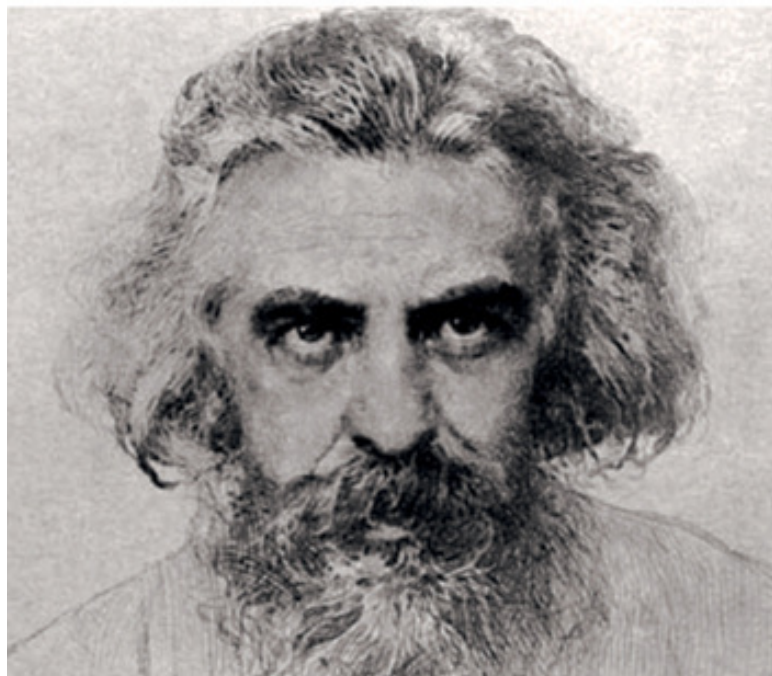


Ян Красицкий

# БОГ, ЧЕЛОВЕК И ЗЛО

ИССЛЕДОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ  
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА



**Ян Красицкий**  
**Бог, человек и зло.**  
**Исследование философии**  
**Владимира Соловьева**

*ABBYY FineReader 11*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=2684415](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2684415)*

*Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева /  
Под ред. д.и.н. Е.Б. Рашковского.: Прогресс-Традиция; Москва; 2009  
ISBN 978-5-89826-317-9*

**Аннотация**

Современный книжный рынок, казалось бы, насыщен переизданиями сочинений Владимира Соловьева и трудами о нем, однако книга польского философа «Бог, человек и зло», изданная в Польше в 2003 году и ныне впервые предлагаемая читателю в переводе на русский язык, представляет собой совершенно новое и необычное явление в историографии российской философии. Здесь обретает реальные черты та «икона Соловьева», которая существует в мировой культуре и содержит в себе огромный позитивный потенциал признания русского творческого вклада в мировую цивилизацию, сближения и взаимопонимания разных культур, в частности, в очень сложном польско-российском духовном пограничье.

# Содержание

Введение – Соловьев и проблема зла[1]	5
Часть первая	45
Раздел I Две философемы	45
1. “Факт” зла	45
2. Эгоизм и смерть	50
3. Смысл и бессмысленность мира	59
4. Философема жизни и философема смерти	63
5. Философия “общего дела” и философия “Богочеловеческого поступка”	71
6. Религия “Богочеловека” и религия “Великого Человечества”	77
7. “Поглощена смерть победою...”	81
8. “Завещание” философа	86
Раздел II	93
1. Unde malum? Откуда зло? София – Душа мира	93
Конец ознакомительного фрагмента.	105



**Ян Красицкий**  
**Бог, человек и зло.**  
**Исследование философии**  
**Владимира Соловьева**

**Введение – Соловьев**  
**и проблема зла<sup>1</sup>**



---

<sup>1</sup> Перевод подготовлен при содействии Inter Naciones: Fundacja Nanki Polskiej.

Среди исследователей философского творчества Владимира Соловьева до сих пор продолжаются дискуссии относительно основной идеи его системы, о том, что составляет ее стержень, центральную установку, организующий принцип. Ответы на такие вопросы – дело не простое. Философская мысль Соловьева, впитавшая в себя не только различные влияния европейской, христианской культуры, но и такие, что выходят за рамки этой традиции, опирающаяся на различные теологические и философские концепции, начиная от немецкого идеализма, славянофильской идеологии, включая патристику, гностику и Каббалу и вплоть до индийской философской мысли, в идейном отношении многообразна и многолика<sup>2</sup>. Потому и трактовка его наследия неоднозначна, в ней существует значительный разброс мнений<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> С. Булгаков даже скажет, что “нет такой значительной философской и религиозной науки, которая не вошла бы в его многомерную систему” (см.: Булгаков С. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 390).

<sup>3</sup> То, что этот вопрос остается “открытым”, несмотря на все стремления “закрыть” его, нашло отражение в высказывании А. Гауке-Лиговского: “Для исследователей этой философии кажется несомненной особая роль понятия “всеединства” или “положительного всеединства” а также “Богочеловечества” Одни, как, например, Мочульский или Стремоухов, видя в софиологии центральную идею философии Соловьева, считают идею положительного всеединства основой этой софиологии, а идею “Богочеловечества” рассматривают как главный результат развития софиологии. Другие, подобно Сергею Булгакову, напротив, из этого принципа выводят всю философию Соловьева, подчиняя и включая в нее его софиологию. Наконец, те, кто, повторяя вслед за Булгаковым, что философия Соловьева – это “полнозвучный аккорд” заходят в этом плане так далеко, что ви-

В зависимости от идейной ориентации и аксиологических (ценностных) предпочтений того или иного исследователя главной идеей философии Соловьева объявляется или “Всеединство”<sup>4</sup> – такое мнение разделяют, в частности, Е. Трубецкой, В. Шилкарский, Н. Бердяев, а из польских исследователей – Е. Клиnger, А. Балицкий (в работах которого одновременно подчеркивается значение идеи Богочеловечества),

---

дят в ней не один, а несколько основных принципов, основных положений, среди которых упоминают и всеединство, и Богочеловечество. Кажется, прав здесь Зенковский, который в теории положительного всеединства видит венец философской системы Соловьева, в то время как идея Богочеловечества, воплощенного и представленного нам в обличии Христа, связывает космологию, антропологию и историософию Соловьева в единое нерасторжимое целое, исходящее из его метафизики” (см.: Hauke – Ligowski A. Wstęp // *Sołowjow W. Wybór pism. Poznań*, 1988. Т. 1. S. 6). Дилеммы, связанные с этим вопросом, хорошо выявлены в замечательной монографии Добешевского „Владимир Соловьев. Исследование философской личности”: Dobieszewski J. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002. Автор называет три главные идеи, в которых выявляется „однородность философии Соловьева”: Всеединство, София, Богочеловечество; в то же время он отмечает, как трудно однозначно предпочесть только какую-либо одну идею из этой триады (см.: Dobieszewski J. Указ. соч. С. 69–75). Эта работа появилась уже после того, как была написана данная книга, и ее положения требуют специального обсуждения и дискуссии.

<sup>4</sup> См.: Трубецкой Е. *Мирозозерцание Владимира Соловьева*. М., 1995. Т. 1. С. 104; Szyłkowski W. *Sołowjows Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung*. Kaunas, 1932; Berdiajew M. *Rosyjska idea*. Warszawa, 1999. S. 177; Klinger J. *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy* // Klinger J. *O istocie prawosławia*. Warszawa, 1983. S. 296; Walicki A. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*. Warszawa, 1973. S. 552–553; Przebinda G. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków, 1992. S. 8.

