достижения личностно-социального баланса. Он утвердил цель и смысл ближайшего хода исторического развития человечества, реально переживаемый в пределах его виртуального мира»⁷.

Оставим пока что в стороне вопрос о социально-культурных причинах гипнотического воздействия очевидно утопических и эклектических идей Соловьева на сознание значительной части русской интеллигенции и обратим внимание, что особый статус мыслителя в истории нашего умственного развития не может не вызывать демифологизирующей реакции. Ибо сегодня, когда позади оставлен опыт достижения «зияющих высот» коммунистической утопии, когда отечественная культура и русское сознание в глубоком кризисе и когда агрессивный атлантический глобализм грозит универсализировать отнюдь не высокую евангельскую мораль, а всю массу общечеловеческих пороков, накопленных «постхристианской» цивилизацией, большая часть сочинений Соловьева «просто так» (то есть для удовольствия и без раздражения) читается с большим трудом и может оживленно обсуждаться вне культурно-исторического хода жизни только узкими специалистами.

Отражая указанные обстоятельства, современный философ Н. П. Ильин в своем исследовании судеб отечественной философии⁸ наносит продуманный удар по «культу Соловьева». Иль-

⁷ Кравченко В. В. О виртуальном мире В. С. Соловьева // Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». 28—30 августа 2000. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 514.

⁸ См.: Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Русское самосознание. Философско-исторический журнал. 1998. № 4—5; 1999. № 6; 2000. № 7.

ин резонно обращает внимание на некое иррациональное оттачивание известными историографами русской мысли всего, способного нанести ущерб особому статусу Соловьева в ее контексте. Так *прямая полемика* Соловьева с его современниками начисто выпадает из «историографии» подобного рода⁹. Между тем, справедливо говорит Ильин, принципиальный спор Соловьева и Н. Н. Страхова, вызванный нападками первого на революционное по своей сути учение Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах; развернутая критика Б. Н. Чичериным «свободной теософии» Соловьева; полемика его с П. Е. Астафьевым о христианском понимании общественной жизни, значении национального самосознания и месте личности в религии, культуре, философии; дискуссия Соловьева с Л. М. Лопатиным о свободе воли и метафизическом смысле личного бытия, а также серьезная критика основных философских постулатов Соловьева в работах Н. Г. Дебольского имели характер живой духовной борьбы, без изучения которой омертвляется история философии в России. «На первый взгляд, такое молчание совершенно необъяснимо, — замечает Ильин, — ведь наличие подобной полемики вроде бы доказывает, что В. С. Соловьев был в свое время фигурой весьма заметной. Объяснение, и очень простое, тем не менее существует. Дело в том, что все споры с настоящими русскими мыслителями из числа своих современников Соловьев очевидным образом *проиграл как философ*, несмотря на несомненные успехи в изобретении ядовитых полемических стрел в адрес оппонентов. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть соответствующие историко-философские *документы*. Но искусственная схема истории русской философии, построенная именно на культе Соловьева, как раз и стремится увести от этих документов наше внимание, дав “право голоса” лишь одной стороне»¹⁰.

При всей справедливости приведенных слов пафос противоборства историко-философскому «культу личности» Соловьева увлекает Н. П. Ильина в сторону иной мифологии, теперь уже к мифу о Соловьеве как «злом гении», который своим гностицистским мистицизмом совратил до того довольно трезвую и вразумительную отечественную мысль с пути «национальной философии» на путь «философии» религиозной. В рамках этой мифологемы автор рисует образ нашего спорного мыслителя

⁹ Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Русское самосознание. 1998. № 4. С. 26.

¹⁰ Там же. С. 27.

как незаурядного человека с антихристианским самосознанием, искаженным до безумия маниакальной гордыней; образ некоего отщепенца от стихии «русской национальной философии», посадившего себя на изолированный «духовный остров», использованный для энергичных набегов на континент, «в смысле упорного стремления *разрушить* то, что *строили* на этом континенте настоящие творцы русской философии; и в смысле достаточно наглых попыток присвоить достижения настоящих творцов...»¹¹.

К этой точке зрения склоняется также П. А. Сапронов, который говорит в своей книге о типологии русской философии, что по духовной природе Соловьев был изначально чужд христианству. Он приближался к крайне революционному типу личности, психологически смыкаясь с левыми политическими радикалами. Роднит его с ними «все тот же революционный пафос, равно присущий и революционерам-безбожникам, и революционно настроенному “христианину”». Это надо представить себе во всей непреложной ясности, двадцатилетний юноша, — говорит Сапронов о фундаментальном проекте Соловьева по усовершенствованию христианства, — вознамерился не только сделать веру разумом, представление — понятием, снять религию философией или каким-то другим всеобъемлющим знанием, он еще и предполагал преобразовать самое христианство, а вместе с ним и человечество, сделать, наконец, то, что не удалось (получается именно так) его Основателю и его апостолам. Постановка такой задачи отдавала бы безумием, манией величия, если бы Соловьев был религиозно вменяем. Впрочем, и философская вменяемость Соловьева также под вопросом»¹².

Если вспомнить о «профетической» уверенности Соловьева в себе в качестве основателя некой «вселенской религии Вечного завета», то слова Сапронова оказываются не лишены самых серьезных оснований. Как известно, на концептуальную чуждость философских построений Соловьева христианскому персонализму и на типологическую близость их космополитическо-социологическому имперсонализму О. Конта, К. Маркса и антихристианским утопическим идеологиям указала П. П. Гайденко. Закljučая философский анализ антропологии Соловьева, она совершенно справедливо сделала вывод, что отечественный религиозный мыслитель очень последовательно и упорно

¹¹ См.: Там же. С. 24.

¹² Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб.: Церковь и культура, 2000. С. 110—111.

работал над доказательством реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики для Соловьева каждый раз оказывался персонализм, и, стало быть, философ по сути дела полемизировал не только с персоналистическими воззрениями Декарта, Лейбница, Кузена, Л. М. Лопатина, но и с христианским персонализмом вообще¹³. Гайденко правильно устанавливает связь между пантеистическим имперсонализмом Соловьева и его социальным утопизмом. Исследователь указывает, что создание мифологемы человечества как развивающегося имманентного Бога, в котором нет места для свободы и самоопределения личности, и тем самым радикальное унижение ее христианского достоинства как духовно бессмертной персоны, укоренной в трансцендентном, порождает условие для утопий, приносящих реальных людей в жертву какой-либо отвлеченной конструкции¹⁴.