Г. Пшибинда; или идея “Богочеловечества”<sup>5</sup> – сторонниками такого подхода являются, например, С. Булгаков, К. Мочульский, В. Зенковский, А. Кожевников, а в Польше – Я. Прышмонт, К. Купец, Я. Добешевский и Я. Красицкий; или, наконец, “софиологическая идея”<sup>6</sup> – С.М. Соловьев, В. Эрн, Д. Стремоухов, А. Лосев, в Польше – Л. Кейзик. Если согласиться с мнением Булгакова о том, что философия Соловьева – это один “полнозвучный аккорд”<sup>7</sup>, не имеющий никаких внутренних различий, то надо признать, что все три упомянутые выше идеи определяют его “звучание”<sup>8</sup> и формируют

---

<sup>5</sup> См.: Булгаков С. Указ. соч. С. 426; Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 138; Зенковский В. История русской философии. М., 1999. Т. 2. С. 23; К о ж е в А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 113; Pryszmont J. Podstawy religijne etyki Wł. Sołowjewa. Studium analityczno-krytyczne // Studia dogmatyczno-moralne. Warszawa, 1968. S. 155–156; Kupiec K. Teoria rozwoju dogmatycznego według Włodzimierza Sołowjowa // Teologia – wiedza zbawienia. Tarnów, 1998. S. 173, 177; Dobieszewski J. U początków idei bogoczłowieczeństwa w filozofii Włodzimierza Sołowjowa // W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2002. S. 13 и далее; Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa, 2002; Krasicki J. Idea Bogoczłowieczeństwa w rosyjskiej myśli religijnej przełomu XIX–XX wieku (O pokusie historyzmu) // Acta Universitatis Nicolai Copernici, Studia Rosjznawcze III. 1997. Z. 310.

<sup>6</sup> См.: Соłowжов S.M. Жьиче и еволуция тьврьча Włodzimierza Sołowj owa. Poznań, 1986; Эрн В.Е. Гносеология В.С. Соловььева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 136; Streimoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 8; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 183–226; К и е ж и к L. Włodzimierz Sołowjow. Zielona Góra, 1997. S. 95.

<sup>7</sup> Булгаков С. Указ. соч.

<sup>8</sup> Зенковский В. Указ. соч. С. 20.



вместе с тем главные направления возможных прочтений и интерпретаций.

И сестрица д., Негод. Мои нани  
Как туги для брахмундов  
Но не сгорают от чужих нелест?  
А калас брешетов Моем

Гибнет от Мухаммад,  
Как туги даде из твоем,  
И кутеная неонамундов  
Управит в дупр расульмет.

28 Oct. 91.

Младший С. 100/100

Проблема зла не имеет такого значения, как названные выше идейные категории, однако для понимания эволюции взглядов автора Чтений о Богочеловечестве, особенно того идейного “перелома” который наступил у него в 1890-х годах<sup>9</sup> и стал кульминацией периода, точно и верно определенного Д. Стремоуховым как “апокалиптический”<sup>10</sup>, именно эта проблема (проблема зла) имеет решающее значение. Это значение столь фундаментально, что некоторые исследователи склонны даже считать существование и роль проблемы зла важнейшим фактором, определяющим развитие всей философской мысли Соловьева. Этот фактор с определенной точки зрения оказывается даже более важным, чем отношение философа к теософии, к отечественной славянофильской традиции, к теократической и экуменической (вселенской) идеям, к софиологии, к идее Всеединства и так далее. Согласно такому подходу оправданной оказывается классификация взглядов Соловьева, основанная на выявлении отношения философа к проблеме зла в качестве основного критерия, определяющего его взгляды наряду с другими отличительными чертами и особенностями. А если так, то следует согласиться, что всю философию Соловьева можно раз-

---

<sup>9</sup> См.: Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 42; Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998. S. 305.

<sup>10</sup> Streмооukhoff G. Указ. соч. С. 281 и далее.

делить на два основных периода ее развития: “оптимистический” (1874–1891), отмеченный знаком недооценки реальной силы зла в мире, и “пессимистический” (1891–1900), когда, главным образом из-за его разочарования в возможностях реализации своих экуменических и теократических идей, а также в результате обретенного духовного и личного опыта, представления философа о действительном месте зла в мире, в истории и в жизни человека подвергаются столь глубоким изменениям, что исследователи склонны говорить даже о наступившем в начале 1890-х годов идейном “переломе” (“повороте”), кульминацией которого станут философский диалог *Три разговора* и дополняющая его *Краткая повесть об Антихристе*. Именно с точки зрения “отсутствия ощущения угрозы мирового зла”, как пишет об этом в своей монографии Пшебинда, “1870-е и 1880-е годы в творчестве Соловьева, которые большинство исследователей (Трубецкой, Стремоухов) разделяют как разные периоды, следует объединить в один период, который можно было бы назвать *утопическим*”<sup>11</sup>.

В самом деле, в период, названный здесь “утопическим”, философ, как пишет об этом К. Мочульский, “не имел [...] четкого ощущения греха, не чувствовал трагизма мирового зла. Хотя он и цитировал слова апостола, говорившего, что мир лежит во зле, однако это зло представлялось ему только субъективным состоянием сознания, неправильным направ-

---

<sup>11</sup> Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 40.

лением воли. Достаточно сменить это направление, выпрямить кривую воли, и зло исчезнет. Поэтому и Воплощение (Воплощенное слово, Воплощение Бога в человеке) у него полностью заслоняет Искупление, которое предстает лишь своего рода дополнением к Воплощению. Он как бы совершенно забывает о миссии Христа в качестве первосвященника и божественного посланника. Тот единственный, Который безгрешен, который берет на себя все грехи мира, во все не занимает центрального места в его религиозном мировоззрении. Искупление для Соловьева сводится к победе над тремя искушениями, то есть над самоутверждением человеческой природы. Он почти не вспоминает ни о душевной борьбе, через которую прошел Спаситель в Гефсиманском саду, ни о Голгофе, ни о том, как он принял на себя грехи всего мира и как он пережил это, ни о его смерти и победе над смертью – Воскресении из мертвых. И только в девяностых годах, – пишет исследователь, – пережив тяжелый душевный кризис, Соловьев освобождается от своей оптимистической теософии и приходит к трагическому ощущению мировой истории; в это время его эволюционизм сменяется апокалиптикой (апокалиптическим мировоззрением)”<sup>12</sup>.

Мы можем предложить и другие основанные на анализе аргументы, убеждающие в дихотомии – делении на два основных пласта или два разных периода – философских

---

<sup>12</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 102–103. (Дается в обратном переводе с польского на русский. – *Ред.*)

взглядов Соловьева. Гипотеза, которую мы здесь представляем (назовем ее рабочей гипотезой радикального “расчленения”), является довольно рискованной, но вместе с тем весьма многообещающей с методологической точки зрения и в плане интерпретаций. Вместо попыток упорядочения материала в соответствии с хронологическими уточнениями и блуждания по сферам, связанным с построением типологии развития творческой мысли Соловьева<sup>13</sup>, эта гипотеза позволяет сразу ухватить, образно говоря, философскую “нить Ариадны” его мысли и выйти из лабиринта бесконечных упорядочивающих процедур на свет чисто философской проблематики. В этой исследовательской перспективе взгляды Соловьева распадаются на две не совпадающие, не согласованные друг с другом по идейной сущности и по хронологии, асимметричные с идейной точки зрения части. Разделяющей их условной “цезурой” был бы в таком случае 1891 год (дата публикации доклада *Об упадке средневекового миросозерцания*)<sup>14</sup>. Мы получаем, таким образом, две идейно “асимметричные” части, составляющие, однако, как бы два

---

<sup>13</sup> См. об этом: Dobieszewski J. Problem j jedności i przemian stanowiska filozoficznego Sołowjowa // Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. S. 54–75.

<sup>14</sup> См.: Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 193–194; Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 42; Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998. S. 305. Против такого разделения возражает Я. Добешевский. См.: Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. S. 59–67 (Kwestia szczególnej pozycji Trzech rozmów).

“зеркальных” неотделимых друг от друга крыла интерпретационного “диптиха” которые взаимно обуславливают друг друга и не позволяют постичь одного без другого.

Мы убеждены, что, для того чтобы понять взгляды Соловьева на зло в “оптимистический” (“утопический”) период его творчества, нужно воспринимать их сквозь призму его взглядов “пессимистического” периода, и, наоборот, желая выявить все наиболее существенное по этой проблеме, характерное для его “пессимистического” периода, мы должны обратиться к его высказываниям, относящимся к “оптимистическому” периоду

Несмотря на существование солидной библиографии, посвященной философии автора *Критики отвлеченных начал*, в том числе работ, непосредственно посвященных проблеме зла у Соловьева<sup>15</sup>, все же до сих пор нельзя считать в достаточной мере оцененной, понятой и исследованной роль фактора зла в формировании, развитии и окончательной кристаллизации его философской мысли. И хотя мы разделяем то мнение, что проблема зла не является главной идеей его философской системы (если бы она была главной идеей, этот факт можно было бы расценивать как ущербный для Соло-

---

<sup>15</sup> См.: Волжский [подлинное имя – А. Глинка]. Проблема зла у Соловьева // Вопросы религии. 1906; Мацейна А. Тайна беззакония. СПб., 1999 (в переводе с литовского; эта работа раньше всего была издана на немецком языке под названием: *Das Geheimnis des Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der “Erzählung vom Antichrist Solowjews”*. Freiburg, 1955); Wenzler Г. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solovev. Freiburg, 1978.

вьева. Он был бы не в его пользу, ибо в таком случае в Соловьеве можно было бы усмотреть философа, чуждого христианской идентичности, представителя квазиманихейства или квазигностика, что, конечно, не отвечало бы истине, несмотря на некоторые его известные гностические склонности), однако, с другой стороны, мы убеждены в том, что без выяснения контекста этой проблематики все духовное и мыслительное наследие философа останется неразрешимой, непонятной загадкой.

В настоящей работе мы намерены не только представить определенную, характерную для идеологии русского “религиозного ренессанса” парадигму мышления о зле, но и показать нечто большее, а именно: как проблемы зла формируют мысль Соловьева, так сказать, *in statu nascendi*, то есть со стороны самого ее становления. Не упуская из виду других фундаментальных, важнейших для мировоззрения Соловьева проблем и идей, таких, например, как проблема Богочеловечества, софиология, теократические проблемы и так далее, с которыми проблема зла связана интегрально, мы склонны утверждать, что это постоянное стремление Соловьева выяснить проблему зла, ответить на вопросы о его присутствии в мире, в истории, в жизни и душе человека придает окончательный смысл философской деятельности и миссии автора *Смысла любви*; что вся глобальная конструкция его системы: теория бытия, теория познания, этика, историософия и так далее – изменяется в зависимости от пер-



спективы рассмотрения зла, и именно в этой зависимости происходят все моменты определенной переоценки ценностей и изменения идейной ориентации.

Убедительным аргументом в пользу нашего заключения должны послужить конкретные работы, свидетельствующие об аналогичном направлении поисков, прежде всего фундаментальная монография Л. Венцлера<sup>16</sup>, а также исследование А. Мацейны<sup>17</sup>. Первый из этих авторов, разделяя взгляд Ф. Шеллинга, утверждавшего, что “началом и концом каждой философии является свобода”<sup>18</sup>, представляет проблему зла у Соловьева прежде всего в соотношении с проблемой свободы. Исследование Мацейны, в свою очередь, сводится к собственно теологической и философской интерпретации *Краткой повести об Антихристе* и, как пишет сам автор в *Предисловии* к его немецкому изданию, является не столько “книгой о Соловьеве” сколько об “Антихристе как тайне зла” а само произведение Соловьева дает ему только “необходимый символический материал”<sup>19</sup>.

По нашему мнению, никак не может служить контраргументом против указанного выше дихотомического разделения тот факт, что в работах 1870-х и 1880-х годов Соло-

---

<sup>16</sup> Wenzler L. Die Freiheit und das Bűbe nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, 1978.

<sup>17</sup> Maceina A. Das Geheimnis des Bosheit. Freiburg, 1955.

<sup>18</sup> Schelling F.W.J. System idealizmu transcendentalnego. Przeł. K. Krzemeniowa. Warszawa, 1979. S. 57, 60.

<sup>19</sup> Maceina A. Vorwort // Maceina A. Das Geheimnis des Bosheit. Freiburg, 1955.

вьев занимался проблемами зла в целях построения метафизических основ своей системы. Дело в том, что в границах выделенного нами “оптимистического” (“утопического”) периода своего творчества – ни на раннем его этапе, согласно типологии Е. Трубецкого, “теософическом” ни на более позднем, “теократическом”, философ не рассматривал зло как самостоятельную, каким-то образом отделенную от других исследовательскую проблему; напротив, и материально, и формально зло представлялось ему подчиненным фундаментальной для теории этого периода идее Всеединства, регенерации бытия, обращения, возвращения мира (Вселенной) к Богу. Концепция зла в этот период подчинена его глобальной онтологической концепции; зло понимается не столько как реальная и экзистенциальная сила, “владеющая нашим миром”<sup>20</sup> (как писал Соловьев в *Предисловии к Трем разговорам*, то есть в “эсхатологический” период), сколько всего лишь как изъян, трещина в совершенстве мира, каренция бытия-добра, “естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра”<sup>21</sup>.

На этом этапе творческой эволюции Соловьева зло у него не обладает собственной экзистенциальной реальностью, оно не воспринимается, не ощущается и не переживается в качестве такой экзистенциальной реальности. Пер-

---

<sup>20</sup> Предисловие к “Трем разговорам” // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10. С. 84. Брюссель, 1966.

<sup>21</sup> Там же.

вичную идею в этот период составляет так или иначе понятая идея Абсолюта, а сами взгляды и рассуждения философа на темы зла имеют почти исключительно спекулятивный, умозрительный характер. Если обратиться здесь к яркому и убедительному выражению М. Здзеховского, можно сказать, что на этом этапе развития взглядов Соловьева, при том, что он в это время пытался на основе спекулятивных умозаключений выяснить метафизические причины зла, ему было почти недоступно и неизвестно экзистенциальное “чувство той мощной силы, какой является зло”<sup>22</sup>. Его сознание не постигало глубины слов из *Первого послания* Св. Апостола Иоанна (“весь мир лежит во зле”<sup>23</sup>), на которые он так охотно ссылается в своих работах этого периода. Их подлинный смысл будет открываться ему по мере эволюции его философской мысли, по мере все более глубоких духовных открытий и накопления духовного опыта (вторая поездка в Египет – 1898 год)<sup>24</sup>.

Представленный образ мыслей и комплекс взглядов философа на природу зла позволяет сразу понять не только то,

---

<sup>22</sup> Zdzichowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. Kraków, 1914. t. 1. S. 317. См. также: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 314.

<sup>23</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 132.

<sup>24</sup> См.: Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 284 и далее; Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 194.

почему философское мировоззрение Соловьева этого раннего этапа называют “утопическим” “оптимистическим” почему это основанное на идее саморазвивающегося и постепенно, по ходу истории, “дозревающего” Абсолюта «раннее мировоззрение справедливо можно назвать “розовым христианством”»<sup>25</sup>, но также и то, почему таким образом определяют само его христианское верование (например, К. Леонтьев – не без иронии, с оттенком злобы – также называл его “розовым” христианством<sup>26</sup>). В том же духе писал – спустя уже годы после смерти философа – и Н. Бердяев:

“Несколько было периодов в жизни и творчестве Вл. Соловьева. И последний период резко отличается от предшествующих. В первый период, когда Соловьев писал свои большие и наиболее систематические философские и богословские трактаты, он был еще слишком гностиком-идеалистом и христианство его было оптимистическое, розовое. Не чувствовал еще Соловьев всего ужаса и всей силы зла, не видел трагизма, со злом связанного. Зло понимал он слишком рационально, не мистически, зло истолковывал гностически, не подошел еще к последней тайне зла, зла бездонного, бесконечного, иррационального, непостижимого, из свободы рождающегося. Кажется даже, что для Соловьева зло было почти недоразумением, недостатком совершенства, ошибкой сознания и потому легко победимым. Характерны

---

<sup>25</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (1983). С. 314.

<sup>26</sup> См.: Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 40.

для этого периода *Чтения о богочеловечестве*, вещь очень схоластичная, рационализирующая мистику, в которой теория прогресса человечества перемешана с гениальной мистической идеей богочеловечества и дана как бы богословская интерпретация оптимистического прогресса. В *Чтениях о богочеловечестве* все слишком благополучно, нет трагического конца, нет еще жуткого ужаса перед концом. Оптимистическое отношение к злу окрашивает весь первый период творчества Соловьева. В этот период рациональная философия и рациональное богословие преобладают над мистикой. Соловьев вносит в христианство гуманизм и прогрессизм, обогащает религиозное сознание прогрессивным гуманизмом новых времен. И верит он в легкую достижимость правды христианском на земле, в человеческой жизни, верит в христианскую политику и зовет к ней, строит теорию и практику христианского прогресса к добру Силу зла и греха он недооценивает”<sup>27</sup>.

В самом деле, в таких произведениях, как *Чтения о Богочеловечестве*, *Россия и Вселенская церковь*, *История и будущее теократии* (а также в известной мере в более поздних *Духовных основах жизни*), признавая метафизическую природу зла и рассматривая его причины вне феноменальной системы (Упадок Души мира), философ в то же вре-

---

<sup>27</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 105–106. Этот текст издан в польском переводе в сборнике: Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Red. J. Dobieszewski. Warszawa, 2001.