А. П. Козырев в своем исследовании гностических влияний в философии Вл. Соловьева, преодолевая некритическое заимствование современными историками русской философии канон и стереотипов, выработанных в классическом для «соловьевоведения» трудах учеников и продолжателей идей Соловьева (С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, А. Ф. Лосева и др.), также привлекает внимание к религиозно-реформаторской и внехристианской по источникам подоплеке его философского творчества. Исследователь предлагает оригинальный и достаточно обоснованный подход ко всем сочинениям Соловьева, как к единому тексту, обретающему свою внутреннюю логику в раскрытии одного замысла — создания «вселенской религии», ключом к которому является рукопись «София»¹⁵. В рамках исследования Козырева вырисовывается образ философа, внутренне чуждого теистической традиции и существенно близкого неоплатонической и гностической установкам мысли, отрицающим радикальную инаковость мира по отношению к Богу и не предполагающим метафизической ценности индивидуально-личного бытия. Причем, если на ранних этапах творчества у Соловьева наблюдается некое подобие монадологического пер-

¹³ См.: Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 52—53.

¹⁴ Там же. С. 54.

¹⁵ См.: Козырев А. П. Гностические влияния в философии Вл. Соловьева. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1997. С. 7.

сонализма, то в поздних работах тенденция к имперсонализму выражается все отчетливее¹⁶.

Такой вывод вполне согласуется с мнением А. Ф. Лосева о происхождении всей философии Соловьева из стихийного и неистового бурления разного рода страстей философского, теософского и оккультного характера «вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом», воплотившихся в трактате «София»¹⁷. Вводя, по словам Лосева, в область самой эмбриологии философского творчества Соловьева, «София» «воочию свидетельствует, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции магистерской и докторской диссертаций мыслителя, а также его трактата «Философские начала цельного знания», с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего в очень сильные на Западе теософско-оккультные, в основе своей каббалистические традиции»¹⁸.

Суммированный критический подход к наследию Соловьева нашел воплощение в статье Б. Г. Дверницкого «Философия Владимира Соловьева как великое препятствие, или “прелесть” русской мысли сегодня». Автор, напомнив о том, что за Соловьевым в нашей историко-философской литературе закрепился эпитет «великий», ставит вопрос о правомерности занесения имени философа в список бесспорно выдающихся деятелей русской культуры, наряду с Пушкиным, Достоевским, Толстым, Чайковским, Мусоргским, Суриковым, Васнецовым, Менделеевым. «Действительно ли он велик, и если да, то в чем? В философии, богословии, историософии, поэзии, эстетике, литературной критике, публицистике, или он великий энциклопедист, общественный деятель, экуменист?»¹⁹ Отвечая на этот вопрос, автор приходит к выводу, что во всех сферах культуры и в русском самосознании Соловьев *оставил свой след*, не более. Ибо философ оказался глух ко всему новому и творческому в современной ему русской жизни. Он не смог уяснить оригинальности учения о культурно-исторических типах Данилевского и увлекся историософией, представлявшей даже

¹⁶ См.: Там же. С. 18—19.

¹⁷ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 195.

¹⁸ Там же. С. 198.

¹⁹ См. указ. статью Дверницкого (Русское самосознание. Философско-исторический журнал. 2001. № 8. С. 168).

в тот период времени вчерашний день мысли и науки. Претензии на достижение общечеловеческого статуса своего учения, при игнорировании национального аспекта культурного опыта, не могли быть в принципе осуществлены. Тем более, что имперсонализм метафизики всеединства Соловьева, как всякое отрицание человека в пользу чего-то высшего и первичного — пережиток язычества, ведущий к идолопоклонству. Совсем не христианская вера в человечество, увлечение гностически понимаемой темой Софии, невнимание к наследию святых отцов, устаревшая философия истории в качестве важнейших составляющих философской системы Соловьева, по мнению Дверницкого, не позволяют творчески продолжать и развивать эту систему. При том, что Соловьев раздвинул рамки проблем русской философии, включив туда темы любви, дружбы, единства христиан, которые оставались не востребованными до него отечественной мыслью, теоретические конструкции мыслителя остаются своеобразной «прелестью» в современной философии. Они соблазняют русское сознание наших дней, жаждущее системных взглядов и невольно пленяющееся соловьевскими построениями.

«Любая “прелесть”, будь то в аскетике, догматике (здесь она называется ересью), очень трудна как в диагностике, так и особенно в освобождении от нее. Но без этого невозможно дальнейшее плодотворное развитие русского самосознания. И потому первая, главная, настоятельная задача русской философии в XXI веке — это не отбросить, не замолчать Вл. Соловьева, а преодолеть это препятствие, которое в силу вышесказанного, можно назвать великим препятствием»²⁰, — таков конечный вывод Дверницкого.

С заключением об отчужденности философии Соловьева от православной духовной почвы и о несовременности теоретических построений мыслителя перекликаются следующие суждения С. С. Хоружего: «Он (Соловьев. — Ю. Б.) не видел, ибо не хотел видеть самого факта существования восточно-христианского дискурса (хотя и выразил многие его идеи)... В главных своих чертах, в общем типе системная философия Соловьева была устаревшей уже при своем появлении — но именно за ней пошла русская мысль»²¹.

²⁰ Там же. С. 176—177.

²¹ Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». 28—30 августа, 2000. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 24—25.

Итак, что же такое Владимир Соловьев в истории русской мысли и культуры? Почему для значительной части отечественных мыслителей он стал Учителем, Основоположником, образом истинного Философа, чуть ли не своего рода Адамом Кадмоном религиозно-философского творчества? Каковы смысл его труда и ценность его учения для нас? Является ли его литературное наследие воистину «соловьинной песней русской философии», как то полагает В. Ф. Бойков в предисловии к первому тому данного издания, или же в этом наследии слышится «соловьинный посвист» беспочвенной, анархической Руси?²²

Для обретения достаточно основательного ответа нам необходимо отчетливо уяснить, во-первых, специфику традиционного русского самосознания, и во-вторых, духовные параметры той культурно-исторической ситуации, в которой возникла и продолжала развиваться русская философия.

Что касается решения первой задачи — следует вновь обратить внимание на тот довольно сложный и в известной мере уникальный способ, каким наш народ исторически, традиционно определил свою национальную сущность, выдвинув глубокий смысло-образ Святой Руси. В ее духовно-архетипическом смысле, «Святая Русь» — идея национально самобытного пребывания народа перед Ликом Божиим, возвышения к небу святости национальной жизни и национальной души. Стихийно выработав эту идею к XVI столетию, русский православный народ сплавил воедино свои высшие идеалы Святости и Отечества. При этом родное в свете святости приобрело высочайшее совершенство, чистоту, красоту, стало абсолютным, безусловно ценным. Святость же в свете национально родного получила живое земное укоренение, стала конкретной, душевно и телесно близкой, родной святостью.

Тем самым, установив единство Небесного и Родного, русский народ по-своему и в то же время без искажения раскрыл глубокий объективный смысл христианства как религии чело-

²² Я имею в виду стихотворение М. Володина «Святая Русь», в котором автор говорит, что русской душе

...сыздетства были любы
По лесам глубоких скитов срубы,
По степям кочевья без дорог,
Вольные раздолья да вериги,
Самозванцы, воры да расстриги,
Соловьинный посвист да острог.

веческого братства и сестринства, отечества и сыновства. Воздвигнув в своем сознании идеал национального служения Христовой Правде, народ сделал целью своего духовного устремления возведение путем святости в Царство Небесное всего лучшего, что образуется при земной жизни в русской душе. Вера в Святую Русь, в преображенную душу народа и освященную подвигом духа русскую землю проникнута надеждою на то, что в Царстве Небесном не изглаживаются духовно самобытные национальные типы культурного опыта, не разрушаются лучшие плоды соборного творчества людей, так же как не изглаживаются личности человеческие и сохраняется все, ими сотворенное по любви к Богу и Правде Божией.

Но если существует Небесная Русь как область Царства Божия, где пребывают русские святые и праведники, преображенные дары русской культуры, обретшие спасение наши родные соотечественники — молитвенники и заступники за грешную Россию, то этим возвышаются, универсализируются задачи бытия земной Руси, призванной наполнять мир любовью, служением Правде и Красоте, стремиться к преображению и воцерковлению своего естества ради приобщения к Небесному Отечеству. Из этого органического сочетания начал запредельности и посюсторонности в идее Руси Святой как символе православно-национальной общности русского народа становится понятной особая близость русской православной душе идеи соборности твари, ибо сия идея подразумевает духовное *со-стояние, со-развитие, со-трудничество* лиц в любви к Богу и друг другу, их совместное душеспасение в сложных обстоятельствах земного бытия.

Специфика отечественного православного мирозерцания была теснейшим образом сопряжена с патриархально-монархическими особенностями русского общественно-государственного уклада. Следует помнить, что национальная общность, тем более обладающая столь своеобразными признаками, как русский народ, является источником интимной психологической связи между людьми, служит большой семьей, естественно, подсознательно глубоко объединяющей индивидов. Религия вносит в национальное сознание и общение духовный уровень, универсальные идеи и ценности, определяющие последние смыслы человеческого бытия, но сама по себе она не способна создать тот теплый, душевно сближающий ингредиент общественно-культурного существования, который вырабатывается естественной национально-исторической жизнью, ее протекшими веками, превратностями общенародной судьбы.

В Византии, как мы знаем, было высокодуховное православие, но отсутствовала органическая национальная общность как социально-психологическая подоплека церковного единства. В условиях многонародной имперской пестроты, где носителями православной культуры преимущественно являлись умудренные, интеллектуальные эллины, православное мирозерцание и церковно-общественные формы были насыщены глубоким религиозно-мистическим содержанием, но не могли приобрести той степени эмоциональной теплоты, органичности и человеческой задушевности, какую мы обнаруживаем на русской почве. Ведь здесь *духовная идея церковного народа* составила единое целое с *природной душевной родственностью* русских людей. Причем *универсальная православная духовность обогатилась опытом русской душевности*, так что православные идеи преобразования мира, святости человеческой личности, обожения жизни, одухотворения природной телесности именно в России получили утонченное национально-культурное воплощение. Теснейшая связь народного бытия и развития национальной духовности с православно-церковным началом привела к тому, что русское в нашей культуре стало приобретать *не этнический, не сугубо культурный или политический смысл, а духовно-мистическое значение всенародного пребывания в луче Божия Духа и в Премудрости Божия промысла.*

Переходя теперь к уяснению духовных параметров той культурно-исторической ситуации, в которой возникла и продолжала развиваться русская философия, следует принять в расчет, что понимания духовно-типологической специфики последней невозможно достичь путем отвлеченного сопоставления ее опыта с опытом западной философии, пренебрегая контекстом существенного культурно-исторического своеобразия России. Тем более, что отечественная философия, наряду с отечественной литературой, являлась одной из важных культурных форм освоения духовной самобытности страны. Если для русских писателей XVIII—начала XIX века были актуальны не перенос на русскую почву проблем и стилей западной художественной культуры и не только разрешение чисто художественных задач, но и такие фундаментальные исторические проблемы, как создание развитого литературного языка, формирование национального культурного самосознания, художественное выявление своеобразия русского образа жизни и русского взгляда на мир, то и для русских мыслителей было важным не просто перенести формы европейской философии в Россию, но использовать их в целях осознания самобытности

русского жизненного мира, места и предназначения России в мировом сообществе. И так же, как свобода отношения к опыту иных культур освобождала русскую литературу от излишней ограниченности чисто формальными моментами художественного творчества, способствовала широте интересов и дарований выдающихся отечественных писателей, нахождение русских философов вне контекста западноевропейской интеллектуальной традиции делало их свободными от подчинения рамкам классических для Европы философских школ. Выводы о типологии развития русской литературы, сделанные нашим глубоким литературоведом В. В. Кожинным (писавшим, что развивающаяся русская классическая литература была несоместимой с каким-либо из современных ей литературных направлений Запада, свободна от односторонностей классицизма, просветительства, сентиментализма, романтизма, так что русские литераторы обращались к классицизму или романтизму как бы лишь затем, чтобы нарушать их принципы и переплетать их с принципами иных направлений²³), могут быть в методологической сути приложены к исследованию типологического своеобразия русской философской мысли. И русские философы, при всем порой хаотическом заимствовании западных идей, не столько продолжали дело Декарта, Канта, Шеллинга, Гегеля, сколько решали совсем иные задачи — задачи философского осознания своеобразия русской православной традиции, осуществления синтеза традиционной христианской духовности и нравственности с новыми формами мышления и жизнедеятельности, а также уяснения культурно-исторических функций русского народа в жизни человечества.

Ключевым моментом процесса формирования просвещенной, критически развитой отечественной культуры должно было стать философское уразумение и концептуальное соотношение универсально-христианского и конкретно-национального аспектов русского сознания, ценностей небесного и земного порядка, при сохранении православно-христианского фундамента русской культуры и при обретении отчетливого понимания реальных цивилизационных задач России и русского народа. Ибо разрушение православного фундамента общественно-культурного бытия вело к революционному прерыву Традиции, к духовной дезориентации народа, к утрате религиозного фактора исторического самобытия страны. Инертное сохранение же

²³ Кожин В. В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. С. 432.