мя принимал его за нечто такое, что в близкой или отдаленной перспективе возможно устранить с арены мира и истории. Зло было в его представлениях частью как бы запланированного свыше, логично вытекающего из идеи Абсолюта, поддающегося дедукции и воплощающегося в истории мира и “Богочеловеческого процесса” – процесса явления Бога человеку. Это процесс, проходящий поэтапно через “теофании” разных религий, из которых последней, лучшей и окончательной, является Слово, ставшее плотью, Богочеловек, Иисус Христос: именно эта религия открывала оптимистическую перспективу полного примирения и соединения “павшего” мира и человека с Богом, возвращения к Абсолюту, – перспективу реинтеграции всего бытия, наступающего в истории Богочеловечества, а вместе с этим и окончательной победы Добра над Злом. Изгнание мирового (вселенского) и исторического зла было здесь, таким образом, как бы *a priori* предопределено в силу включения его в историческую диалектику на основе воспринятого от Гегеля “закона исторического развития”<sup>28</sup>. Окончательная победа Добра над

---

<sup>28</sup> См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 250. До сих пор открытой остается дискуссия о “гегельянстве” Соловьева. Мнения здесь разделились в широком диапазоне: от утверждений, что все творчество Соловьева находится в оковах гегельянства (см., например: Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Владимира Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Париж, 1964), до утверждений, что Соловьева трудно отнести к “числу ближайших последователей Гегеля” (см.: Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. Kraków, 1914. Т. 1. S. 320), и, наконец, до таких крайних мнений,

Злом в человеческой истории была с этой точки зрения чем-то столь же безусловным, очевидным и неизбежным, сколь очевидны и неизбежны были законы логики и диалектики. Одним словом, на этом этапе формирования взглядов Соловьева зло не обладало в его представлениях собственной экзистенциальной мощью, было для него, как пишет Г. Флоровский, “разладом” “бес-порядком” “хаосом”, “дезорганизованностью бытия”. “Потому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира... И это совершается уже силою самого естественного развития [...] Зло

---

как мнение А. Лосева, который не только отрицает какую бы то ни было зависимость Соловьева от Гегеля, но и обобщает это свое суждение и распространяет его на всех философов, с которыми так или иначе соприкасался Соловьев и которые могли иметь на него влияние. Соловьев, утверждает Лосев, “близок многим философам” но “мыслит он настолько самостоятельно, как будто бы этих философов не существовало или как будто бы он их совершенно не знал” (Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М., 1994. С. 178). Справедливым представляется следующий комментарий к этому суждению: “Лосев настаивает на существенной оригинальности, самобытности и структурной целостности философского мирозерцания Соловьева. Какие бы ни испытывал он влияния в различные периоды жизни, – будь то патристические, каббалистические, кантианские, шеллингианские, гегельянские, – они не были всеопределяющими. Соловьев [...] всегда оставался самим собой. Однако Лосев вовсе не игнорирует смысл этих влияний на целостные метафизические основы соловьевского мирозерцания. Учет этих влияний помогал Соловьеву в разные периоды жизни, в разных формах и с разной интенсивностью выражать свои же собственные философские интуиции” (Рашковский Е.Б. Лосев и Соловьев // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 143). Влияние Гегеля на мысль Соловьева отмечал уже Лев Толстой. Это подтверждает Н. Страхов в письме к Толстому: “Я разделяю Ваше мнение о Соловьеве: хотя на словах он отрекается от Гегеля (старается отмежеваться от него), однако скрыто он за ним следует” (Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1913. С. 56).

коренится только [...] в беспорядке или беспорядке. Тем самым зло не устойчиво”<sup>29</sup>.

Кажется, “нищета” соловьевской философии зла “оптимистического периода” его творчества, ее принципиальная ущербность происходили из того, что в своих исследованиях он допускал непростительную рационализацию “тайны зла”. Следствием этого является то, что в трудах Соловьева данного периода почти полностью исчезает то измерение зла, которое Библия определяет понятием *mysterium iniquitatis*, та мера тайны, то измерение, реальное существование которого философ признал и распознал только в финале своей – столь краткой, непродолжительной – философской деятельности и жизни. В тот же период, который мы здесь называем “оптимистическим” Соловьев хотя и признавал метафизическую природу зла, царящего в мире, и связывал его генезис с метафизическим Упадком Души мира, однако, как верно было замечено, “интересовала [его в это время] только светлая сторона души мира”<sup>30</sup>. О “темной” стороне он как бы вообще не думал, не хотел вспоминать или не придавал ей значения. Отсюда и его христианство этого периода было лишено элементов страстного, экзистенциального противоборства злу, переживания тайны Голгофы<sup>31</sup>. Поэтому также и мистика

---

<sup>29</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 314.

<sup>30</sup> Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 40.

<sup>31</sup> В этот период, как пишет С. Левицкий, “образ нетленной красоты Софии перевешивал в нем образ страдающего Христа, тайна воскресения иногда засло-



Соловьева этого периода остается мистикой, в которой почти полностью отсутствует экзистенциальное содержание и переживание, эта мистика теософична, а его вера – это вера „без страха и трепета”. Духовная жизнь Соловьева этого времени, по крайней мере настолько, насколько она нашла отражение в его письмах, остается без того экзистенциального опыта, который присущ христианской мистике, и черпает свою духовную пищу далеко не из самых чистых источников. Соловьев поддается моде, характерной для значительной части русской интеллигенции того времени, а именно увлечению спиритизмом, оккультизмом, эзотеризмом, медиумизмом, паранормальными явлениями<sup>32</sup>. Эти увлечения оставили заметный след в дальнейшей духовной и интеллектуальной жизни философа<sup>33</sup>.

В этой жизни на раннем этапе отсутствует также тот опыт, который знатоки и исследователи духовной жизни считали для него тайну Голгофы” (Левицкий С. Вл. Соловьев и Достоевский // Новый журнал, N.Y., 1955. № 1. С. 206).

<sup>32</sup> См. об этом: Klimowicz T. Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej. Wrocław, 1992.

<sup>33</sup> Особенное значение здесь имело сближение философа с семьей русского поэта Алексея Толстого, с которой его познакомил родственник жены Толстого Софьи Андреевны князь Д. Церетелев. После смерти мужа дом Софьи Андреевны “дышал не только воздухом чистой поэзии, изысканного изящества, эстетического отношения к жизни” но также жил тем духом, который оставил умерший поэт, а именно духом “тайного знания” магии, оккультизма, медиумизма, магнетизма и так далее. (См. об этом: Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 77–78; Sołowjow S.M. życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa. Poznań, 1986. S. 112 и далее.)

ют наиболее достоверным критерием подлинности христианского духовного сознания: речь идет о “духовной брани”<sup>34</sup>, о противоборстве силам тьмы, злу, персонифицированному в образе Сатаны, то есть о такой стороне этой мистики, которую сам Соловьев в одной из статей для *Энциклопедического словаря* Брокгауза и Эфрона определил как “демоническую мистику”<sup>35</sup>. Отсутствие данного опыта является сильным аргументом в спорах о характере мистики Соловьева, убеждающим в том, что она имела теософический и “гностический” не ортодоксальный и не “церковный” (или во всяком случае мало связанный с церковью) характер<sup>36</sup>. “Демоническая мистика” так же, как “Божественная мистика” (по терминологии самого Соловьева) в подлинном христианском учении и миропонимании неразрывно связаны друг с другом: если одна из этих сторон отсутствует, то не может быть и другой стороны; *mysterium iniquitatis* невидимыми, но сильнейшими нитями связан в едином узле с *mysterium salutis* (эту истину хорошо выражает средневековое *adagium: Ubi Satanas, ibi Christus*). И так же, как в письмах философа этого периода невозможно отыскать свидетельств экзистенциального, личного противоборства с реальным Злом, так же и во

---

<sup>34</sup> См.: Bouyer L. Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej. Warszawa, 1982. S. 141–145. (Перевод Л. Рutowской.)

<sup>35</sup> “Соловьев В.С. Мистика – мистицизм // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10. С. 244 (заглавие взято из *Энциклопедического словаря*).

<sup>36</sup> См.: Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. Пафос лже-пророчества и мнимые откровения // Русская мысль. 1923. Книга 3–4. С. 227.