чисто мифологического «святорусского» мировоззрения препятствовало интеллектуальному освоению современности, с ее усложняющимися национально-культурными и национально-государственными задачами.

Очерченная проблема оказывалась чрезвычайно трудной для русской мысли, поскольку она не обладала собственной развитой интеллектуальной традицией и не могла опереться на опыт аналогичных решений в анналах византийской и западной цивилизаций. В лоне греко-православной традиции вопрос о месте и значении национального начала в мировоззрении и жизни христианского общества не получил должного богословско-философского осмысления. Известная византийская концепция «симфонии», дав великороссам христиански выверенные принципы взаимодействия государства и Церкви, ничего не говорила об отношениях Церкви и государства с *нацией*, ибо таковая отсутствовала в рамках византийской социальной системы. Недостаток органических, национально-общественных предпосылок государственной жизни заставлял руководителей Восточной Римской империи превращать Церковь в главную опору государственности и опускать вопрос о месте нации, общественного начала и национальной культуры в строении политическом. По указанию Л. А. Тихомирова, император Константин опирался в своих преобразованиях на ту массу народа, которая называлась «сословием христиан». Но христиане не были народом в социальном и политическом смысле, а были Церковью. Это был союз не социальный, не национальный, но религиозный. «Думая о том, как приспособить к этому слою населения новое государство, Константин и другие преобразователи Рима думали невольно собственно о церковных запросах и приспособляли свое государственное дело к нуждам и законам не общественным, а церковным. Желая сообразоваться с духом христианства, они, однако, получали от него только идею верховной власти, правда, в высшей степени ценную, но никакой политической доктрины не могли получить, ибо ее не было в христианстве, как Церкви»²⁴.

Ограничение внимания мыслителей и деятелей Византии лишь церковно-государственной проблематикой, всецелая поглощенность византийского сознания религиозно-догматической сферой объясняют, почему, глубоко разработав тему взаимосвязи власти духовной и мирской, византийская традиция

²⁴ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 147.

не дала примеров широкого приложения греко-православной мысли к вопросам социальным, общественно-культурным и политическим. Значение личного и национального начала, ценность философского и культурного творчества в жизни христианского общества — все эти актуальные вопросы русского культурного самосознания нужно было решать собственными силами отечественной мысли. Те же, кто опирались на наследие «византинизма», предпочитали отрицать мировоззренческую значимость подобных проблем, сводя все темы национального бытия и культуры к проблемам церковным. Они полагали, что православие определяет, покрывает и исчерпывает *всю* национальную самобытность русских, так что за вычетом православия в ней *ничего* русского не остается. Стало быть, говорить о какой-то национальной Русской Церкви не имеет смысла, таковой не существует, а существует лишь «*церковная национальность*», церковный народ, «который родным и своим признает лишь то, что согласно с Церковью и ее учением, который <...> не полагает никакой разницы между собою и православными иностранцами — греками, арабами и сербами»²⁵.

Что же касается опыта западной цивилизации, то христианское и национальное начала в истории католических народов никогда не были столь органично связаны, как в русской жизни, а под влиянием реформации, секуляризации и общеизвестного подрыва церковной основы культурного бытия национальное сознание западных обществ стремительно обмирщалось. Во второй половине XIX столетия в европейской жизни наблюдался поворот к грубому языческому национализму. Обладая сильной, динамически развивавшейся интеллектуальной культурой, Запад безжалостно демифологизировал содержание христианского учения, разрушал живую веру, а вместе с ней духовные основания социального бытия, грубо рационализировал мысль и жизнь,

Итак, чтобы поднять православно-национальные ценности русского народа на уровень просвещенного культурного самосознания, осуществить синтез традиционных духовных начал и новых культурно-исторических ориентаций (или, как писал Соловьев, «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного понимания»), русская мысль должна была преодолеть сложнейшие затруднения. Поэтому неудивительно,

²⁵ Антоний (Храповицкий), архиеп. Чей должен быть Константинополь? Таганрог, 1916. С. 4—6.

что даже самая постановка вопроса о соотношении православно-го и национального аспектов русского самосознания и русской культурно-исторической традиции не была вполне отчетливо теоретически осуществлена первопроходцами отечественного философствования и нашла довольно размытое, частичное выражение в публицистике и философской литературе. Однако объективное наличие этого вопроса как судьбоносной проблемы русского бытия стянуло все лучшие, творческие силы отечественной мысли XIX столетия именно к темам православия и культуры, народности и человечества, России и Европы, исторического предназначения России и русского народа.

При этом в православно ориентированном течении отечественной философии воспроизводилась фундаментальная установка традиционного русского самосознания на мистическое, мифологическое или духовно-онтологическое восприятие Русской земли в качестве образа «Земли Небесной», то есть не как условного места существования русского народа среди других народов мира, а как церковно освященной, духовно преображаемой жизненной реальности, в пределах которой соединяется Абсолютное (истинная вера, святость, православная правда человеческого бытия) и Родное (т. е. земное, естественное душевно-сердечное единство людей). Для православных русских мыслителей (в отличие от западника Чаадаева, полагавшего, что не через родину, а через истину ведет путь на Небо) Родина и Истина были нерасторжимо связаны православием как духовной основой русской народной жизни. И эти мыслители стремились постичь истину человеческого существования не вне, а внутри православно-русского. Они желали открыть его объективно-истинное значение, идею Божию о нем, а тем самым, выяснив его промыслительную роль в мире, по-новому осмыслить и мир в свете ценностей и целей православно-русского пребывания на земле. Отсюда рождалась славянофильская метафизика России и русского бытия, по своим культурно-историческим корням восходящая к архетипической идее Святой Руси и к старинному богословию Русской земли как обетованной земли Царства Небесного.

Следовательно, глубоко традиционным образом в русскую философию вошла тема метафизического познания России, породившая задачу построения религиозно-философского учения о русской культуре, русской исторической судьбе, а также проблематику уяснения универсальных проблем бытия мира и человека из луча русского православного духа, из смысла российского предназначения.

Такого рода установка, с западной точки зрения более чем странная, а возможно и просто «дикая», оказалась естественной для нашей духовной традиции (отличающейся, еще раз повторим, *органическим* сплавом православного и национального начала, где универсальное православие национально, социально и жизненно конкретизируется, а русскость духовно универсализируется). Эту установку довольно сложно ухватить и понятийно концептуализировать, мысля в русле западной интеллектуальной культуры, остро аналитической, жестко дискурсивной, формальной. Всеобщее и единичное, универсальное и уникальное в этой культуре логически расщепляются и формально противопоставляются. В русском же уме универсальное, всечеловеческое, истинное, святое, Божие не только не отделяется, не абстрагируется от земного национально-конкретного плана бытия, но понимается как находящееся внутри него, как его сердцевина, последний и высший смысл, его суть, его чистейший образ. Как в русской поэзии, пронизанной произведениями о России, но вместе с тем имеющей мировое значение, в русской философии, существенно обращенной к русскому духу и смыслу русского бытия, универсально-смысловое содержание не выражается через национальное, а совпадает с последним.

Известно, что ключевую роль в формировании своеобразных установок отечественного философского мышления сыграли идеи И. В. Киреевского. Именно он: 1) четко осмыслил духовно-интеллектуальную ситуацию в современном ему христианском мире, 2) указал на причину слабости русского просвещения и жизненную необходимость интеллектуально развитого православного мирозерцания, 3) сформулировал православно ориентированное понимание специфических задач философии в рамках русской культуры. Обратившись к опыту западной интеллектуальной традиции, Киреевский показал, что философия, вне отношения к Откровению, не имеет духовных ресурсов для углубления в истину бытия, и из своих собственных источников способна породить лишь всеобъемлющий рационализм, сводящий бытие мира к «прозрачной диалектике» мыслящего ума. Потому, оторвавшись от живой вероисповедной связи с Откровением, введя в веру логические выводы, западное христианство способствовало развитию внешне блестящей, но по существу глубоко ложной, рационалистической просвещенности, оставляющей неудовлетворенными высшие потребности человеческого разума и человеческой души. Россия же, храня христианское предание в наиболее чистой форме, исто-

рически впала в чрезмерный обрядовый консерватизм, парализовавший ее умственную активность. Из неосмысленной привязанности русских к внешним формам православной традиции Киреевский вывел неосмысленную же привязанность образованной части общества к формам западной цивилизации, что стало новым препятствием для самобытного развития русского просвещения. Традиционная вера народа и образованность русского дворянства вступили в острое разногласие. Из этой ситуации вытекали два взаимосвязанных условия создания подлинно русского просвещения: осмысленный возврат к духовному существу православия и критическое освоение опыта европейской образованности.

Стало быть, философский элемент приобретал для Киреевского ключевое, жизненно важное, культуростроительное значение в исторической судьбе России. Определив философию не как одну из наук и не как веру, а как «общий итог и общее основание всех наук, и проводник мысли между ними и верою», мыслитель предначертал, что русская философия призвана проникнуться истиной писаний св. отцов Православной Церкви, переосмыслить в их свете плоды науки и вывести следствия, соответствующие требованиям просвещения. Внутренней силой этой философии должно стать «верующее мышление» как мышление, выражающее не одностороннюю рассудочность, но органическую целостность познающего духа в единстве разума, воли, совести, чувства прекрасного и милосердного.

Вл. Соловьев глубоко сочувственно воспринял и это задание, и общую ориентацию молодой отечественной философии на проблемы христианского и русского самосознания, на синтез традиционных духовных начал и опыта современного просвещения, на уяснение российской исторической судьбы, на поиск не отвлеченно-теоретической, но жизненной правды. Но при всем том ценность собственно философского дискурса, необходимость строго интеллектуального, метафизически-методологического самоопределения русской мысли, задача разработки ее собственного категориального аппарата, без чего не могли быть квалифицированно выполнены ее культурные функции, для него (как отчасти и для И. В. Киреевского) отступили на второй план под влиянием сумбурного религиозного чувства и поэтического воображения. Сугубо философские проблемы русского бытия и методы их интеллектуального освоения в сознании Соловьева оказались подавлены энергией неосмысленных традиционных мифологем, искажены напором церковно непроявленного мистицизма. Вследствие этого Соловьев оставил

нам, преимущественно, не вразумляющий опыт чисто *христианского философствования*, раздвигающий пределы мыслимости религиозной истины, ясно соотносящий в строго персоналистической системе координат прерогативы разума и веры, задачи личного творчества и долг повиновения традиции, ценности христианского универсализма и национально-духовной самобытности, но *соблазнительную эклектику* «свободной теософии», образуемой мутным смешением данных религиозно-мистического, рационально-философского, позитивно-научного и эстетического опыта.

Унаследованная Соловьевым от славянофилов ориентация на достижение в итоге философского познания некой сверхмыслимой жизненно-духовной целостности была по типу не философической, не интеллектуально-критической, а чисто *мифологической*. Постигание заветного Всеединства, достижение совершенной Целостности, в которой гармонически, органически сочетаются все свойства души, все силы сознания, познания и жизни, — задачи такого рода, являвшиеся альфой и омегой исканий и теоретических построений Соловьева, очевидно не имеют отношения собственно к философии²⁶. Путь Соловьева — скорее путь *от философии к мистике*, к некоему метаинтеллектуальному созерцанию мифологически данного «нуминозного» целого. Ведь сколько бы мы не говорили о «верующем мышлении», о необходимости для философа принимать в расчет данные мистического опыта, архетипы национального духа и интересы окружающей жизни, философское творчество всюду и всегда предполагает, во-первых, строго *интеллектуальную*, то есть весьма одностороннюю, а не какую-то мистически-целостную, *интуицию смысла*; во-вторых, *анализ* открывшейся смысловой (эйдетической) реальности в *понятиях*; в-третьих, концептуальный синтез понятийно осмысленного знания в рамках достаточно общей теоретической системы.

Философская несоотнесенность в творчестве Соловьева функций метафизически ориентированного интеллекта с данными опыта религии, богословия, науки и искусства, изначальная

²⁶ На рискованность построения философии в свете понятия цельности, справедливо указал Б. Н. Чичерин, обратив внимание в своем критическом отзыве на докторскую диссертацию Соловьева, что цельность есть скорее идеал, чем безусловная норма деятельности, и что этот идеал всегда способствовал «затемнению понятий» (*Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке*. М., 1880. С. 13).

установка на *цельность* и *синтез* радикально дезориентировали его как мыслителя, сбили с пути ответственного осмысления чутко воспринимаемых проблем российской и мировой жизни и во многом способствовали дальнейшей интеллектуальной дезориентации отечественной философии. Что стоит, например, такое определение ее задач, данное верным последователем Соловьева С. Л. Франком: «...философия есть *рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли*. Она есть умственная жизнь, питающаяся живой интуицией сверхрациональной реальности и улавливающая ее непосредственно непостижимое существо»?²⁷ Очевидно, философия, не обладающая ничем интеллектуально истинным, была обречена на неминуемое превращение в теоретически негативную, иррационально ориентированную дисциплину, в нечто подобное пропедевтической мистике.