всем творчестве Соловьева этого периода не найти ни единого свидетельства экзистенциального, личного восприятия Христа. Для определения личности Христа Соловьев прибегает к таким понятиям, как “Слово”, “Логос”, “Бог-Человек” и тому подобным. Философу чуждо экзистенциальное, личное ощущение веры. Неудивительно, что эти отличительные черты Соловьева как мыслителя и писателя позволили одному из представителей “официальной России” (А. Лосеву) написать в письме М.М. Тарееву: “Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни единым 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>37</sup>.

Весьма красноречив в этом плане также его философский и теологический “словарь” (лексикон) этого периода. Почетное место здесь занимает Спиноза – его первый не только философский, но и, как выразился сам Соловьев, “религиозный” патрон, верность которому он сохранил до последних лет своей жизни<sup>38</sup>. В этом “словаре” фигурируют также

---

<sup>37</sup> См.: Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1908. Т. 4 (Христианская свобода). С. 342. Цитируется по книге: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 372. См. также: Berdiajew M. *Sojyjska idea*. Warszawa, 1999. S. 180.

<sup>38</sup> “Многие религиозные люди находили в этой философии духовную поддержку. И настоящая краткая апология внушена была прежде всего чувством призна-

теософы и каббалисты, Парацельс, Бэм, Сведенборг, которых он назвал в одном из своих писем периода теософских и софиологических исканий “настоящими людьми”<sup>39</sup>; немецкие философы и пантеисты XIX века, в том числе Ф. Гегель, Ф. фон Баадер, а прежде всего “поздний” Ф. Шеллинг<sup>40</sup>. Уже в первых своих “теософических” трактатах Соловьев использует термин *hen kai pan*, а Бог Соловьева этого периода – это не Бог “Авраама, Исаака и Иакова”, а Бог, который “есть всё”, как он пишет в одном из своих юношеских писем двоюродной сестре Кате Романовой (“Бог есть всё”<sup>41</sup>) или как он потом напишет в книге *Россия и Вселенская церковь*, “в своей любви хочет Он, чтобы всё было Богом”<sup>42</sup>. Характерно также то обстоятельство, что на данном этапе своей творческой эволюции Соловьев выборочно подходит к текстам Священного Писания, концентрируя внимание на

---

тельности за то, чем я был обязан Спинозизму в переходную эпоху моей юности – не только в философском, но и в религиозном отношении” (Соловьев В.С. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. 9. С. 29.

<sup>39</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. Письма и приложения. Брюссель, 1970 (Фототипическое издание [с оригиналов 1908, 1909, 1911 гг.]). Т. 2. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 200.

<sup>40</sup> См.: Müller L. Schelling und Solovjev // Müller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93-122.

<sup>41</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. Письма и приложения. Брюссель, 1970 (Фототипическое издание [с оригиналов 1908, 1909, 1911 гг.]). Т. 3. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 75.

<sup>42</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 11. М., 1911. С. 292.

тех источниках, где прежде всего выявлена “теология славы” (*theologia gloriae*), кажется, совершенно забывая о “теологии Креста” (“теологии распятия”) *Ctheologia Crucis*).

Утопизм и оптимизм этого периода, “веру” в “близкий триумф абсолютной истины на Земле” (Л. Лопатин), пожалуй, лучше всего характеризуют собственные слова философа, которые мы находим в одном из писем, адресованных Кате Романовой (позднее – Селивановой), о переписке с которой уже шла речь выше<sup>43</sup>. В этих письмах двадцатилетний в ту пору философ выражал своеобразное “кресто неверия” в существование в мире экзистенциального, персонифицированного зла (“Я не признаю существующего зла вечным,

---

<sup>43</sup> В письме, датированном 25 июля 1873 года, Соловьев писал: “Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятной и отверженной человечеством, – и во всей своей славе явится царство Божие – царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живет, но невозможно ничтожному человеку постоянно жить в этом мысленном, еще не осуществленном для нас мире” (Соловьев В.С. Собрание сочинений. Письма и приложения. Брюссель, 1970 (Фототипическое издание [с оригиналов 1908, 1909, 1911 гг.]). Т. 3. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 85). См. также: W e n z l e r L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solovev. Freiburg, 1978. S. 58.

я не верю в черта”<sup>44</sup>). На самом деле долгое время это было его личное “признание”, выражение своей веры, даже более того, это была его “путеводная звезда” “в лучшие годы”<sup>45</sup> его жизни, то есть в период его экуменической и теократической деятельности, вплоть до того времени, когда, по словам М. Здзеховского, “мрачный образ Антихриста охватил его воображение и уничтожил все мечты о будущем золотом веке, заимствованные из религиозного, а также патриотического мистицизма, который долгое время питал философа”<sup>46</sup>. Свидетельством этого духовного перелома являются *Три разговора*, а также *Краткая повесть об Антихристе*. “До этого момента, – пишет К. Мочульский, – Соловьев склонял-

---

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. Письма и приложения. Брюссель, 1970 (Фототипическое издание [с оригиналов 1908, 1909, 1911 гг.]). Т. 3. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. С. 88. К. Мочульский написал, комментируя эти слова: “Юноша Соловьев не чувствовал реальной силы зла, его метафизической природы” – и добавил далее: “Весь оптимистический утопизм Соловьева основан на этом “неверии в черта”. И только к концу жизни, путем тяжелых испытаний и реального опыта темных сил, он мог возвыситься до трагического мироощущения и написать гениальную Повесть об Антихристе” (Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 41). Как подчеркивает Л. Венцлер, Соловьев, однако, не столько декларирует свое неверие в дьявола (в черта), сколько, скорее, выражает свое неверие в зло как в вечную, “уравновешивающую” Бога силу; он декларирует таким образом свою веру в то, что могущество зла не является неисчерпаемым, неистощимым (Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, 1978. S. 60).

<sup>45</sup> См.: Трубецкой Е. Мирозерцание Владимира Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 43, примечание 2 (слова Соловьева из его Введения к сочинениям Платона).

<sup>46</sup> Zdziechowski M. U opoki mesjanizmu. Lwów, 1912. S. 119.

ся к точке зрения Блаженного Августина: зло не имеет субстанции, оно только “*privatio*” или “*amisio boni*”. Теперь же зло предстает перед ним во всей своей зловещей реальности. Раньше он “не верил в черта”, теперь он в него поверил”<sup>47</sup>.

Конфронтация “теории” с “жизнью”, “вымысла” с “правдой” (или, если обратиться к гегелевскому *dictum*, – с “фактами”), то есть с реальной силой зла, была, во всяком случае, лишь делом времени в интеллектуальной эволюции автора *Оправдания Добра*. Об этом писал Бердяев:

“Но жизнь наносила Вл. Соловьеву удар за ударом, рану за раной, разбивала все его розовые надежды. Зло мстило ему за недостаточное к себе уважение и признание. Одиночество Соловьева в этом мире все росло и росло. Ни с кем и ни с чем не мог он соединиться. В средний период своей жизни он посвящает себя по преимуществу боевой публицистике, в которой борется со злом эмпирическим. Последний период жизни, когда Соловьев вернулся вновь к основным религиозно-философским темам, он полон апокалиптического ужаса конца, охватывает его ужас от растущей силы зла. Он чувствует провал истории в темную бездну, и гибнет розовая его вера в возможность христианской политики, в осуществимость правды Христовой на земле, в теократию. Колеблется сама идея богочеловечества, отделяется в этой идее трансцендентное христианство от имманентного гуманизма.

---

<sup>47</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 250–251.

Для этого периода наиболее характерны *Три разговора* и *Повесть об Антихристе*. Соловьев переходит к апокалиптическому сознанию, ставит проблемы эсхатологические”<sup>48</sup>.

Собственный духовный опыт, пережитые испытания сыграли в это время важную роль в интеллектуальной биографии философа, определив в значительной степени его характерное для того времени измерение, как говорят феноменологи, “переживаемого мира”, “жизненного мира” (по-немецки *Lebenswelt*)<sup>49</sup>. Мы никак не можем уклониться от таких вопросов (или исключить их из основного репертуара исследований данной проблемы), как вопрос о том, имели ли значение и какое имели значение феномены, о которых идет здесь речь, в формировании основ системы Соловьева, а также вопрос о том, повлияли ли они на рудименты его мышления и как именно повлияли. Ни один исследователь не вправе игнорировать значение этих вопросов, а исходной методологической позицией и основой для их дальнейшего анализа и интерпретации должно послужить то значение, которое придавал им сам философ. Если бы это было иначе, Соловьев или вообще не вспоминал бы о такого рода феноменах, или вспоминал бы о них лишь при случае, между прочим. А тем временем в *Предисловии* к *Трем разговорам* он ясно го-

---

<sup>48</sup> “Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 106–107.