Следует подчеркнуть, что Соловьев был психологически чрезвычайно русским, от природы душевно одаренным, внутренне энергичным, глубоко верующим и тонко чувствующим человеком. Он воплотил в себе стихии нашего исконного правдоискательства и религиозно-национального messiанизма. Его мировоззрение было пронизано глубоко традиционной православно-русской интуицией всевышнего предназначения национального бытия. Не случайно он полагал, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Максималистски понимая предписание «русской идеи» как «восстановление на земле верного образа Божественной Троицы» путем органического единения Церкви, государства и общества, указывая на русскую задачу в мире — служить примиряющим и объединяющим началом Единства и Множества, Востока и Запада, бесчеловечной религиозности и безрелигиозной человечности, Соловьев живо откликался на неотложные требования русского самосознания, вдохновлялся православной идеей преображения земных жизненных стихий. Даже в его фантастической теории Всемирной теократии (предполагавшей вечный союз Папы Римского с Русским царем, союз высших носителей двух величайших духовных даров — Священства и Царства) нетрудно увидеть отражение восточно-христианской теории «симфонии» Церкви и государства, но только в мировом и межконфессиональном плане.

²⁷ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 90.

Как незаурядный представитель русской ментальности и русской культуры Соловьев осуществлял творческую реакцию на секуляризацию и демифологизацию культурной жизни человечества, происходящие под влиянием дехристианизирующего Запада. Активная, радикальная, порой воинственная реакционность мыслителя, выразившаяся в твердой и последовательной религиозной направленности души, в теократической критике светского подхода к общественно-государственной жизни, в выявлении ложных начал рационализма и позитивизма, способствовала оживлению интереса к традиционным христианским ценностям в среде интеллигенции, вновь делала для нее актуальными вопросы о вере, о Церкви, о конечном смысле земного бытия, влекла развитие критического отношения к модным идеям века. По-видимому, именно пафос «творческого консерватизма» придавал Соловьеву смелость в разработке исключительно сложных, слабо осмысленных на русской почве и до сих пор философски не освоенных мировоззренческих проблем, помог сравнительно молодому мыслителю, при всех известных нам недостатках его подхода, выдвинуть замечательные по глубине и системности, по чистоте религиозных и этических побуждений мировоззренческие идеи.

Особенную ценность теоретическая работа Соловьева приобрела на поприще осмысления неполноты, ущербности всех начинаний человека, оторванных от религиозного смысла существования. Утверждая первенство живой веры во всех человеческих делах, обращая мысли русской интеллигенции к полузабытому христианскому наследию, философ пробуждал высокие духовные чувства, метафизические интересы и христианскую совесть в русском образованном обществе. Та же острая мифологическая интенция, которая не позволяла Соловьеву сохранить строгую философскую позицию и ответственность, способствовала тому, что он заложил основы интегрального, чуждого крайностям идеализма и материализма духовно-телесного миропонимания, вполне сохраняющего экзистенциальную и познавательную ценность чувственного начала и подводящего под физическое бытие духовно-энергетическое основание. Этим он укрепил онтологические начала эстетики; предопределил возможность религиозно-философского осмысления церковного культа, проблем духовно-континуального основания эмпирической действительности, познания и человеческого общения; развил далее глубоко русское, хотя, разу-

меется, не русское исключительно, представление об онтологическом статусе человеческой души²⁸.

Духовно-интимное, душевно-человечное восприятие мира как проникнутого объективно-смысловой стихией живого организма в чем-то затрудняло формирование строгой философской культуры мысли, но в чем-то обогащало круг традиционных методов и проблем философии. Во всяком случае, оно вполне соответствовало традиционной русской точке зрения, отвечало глубоким интенциям русской души. Конечно, в качестве теоретико-метафизического принципа идея всеединства влекла Соловьева и его последователей к пантеизму, отрицанию духовной субстанциальности конкретной человеческой личности, утрате ее свободы и ответственности, гипостазированию Софии как некоего Богочеловеческого Существа, а также многообразных надындивидуальных «симфонических личностей». Но эта же духовно-органическая, «соборная» установка мысли, когда она применялась в отношении твари, реальных существ и общностей, давала смысловой прирост и утончение философского понимания мира. Благодаря ей С. Л. Франк создал весьма конструктивную социальную философию, воплотившую в концептуально ясном и строгом виде заветную русскую идею соборности, Л. П. Карсавин пришел к ряду интерес-

²⁸ Такого рода «онтопсихологизм» в сфере отечественной философии родился из интуиции онтологического характера душевной жизни человека и из стремления осуществлять метафизическое познание на почве внутреннего опыта человеческой личности. Эту установку один из первых выразил В. Н. Карпов, указав, что в сферу подлинной метафизики следует войти по ступеням не абстрактного мышления, но опытных познаний о человеке, его сознании и душе, *исследуя психические явления как факты бытия* (См.: Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 125). Онтопсихологизм проявлялся в воззрениях Ф. А. Голубинского, методологически определял построения В. И. Несмелова и А. А. Козлова и был как универсальный гносеологический «закон однородности» сформулирован В. С. Соловьевым. Согласно этому закону, любые человеческие знания принципиальным образом обусловлены опытом нашего внутреннего бытия. Природа собственного существа личности определяет границы доступного человеческому познанию и во внешнем плане. А значит, в основе онтологической однородности мира лежит внутренняя родственность всего, проявляющегося в его пределах, то есть все реальное обладает в той или иной степени внутренней стороной, некоторой духовной подоплекой (См.: Соловьев Вл. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Соловьев Вл. Собр. соч. 2-е изд. СПб., б/г. Т. I. С. 221—226).

ных и глубоких представлений о всевременности и всепространственности человеческой души, П. А. Флоренский предложил оригинальный методологический путь сочетания философского анализа, богословской проблематики и духовно-энергийного понимания символических форм, а также свой опыт интеграции спиритуально-органического понимания мира с христианско-персоналистическими воззрениями на природу человеческой личности. Без влияния Соловьева, скорее всего, не было бы возможным интенсивное развитие в творчестве Флоренского, Булгакова, Лосева философии имени, христианской метафизики символа и мифа, существенно обогативших русскую интеллектуальную культуру и выразивших характерные особенности русского православного ума.

Даже крайне спорная и запутанная «софиология», восходящая к Соловьеву, со всеми своими прегрешениями является важным моментом в самоопределении русской православной мысли, ибо софийная проблематика выростала перед Соловьевым под влиянием не только гностических идей, но также и культурно-исторической почвы живого народно-православного мировосприятия. И, вырастая, ставила сложные задачи уразумения того, как возможна божественная красота в отпавшем от Бога мире, божественная целесообразность в полном зле и нелепости космическом бытии, высокое творчество и добро внутри поврежденного грехом мирового целого? И любовное созерцание целокупного космоса в его живом отношении к замыслу Божию — это русское умиленное умонастроение — сказывалось в софиологических опытах точно так же, как оно проявлялось в национальном художественном сознании. Для софиологов и для русских поэтов природа одинаково представляется не слепком, не бездушным ликом, но живым духовно-телесным организмом, и потому им равно присуще стремление как можно глубже проникнуть трепетным символом в сокровенные связи живого Бога и многолюдного, многоликого, многонаселенного мира Божия.

И все же, при всей своей одушевленности, многоталантливости, душевной причастности традиционно русским мифологемам, темам, вероустремлениям, Соловьев по *идейному содержанию* своего мирозерцания роковым образом оставался вне духовно-органической связи с Православной Церковью, под сильным давлением спекулятивной гностической мистики, рационалистических концептов западной философии и космополитически-универсалистской идеологии католицизма. Все это, вкупе с недооценкой собственно философско-метафизического

элемента в культуре, обрекло на концептуальную неудачу большую часть его теоретических замыслов, помешало Соловьеву заложить крепкий фундамент оригинальной русской христианской философии и содействовать формированию просвещенного православно-национального самосознания, способного превратить органически-традиционные мифологемы народа в достойные критически развитого культурного традиционализма. Явившись своего рода *религиозным теоретиком, спекулятивным мифотворцем*, мыслившим вне всяких органичных культурных связей и традиций, он втянулся в бесконечный эксперимент синтезирования всего со всем, легко создавая многообразие произвольных мифологем на основе равно отчужденного восприятия опыта европейской философии, христианских богословских идей и мифологических архетипов как русской, так и западной культуры.

При этом по существу своего спекулятивного мифотворчества Соловьев опирался не столько на традиционный православный мессианиззм, сколько на уже сложившийся в отечественной культуре западнический идеологический комплекс, оформленный и литературно выраженный в первом «философическом письме» П. Я. Чаадаевым. Последний, вступивший в полемику со «святорусским» мирозерцанием, не создал на его основе действительно христианской и в то же время национальной укорененной философии, но и не преодолел его мифологического влияния, а подал порочный пример его идеологической «псевдоморфозы». Утверждая, что именно западная цивилизация является обществом, наиболее близким к образу Царства Божия на земле, Чаадаев противопоставил идее Святой Руси идею Святой Европы в качестве образцовой христианской и общечеловеческой цивилизации. Из этого сакрализованного европоцентризма вытекала резкая чаадаевская оппозиция и греко-православному началу русской культуры, и принципу русской национальной самобытности, ибо первое воспринималось как греховный уход на Восток, к «растленной Византии», а второе как крайний эгоцентризм, отрицающий универсально-христианскую святость Запада. Собственная же задача России осмысливалась в качестве «подвига» европеизации, якобы призванной обеспечить нравственное развитие народа и соучастие его в «святости» европейской культуры. Всякого рода несовершенства русской жизни и русской цивилизации понимались с этой точки зрения как следствия неполноты приобщения России к истинному «общечеловеческому» существованию.

Впитав с юных лет «прогрессистскую» веру в исторический прогресс, в его универсальные общечеловеческие задачи, Соловьев возвысил над традиционно-мифологической идеей Святой Руси и умысленной западнической верой в Святую Европу религиозно-философский миф Святого Человечества. В этом смысле он стал своего рода зеркалом русского интеллигентного общества, многогранно, оригинально отразил в себе его и положительные, и отрицательные, но в равной мере крайне типичные особенности. Вот какова, на мой взгляд, духовно-историческая предпосылка канонизации личности Соловьева в либерально-прогрессивном направлении русского культурного самосознания. Представители этого направления во Владимире Соловьеве узнали черты собственной нравственной физиономии, он преподнес им во впечатляющей интеллектуальной и литературной форме их же затаенную веру, выразил в форме великих фантастических идей их собственные заветные чаяния.

Более того, создав «синтез» всего, что только можно себе представить, он почти всех удовлетворил, предъявив православному идеал Пресвятой Троицы и идею развития Церкви; монархистам — веру в великую будущность русского царства; либеральным христианам вручив идею прав и свобод вкупе с планом глобального религиозного обновления; католикам посулив унию; мистических поэтов вдохновив туманным символом «вечной женственности»; религиозных философов — примером безответственного, но броского «профетизма»; традиционалистов подкупив новой версией безгранично-вселенского «святого дела Святой Руси»; космополитических западников — жестоким критикой Византии, Русской Церкви, русского правительства, русского народа, а также вообще идеи национальной самобытности. Наконец, многих мечтательных, чувствительных, прекраснотушных, но крайне непрактичных людей в рядах русской интеллигенции Соловьев покорила тем, что предложил им романтически-возвышенную, но безжизненную, не строгую, ни к чему конкретно (в силу ее всечеловеческого универсализма) не обязывающую философичность, религиозность и нравственность, обязав заботиться непременно и непосредственно только об интересах целого человечества. Ведь как это замечательно, покойно и почетно — *взыскать* Богочеловечества, *печься* о сообщении цельности разорванному миру через единение его с высшими божественными инстанциями, а не *трудиться* над «формами и элементами человеческого существования», то бишь национальной культуры, хозяйственности, государственности!

Надо полагать, именно безудержный пафос «общечеловечности», столь характерный для русской интеллигентной среды, сделал в ней Соловьева навсегда и бесповоротно «своим», при сравнительно частных («правых» или «левых») расхождениях с ним ее известных представителей. Ведь значительный слой нашего образованного класса, сложившегося после Петровских реформ под правительственным протекторатом в пустом пространстве между светской культурой Запада и православно-национальной традицией русского народа, легче всего усваивал отвлеченные «общечеловеческие» идеи. Он довольно дружно становился при этом самозванным судьей русской жизни, русского народа, русского государства, выносящим свои моралистические приговоры с точки зрения не ответственного практического деятеля или приобретенного к традиции народа мыслителя, а обособленной «критически мыслящей личности», «лишнего» человека, то есть ни к чему жизненно не привязанного безответственного частного лица.