<sup>49</sup> См.: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa, 1993.



ворит, что необходимость по-новому взглянуть на проблему зла связана для него не с чем иным, как “с особой переменной в душевном настроении” которая наступила примерно через два года после написания *Трех разговоров*<sup>50</sup> (следовательно, в 1898 году, во время его путешествия в Египет). Как верно заметил С. Левицкий, насколько Соловьев прежде избегал поднимать проблему зла, настолько очевидно, что в *Трех разговорах* он уже ребром ставит вопрос о зле<sup>51</sup>. Ключевое значение “событий” демонологического характера для понимания мысли Соловьева подчеркивают также К. Мочульский<sup>52</sup> и Е. Пшебинда. Последний пишет, что “если оптимистическую метафизику мыслителя можно понять, не вникая в без-

---

<sup>50</sup> “Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может отчетливо исследоваться и решаться лишь в целой метафизической системе. Начав работать над этим для тех, кто способен к умозрению (Соловьев имеет в виду свои очерки по теоретической философии (1897–1899 гг. – *Ред.*), я, однако, чувствовал, насколько вопрос о зле важен для всех. Около двух лет тому назад (т. е. в 1898 г. – *Ред.*) особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого” (Соловьев В.С. Собрание сочинений... Брюссель, 1966. Т. 10. С. 15).

<sup>51</sup> См.: Левицкий С. Вл. Соловьев и Достоевский // Новый журнал, NY. 1955. № 1. С. 207.

<sup>52</sup> См. также Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 251; см. также: Müller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 60.

донную пропасть его софистических исканий и представлений, то правильно постигнуть его мысль последних лет без учета того, что он на самом деле пережил в 1898 году, с нашей точки зрения, очень трудно”<sup>53</sup>.

В справедливости утверждений о ключевом значении демонических переживаний и событий в жизни философа для понимания эволюции его творчества, особенно того перелома, который приходится на последние два года его жизни, не должно позволить усомниться и то обстоятельство, что в своих стихах этого периода Соловьев пишет об этих переживаниях в ироничном тоне, как бы шутя, даже с юмором. Соловьев прославился своим весьма нетипичным чувством юмора<sup>54</sup>; он не раз пытался скрыть за иронией и шуткой свои наиболее глубокие переживания и чувства. Такого взгляда придерживается и Мочульский, который отмечает, что не всегда о самых серьезных вещах Соловьев говорит серьезно (и наоборот). Иногда то, что для него и в нем самом является самым главным и важным, следует искать не в огромных трактатах, а, как сказал об этом Бердяев, “его

---

<sup>53</sup> Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998. S. 319. В то же время Мюллер выражал сомнение в том, насколько велико значение демонических видений Соловьева (Mü l l e r L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 60). Близкую Мюллеру позицию в этом вопросе занял и Добешевский: Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa, 2002. S. 61–67.

<sup>54</sup> См. об этом: Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьева // Трубецкой Е. Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. 2. С. 15–44; Kornblatt D. On Laughter and Vladimir Solov'ev's “Three Encounters” // Slavic Review. 1998. Nr. 3.

нужно угадывать по намекам, по отдельным строчкам, по интимным стихам [...] В нем же самом было что-то неясное, не до конца раскрытое, недоговоренное”<sup>55</sup>. Соловьев, как утверждал Бердяев, был “одним из наиболее загадочных русских людей, он был не менее загадочным, чем Гоголь, и более загадочным, чем Достоевский. Достоевский в своих произведениях раскрывал себя, все свои противоречия, свой рай и свой ад, своего Бога и своего дьявола. Соловьев же не раскрыл, а прикрыл себя в своих произведениях”.

В этом контексте и значении ясность мысли Соловьева может быть обманчива, его “шутливый” юмористический подход к своим собственным демоническим картинам выражает, скорее, потребность в соблюдении по отношению к ним определенной дистанции, нежели недооценку их серьезности и реальности. С. Соловьев пишет о герое своей монографии, что “часто бывали у него видения черта”<sup>56</sup> и во вся-

---

<sup>55</sup> Бердяев Н. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // Константин Леонтьев. Pro et contra. Редакторы А.П. Козырев, А.А. Корольков. СПб., 1995. Книга 2. С. 114.

<sup>56</sup> Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977 С.358. “...Существует предание, – сообщает С.М. Соловьев, – что в первый день Пасхи, войдя в каюту парохода (во время путешествия в Египет), Владимир Сергеевич увидел на подушке сидящего черта, в виде мохнатого зверя. В.С. обратился к черту со словами: “А ты знаешь, что Христос воскрес? Тогда черт бросился на В.С., которого потом нашли распростертым на полу без сознания”. [...] Величко утверждает, что “Соловьев видел дьявола и пререкался с ним” и знал заклинания против бесов...” (Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 251; Müll e r L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 251). Мочульский пишет: “Таково “предание”: фактическая

ком случае он не скрывал этого. Также и другие исследователи приводят свидетельства демонических видений Соловьева<sup>57</sup>. Некоторые относятся к ним скептически, объясняя их самым натуральным и даже натуралистическим способом. Е. Трубецкой, например, считал их следствием типичных для философа исканий во всем вторжения духовного начала, проявлением физической и психической усталости или даже чистейших галлюцинаций<sup>58</sup>.

В описании и оценке этих событий и явлений истина, как обычно, должна лежать, как нам представляется, посереди-

---

сторона его, быть может, мало достоверна, но внутренний смысл [разрядка автора. – Я.К.] несомненен; в 1898 году Соловьев пережил реальный опыт темных сил. Этот опыт нашел отражение в его поэзии” (Там же). (Цитаты из книги К.В. Мочульского даются в обратном переводе с польского. – Ред.)

<sup>57</sup> Наиболее сильное впечатление производят сообщения (которым невероятно трудно поверить) различных исследователей о том, что Соловьев, будучи уже на ложе смерти, послал своему брату Михаилу в запечатанных “конвертах” детальные описания своих встреч с дьяволом. “После смерти В. Соловьева, – пишет Пшебинда, – М. Соловьев вскрыл эти конверты и был потрясен тем, что там обнаружил. Вл. Соловьев сообщал ему, что его ежедневно искушает дьявол. Дьявол следует за ним по пятам и смеется, а ночью ложится около его кровати и ведет с ним долгие и волнующие споры. В записках Соловьева содержалось также описание того, как выглядел дьявол и что он говорил ему во всех малейших деталях” (P r z e b i n d a G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992. S. 193). См. об этом также: Маковский С.К. Последние годы Владимира Соловьева // Pro et contra. Ред. Д.К. Бурлак. СПб., 2000. С. 550–553. Критичный подход ко всему этому мы находим у Добешевского: Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa, 2002. S. 61–65.

<sup>58</sup> См.: Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьева // Трубецкой Е. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. 2. С. 31 и далее.

не. Следует согласиться с Лосевым, который предупреждал, что в подходе к ним следует избегать двух крайностей: наивного реализма и крайнего скептицизма. Принцип, которым обязан руководствоваться исследователь, должен быть, следовательно, одинаково далек от некритичного принятия их на веру (в этом плане, в частности, демоническую мистику Соловьева с явным “преувеличением” и, может быть, даже ошибочно сравнивали с мистикой св. Франциска Ассизского)<sup>59</sup>, так же как и от банального отнесения их в область “психопатологии”. Объяснение самого существования этих явлений “нервным расстройством” или просто общим ухудшением состояния здоровья Соловьева на исходе его жизни, как нам кажется, вызывает больше вопросов и будит больше сомнений, чем что-либо по существу объясняет. Лосев, стараясь поучительно и наглядно показать те ловушки, которые кроются на исследовательском пути при такого рода подходе, прибегал к сравнению с демоническими видениями Ивана из *Братьев Карамазовых* Достоевского. В подходе с позиций психологизма и натурализма, – утверждает русский исследователь, – кроется существенная логическая ошибка: из того факта, что “больным” людям может показаться “дьявол” а “здоровым” ничего такого не кажется, вовсе не следует, будто бы дьявола нет, будто бы “сам по себе дьявол не существует” (здесь имеет место ошибка, которая в логике называется *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, что озна-

---

<sup>59</sup> См. об этом: А.Ф. Лосев. Вл. Соловьев. М., 1994. С. 194.