Неудивительно, что стремившийся к оправданию «веры отцов», но глубоко причастный ко всем «прогрессистским» интенциям интеллигентского мышления, Соловьев не сумел осуществить действительного синтеза традиционных начал и новых форм русского культурного самосознания. Вместо этого синтеза он предложил опыт поверхностной, главным образом терминологической христианизации весьма «левых» идей социального прогресса; свободы, равенства и братства; «общечеловеческой культуры»; глобального переустройства мира, на основе отнюдь не христианской веры в Человечество, понятое как высший нравственный и исторический субъект (*le Grand-Ktre* — Великое существо, по определению О. Конта).

По-видимому, Соловьев оказался глубоко «своим» для отечественной интеллигенции еще и тем, что идею христианского преображения жизни личным подвигом святости подменял идеей организационного преобразования мира. Проповедуя создание вселенской культуры, способной соединить Бога и человечество, он выражал исконное интеллигентское идолопоклонство перед всемогуществом неких «организационных форм», способных осчастливить всех и вся²⁹. Отсюда вытекала общеиз-

²⁹ «Только такая жизнь, такая культура, — учил Соловьев, — которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и

вестная и крайне ожесточенная борьба Соловьева с учениями о национальной самобытности, с национальными ориентациями в области развития философской мысли, строительства культуры и даже внешней политики России, то есть со всем, что называется «почва» и дает твердую основу для человеческой деятельности. Ибо как дерево, тянущееся к небу, но не укрепленное в земле, обречено на падение и не сможет достичь высоты, так и человеческая личность, лишенная органической укорененности в культуре и судьбе своего народа, обречена на внутреннюю шаткость, на суемыслие, даже если стремится жить высокими духовными интересами.

Приближаясь к концу своего очерка и желая избежать острой противоречивости, эклектичности и в конечном счете неопределенности оценки места и значения творчества Соловьева в отечественной культуре, я позволю себе сделать следующие выводы.

Соловьев представляется крайне важной и значительной фигурой, прежде всего, не в истории русской философской мысли и русского культурного самосознания, но в истории интеллигентского бого- и правдоискательства. Наряду с Л. Н. Толстым, Н. Ф. Федоровым, В. В. Розановым В. С. Соловьев по самому типу и сокровенному смыслу своих исканий — правдолюбец, «супраморалист», утопист.

В силу известной интеллектуальной развитости он явился, конечно, самым философски сосредоточенным и одаренным из названных правдоискателей, существенно, как положительно, так и отрицательно, повлияв на дальнейшее движение русской философской мысли. Однако это влияние Соловьева определялось в большей мере не собственно философской зрелостью, оригинальностью и разработанностью его учения, но «нуминозно»-мифологическими, смутно-динамическими, зачастую весь-

быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческой, вводя людей в актуальное общение с миром божественным». Итак, заключал мыслитель, окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается «в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как *summum bonum* (высшее благо. — Ю. Б.)» (Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 176).

ма русскими духовными импульсами и душевными побуждениями. Соловьев не столько предначертал ясную дорогу русской мысли на будущее и вразумил своих последователей, сколько вдохновил, возбудил (отчасти даже перевозбудил) и прельстил их опытом своего «свободно-теософического» и «теургического» творчества. Нет никакого сомнения в том, что он произвел впечатляющий толчок чувств и умов, и в то же время очевидно, что, почерпнув вдохновение из идей Соловьева, прямые наследники соловьевского духовного импульса двинулись туманным путем к туманной цели «третьего завета», «нового религиозного сознания», церковного «обновленчества», «розы мира»...

Можно сказать, что *Соловьев явился выдающимся медиумом русской интеллигентной души*, но отнюдь не органом собственно русской мысли, русского культурного самосознания. В последнем плане он предстает скорее «личностью на рубеже культур», носителем *иносознания* как в отношении русской цивилизации, так и в отношении западного мира. И в той мере, в какой его последователи научались мыслить, входить в действительную связь со своим народом, своей Церковью и с жизнью России, они отрезвлялись и духовно превозмогали зачарованность прелестной «соловьиной песней», в которой начинали различать «соловьиный посвист и острог» «свободной теософии» и «теургии».

Причем первым «соловьевцем», начавшим приходить в себя и, кажется, весьма отрезвевшим от прельстительных утопических наваждений явился сам Соловьев. Критическое отношение к собственным идейным пристрастиям, добросовестная исповедь, покаяние и причащение Святых Тайн перед смертью, остаются нам как самое поучительное в его жизненном опыте, свидетельствующее об истинном масштабе его личности и о признании им той объективной правды православия, дорогу к которой философ так долго не мог найти.

Однако его неудовлетворенность своим философским опытом, внутреннее беспокойство, решительный отказ от социально-утопической идеи «христианского прогресса», воплощенный в «Трех разговорах», и смиренная православная кончина не произвели никакого впечатления на многих его последователей. Не уяснив истинного значения жизни и смерти Соловьева, его тяжелой духовной драмы деятеля «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, В. И. Иванов и др.) подхватили самые сомнительные, беспочвенные идеи мыслителя, способствовал разрыву мысли и жизни и усугублению многогранного русского кризиса в XX веке.

Творческий путь Соловьева свидетельствует, что известные неудачи отечественной философии — не только чисто философские неудачи. Последние тесно связаны с непроясненностью основополагающих принципов нашего православно-национального самосознания, с роковым разладом русской души и русского ума, с глубоким, застарелым конфликтом традиционных религиозных представлений и новых форм социальной жизни в России. До настоящего времени по отношению ко многим из нас, а практически и относительно большей части российского общества остаются в силе следующие слова К. Фофанова:

В исканьи истины и Бога
Мы сбились в сумерках с пути.
Хотя дорог есть старых много,
Зато нам новых не найти!

Идем, себя не разумея,
Идем в потемках наобум,
Но сердце бьется, пламенея,
И жадно ищет новых дум.

Мы без компаса, без огнива,
А до рассвета — далеко!
И очи косятся пугливо,
И груди дышат нелегко.

Стало быть, Владимир Сергеевич Соловьев, его личность, его труды — это серьезный повод для каждого из нас задуматься, во-первых, о себе грешном, о своем внутреннем состоянии, своем мышлении, мировоззрении, а во-вторых, о нашей общей трагической российской жизни. В свете насущных проблем личного и народного существования, ввиду разгорающегося противоборства различных духовно-цивилизационных укладов на земле опыт бытия и творчества Соловьева имеет до сих пор большое, духовно-поучительное значение.

Выходит, Соловьев окончательно не покинул мира сего и России. Он остается рядом с нами. Мы можем с ним соглашаться или не соглашаться, обожать его или критиковать, но вслушиваться в его слова, помнить и думать о его наследии нас заставляет сегодня не столько чистая философия, сколько сама судьба нашей родины и сама жизнь нашей души.