чает перенесение частичного появления предмета на общее состояние этого предмета как такового)<sup>60</sup>. За таким исследовательским подходом скрывается если не элементарное банальное упрощение проблемы в целом, то по крайней мере “психологический редукционизм” (В.Э. Франкль). Область, с которой мы здесь имеем дело, относится в самом широком смысле к духовной сфере, и как к таковой к ней следует подходить и описывать ее феномены, сохраняя ощущение ее автономии и суверенности, не нарушая этих границ. Если же обратиться к предложенному Э. Гуссерлем разделению понятий – самого акта переживания (*ноэза*) и предмета “интенционального переживания” (*ноэмата*)<sup>61</sup>, следует признать, что эти “переживания” (в значении “феноменов”) надо исследовать феноменологично<sup>62</sup> (в рамках феноменологии), а

---

<sup>60</sup> См. там же. С. 198–199; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 498.

<sup>61</sup> См.: Poławski A. świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm. Warszawa, 1973. S. 214–218.

<sup>62</sup> “Феноменология ищет феномен. Феномен же – это то, что так или иначе появляется, показывается. Это значит, что 1) нечто существует, 2) это нечто появляется и 3) оно является феноменом именно потому, что оно появляется. Феномен, таким образом, – это не чистый предмет, не предмет сам по себе, не истинная реальность; сущность этой реальности заменяет, заслоняет собой видимость явлений. Так утверждает определенная метафизика. Через “феномен” не постичь также что-либо чисто субъективное, некую “жизнь” предмета. Этим уже будет заниматься определенного рода психология – в той мере, насколько это будет для нее возможно. Феномен – это то, что представляет собой объект (предмет) в его отношении к субъекту и субъект в его отношении к объекту. При этом ни объект, ни субъект не выступают здесь в том значении, при котором субъект

не на психологической или натуралистической основе.

Сам по себе выход в сферы психологии и психоанализа, обращение к этому арсеналу – что так очевидно, например, в подходах Е. Клингера – не должно, однако, привести к редукционизму, особенно если явления такого рода рассматривать в контексте духовной памяти Церкви. *Три разговора* вместе с дополняющей их *Краткой повестью об Антихристе* – это, как считает теолог, своеобразная экстериоризация “психоанализа злых сил, которые философ перед этим в себе обнаружил”<sup>63</sup>. Церковная традиция богата примерами такого рода опыта и переживаний, начиная от житий отцов-пустынников (например, *Жития св. Антония Великого*), включая *Темную ночь души* св. Хуана де ла Крус и *Житие* св. Терезы Авильской, и кончая свидетельствами умершего в XX веке итальянского францисканского монаха Пио. Духовные феномены, с которыми сталкивался философ в последние два года своей жизни, как будто указывали на то, что прежнее его умозрительное знание и понимание зла, то есть то знание

---

что-то делал бы с объектом или, напротив, объект (предмет) оказывался бы под воздействием субъекта. Феномен не создается субъектом, и уж тем более субъект не является для него ни опорой, ни доводом. Вся суть феномена заключается в том, что он “кому-либо” является. Когда этот “кто-то” начинает говорить о том, что ему представилось, явилось, тут-то мы и имеем дело с феноменологией”

<sup>63</sup> (Van der Leeuw G. Fenomen i fenomenologia // Van der Leeuw G. Fenomenologia religii. Warszawa, 1997. S. 583–584). Также: Krasicki J. świat duchów dobrych i złych jako metafizyczne środowisko człowieka? // Znak. 1993. Nr. 6. “Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger J. O istocie prawosławia. Warszawa, 1983. S. 294.

и понимание, под знаком которого развивалась до этого момента мысль философа, уже недостаточны перед лицом нового духовного опыта. Интеллектуальная гностика, определяющая “первую метафизику” Соловьева (Г. Флоровский), оказалась просто бессильной под напором нового духовного опыта, обретенного им в 1898-1900-х годах, и не выдержала конфронтации с новой, еще не познанной духовной реальностью. Согласно А. Бесансону путь Соловьева лежит от теософского *гнозиса* к естественности и простоте веры (*pistis*), от теософской путаницы и “софиологической” сложности и философских спекуляций (умозрительных рассуждений и заключений), характерных для раннего (первого) и среднего периодов его творчества, к “Божьей простоте” последних двух лет<sup>64</sup>. На протяжении такого короткого времени ревизии подверглись каноны философской веры Соловьева, а то, что прежде он принимал едва ли не за высшее Откровение<sup>65</sup>, теперь воспринимается как духовный обман, подвох и механическое жульничество, шарлатанство, как “соблазн соблазнов”.

---

<sup>64</sup> Besançon A. Sfałszowane dobro // „W dobrze”. 1989. Nr. 6. S. 52. (Фрагмент книги: Besançon A. La falsification du Bien. Soloviev et Orwell. Paris, 1985, в переводе на польский язык). Также: Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 281–298; Федотов Г. Об антихристовом добре // Путь. 1926. № 5.

<sup>65</sup> Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 15 и далее.



К.Г. Юнг утверждает, что не интегрированная *Тень*<sup>66</sup>, “игнорированное” не распознанное или вытесненное рациональными доводами зло обладает гораздо большим разрушительным действием, нежели зло осознанное<sup>67</sup>, в то время как распознанное и выявленное зло становится активной диалектической силой, высвобождающей скрытые прежде силы духовной и нравственной индивидуации<sup>68</sup>. В этом значении оно, как говорит Мефистофель в поэме Гёте *Фауст*, “часть силы той, что без числа творит добро, всему желая зла<sup>69</sup>” (*ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft*). Духовная память Церкви подтверждает то, что дорога к свету проходит через „очищение“ и духовные „сумерки (потемки)“<sup>70</sup>. Ни “неоправданные” ощущения “тревоги” на что обращает внимание Л. Шестов<sup>71</sup>, пережитые философом в последние годы его жизни, ни “духовное помрачение” и “мистический ужас”, о которых – в явно осудительном тоне – пишет Г. Флоровский<sup>72</sup>, не в состоянии исчерпать и не исчер-

---

<sup>66</sup> Jung C.G. Archetypy i symbole. Warszawa, 1993. S. 68–71.

<sup>67</sup> См.: Murawski K. Jaźń i Sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego. Wrocław, 1987. S. 61.

<sup>68</sup> См.: Jacobi J. Psychologia C.G. Junga. Warszawa, 1995. S. 148 и далее.

<sup>69</sup> Пер. Б. Пастернака.

<sup>70</sup> Bouyer L. Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej. Warszawa, 1982. S. 169–196.

<sup>71</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Владимира Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Париж, 1964. С. 38.

<sup>72</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 466.

пывают полностью “духовного смысла” переживаний и опыта философа в этот период. Поэтому назвать этот период его жизни, как делает это, например, Флоровский, исключительно “периодом духовного помрачения и черного отчаяния”<sup>73</sup> – значит недооценить его суть, его смысл, не понять его экзистенциальную и духовную ценность. Состояния крайнего духовного одиночества, страха, депрессии, тревоги, даже отчаяния, известные в христианской мистике под именем “темной ночи”(например, св. Тереза из Лизье<sup>74</sup>), неизбежны на пути к Истине и Свету *Ex tenebris Lux*. В свое время Гете сказал, что «ужас – это лучшая часть человечности». С. Киркегард писал, что, «если бы человек был животным или ангелом, он не знал бы, что такое страх». Но поскольку он синтетичен, он способен бояться, и чем глубже его страх, тем в большей степени он есть человек, и только тот, – утверждает этот датский философ-экзистенциалист, – «кто по-настоящему научился бояться, познал то, что является самым высшим»<sup>75</sup>. Несомненно, на этом этапе Соловьев приблизился к позиции “страха и трепета” а его страх был “страхом избавительным, спасающим через веру” (Киркегард). “Встреча с демоническими силами, – утверждает К. Мочульский, – не только не омрачила души Соловьева, но, напротив, усилила в

---

<sup>73</sup> Там же. С. 316.

<sup>74</sup> См.: Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa. Warszawa, 1973.

<sup>75</sup> Kierkegaard S. Pojęcie lęku. Warszawa, 1996. S. 185.

ней свет”<sup>76</sup>. И это уже не были обманчивые миражи-огоньки периода его оккультистских блужданий, иллюминации теософической гностики, это был свет веры, “истинное просветление” (Новый Завет 1, 9), тот свет, который “во тьме светит” (Ин 1, 5).

Несомненна правота Шестова, перекликающегося здесь каким-то образом с Бердяевым и утверждавшего, что в своих последних творениях Соловьев (так же, как его учитель и наставник Шеллинг) скорее “затаил” окончательную правду о себе и “забрал свою тайну с собой в мир иной”<sup>77</sup>. Но все же то, что содержится в произведениях Соловьева, не только очень многое говорит о “делах души” этого русского философа-мистика, но также проливает свет на одну из самых больших тайн, которую веками пытался постичь человеческий дух, блуждая часто среди фальшивых и обманных “озарений”. Это тайна зла, *mysterium iniquitatis*. Этот свет представляется тем более ценным, что исходит он из собственного внутреннего опыта. И разве Соловьев не имел в виду самого себя, когда писал в *Духовных основах жизни* (1883), что безбожному человеку не нужен соблазн для того, чтобы творить зло: он делает это просто в силу своей ущербной натуры, по праву греха, который им владеет, в то время как “соблазны” в истинном значении этого слова встают на пу-

---

<sup>76</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 252.

<sup>77</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Владимира Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Париж, 1964. С. 38.

ти только духовных, или Божьих людей? И не означает ли это вместе с тем, что люди, не знающие соблазнов, далеки от пути Истины, а самый большой соблазн, в который может впасть христианин, – это желание... избежать соблазнов (“Забери соблазны, и никто не постигнет спасения”, как говорит старая христианская мудрость)? Вопросов здесь действительно много. Но сколько бы их ни было, какими бы они ни были и какие бы ответы мы на них ни давали, одно, как нам кажется, не подлежит сомнению: путь нашего философа был дорогой, ведущей “из тьмы к свету” А как говорит Апостол, “все же обнаруживаемое делается явным от света, ибо все, делающееся явным, свет есть” (Еф 5:13).

В конце творческого пути у Соловьева появляется онтологическое, метафизическое зло, “сросшееся” с самими структурами бытия, а предчувствие прихода Антихриста и близкого “конца истории” становится основным экзистенциальным ощущением. Не вера во зло, в силы уничтожения, разрушения и смерти – в “абсолютное зло” а вера в Добро и Логос Жизни формирует последнее слово “завещания” философа. В этом свете Зло сопровождает Добро в силу самой логики, и, если использовать выражение современного исследователя (Ц. Водзинского), речь идет о “светотени”. Однако вера Соловьева – это вера в Добро. Без “светотени”.

# Часть первая

## Теософия

### Раздел I Две философемы

*Весь мир лежит во зле*  
*Ин 5,19*

*Здесь нет истинной жизни.*  
*Ж.А. Рембо*

*“Здесь нет истинной жизни”. Но мы находимся*  
*в этом мире.*  
*Э. Левинас*

#### 1. “Факт” зла

В небольшом трактате, который со многих точек зрения может представлять собой одно из лучших произведений в творческом наследии Соловьева, прежде всего как идеальная форма концентрированного выражения его основной

идеи, а именно в *Духовных основах жизни*<sup>78</sup>, обращаясь к словам Евангелиста (Ин: 5,19), философ констатирует: “Воистину мир весь во зле лежит. Зло есть всемирный факт, ибо всякая жизнь в природе начинается с борьбы и злобы, продолжается в страдании и рабстве, кончается смертью и тлением”<sup>79</sup>. Жизнь природы, жизнь любого вида трудно назвать “истинной (праведной) жизнью” ибо трудно назвать таким образом то, что начинается и кончается неизбежной смер-

---

<sup>78</sup> “Духовные основы жизни, – пишет С.М. Соловьев, – являются как бы конспектом всего мирозерцания Соловьева и первой книгой, которая вводит нас в круг его идей, выгодно отличаясь от *Оправдания Добра* юношеской свежестью чувств и отсутствием схематизма и тяжеловесности” (Соловьев С.М. *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*. Брюссель, 1977. С. 235). Гораздо большее значение придает этому произведению, которое сам автор считал выражением своего мировоззренческого *credo*, А.Ф. Лосев. Он утверждает, что первая самостоятельная работа Соловьева – не статья *Мифологический процесс в древнем язычестве*, а статья *Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о логосе апостола Иоанна Богослова)*, 1873, что именно эта статья в более развернутом виде стала основой книги *Духовные основы жизни*. Обе эти статьи появились в журнале “Православное обозрение” и хотя вторая статья была опубликована значительно позже (в 1883 году), однако если принять за истинную дату ее создания видную в конце надписи “16 января 1872” (“о чем, впрочем, можно спорить”), то окажется, что Соловьев написал ее еще в студенческие годы, будучи 19-летним юношей. По мысли Лосева, эта небольшая статья рисует Вл. Соловьева как автора продуманной и законченной философской системы, к которой он, в сущности, ничего принципиально нового не прибавил за всю свою жизнь” (Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М., 1994. С. 163). См. также: Dobieszewski J. *Kalendarium życia i twórczości Władimira Sołowjowa UW kregu idei Włodzimierza Sołowjowa*. Warszawa, 2002. S. 237.

<sup>79</sup> Соловьев В.С. *Духовные основы жизни* // Соловьев В.С. *Собрание сочинений*. Т. 3. Брюссель, 1966. (Т. 3. СПб.). С. 351.

тью. Повторяющаяся биологическая репродукция – это, в сущности, постоянная имитация жизни, более того: это “увечковечение” смерти. “Смерть только въявь обнаруживает тайну жизни – показывает, что жизнь природы есть скрытое тление”<sup>80</sup>. Из этого негативного определения вытекает то, что “истинная (праведная) жизнь” должна быть сопротивлением жизни природы, вида, основанной на законе “греха и смерти”. Такой Жизни, однако, нет в нашем мире, и этот мир не в состоянии создать такую Жизнь. “Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней, – пишет философ в одном из своих Пасхальных писем, – ни в каком случае не выйдет одна бессмертная”. Бессмертная жизнь может прийти только из другого мира, находящегося по ту сторону границ, может явить с я нашему миру Тем, кто спит и видит “красоту природы”, кто хотел бы увидеть истинную Жизнь в богатстве постоянно возрождающейся природы, Соловьев отвечал: “реалистика” смерть “смеется” над всем этим великолепием, ибо знает, что “красота природы – только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе”<sup>81</sup>. “Бессмертие” природы – это “всегдашний обман”!

---

<sup>80</sup> Там же. С. 352–353. Рассуждения Соловьева о природе и его выводы свидетельствуют о совпадении его подходов и взглядов с отношением к этой проблеме Шопенгауэра, цитирующего слова Аристотеля: *natura deamonia est, non divina* (“природа – вещь дьявольская, а не божественная”). См.: Schopenhauer A. *Świat jako wola i przedstawienie*. Warszawa, 1994. Т. 2. S. 513.

<sup>81</sup> Соловьев В.С. Пасхальные письма // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10. Брюссель, 1966. С. 34.

Жизнь вида заключается в размножении существ, в “дурной бесконечности” (*die schlechte Unendlichkeit*), в то время как истинная Бесконечность – это нечто совершенно иное, чем математическое приближение к „бесконечности“ определенного числа „простых и совершенно равных между собою“ единств (у Соловьева). “Есть единство отрицательное, – пишет философ в третьей части своего трактата *Россия и Вселенская Церковь*, – отъединенное и бесплодное, ограничивающееся исключением всякой “множественности” Оно представляет простое отрицание, логически предполагающее то, что оно отрицает, и проявляющее себя как начало, произвольно установленное, числа неопределенного. Ибо ничто не препятствует разуму признать несколько простых и совершенно равных между собою единств и затем умножать их число до бесконечности. И если немцы по праву зовут такой **процесс** “дурной бесконечностью” [...], то простое единство, представляющее его основание, конечно, может быть обозначено как **дурное единство**. Но есть единство истинное, не противоположающее себя множественности, не исключаяющее ее, но, в спокойном обладании присущим ему превосходством, господствующее над своей противоположностью и подчиняющее ее своим законам”<sup>82</sup>. В противоположность дурной, фальшивой “бесконечности” истинная Бесконечность заключается в том, что

---

<sup>82</sup> Соловьев В.С. *Россия и Вселенская Церковь*. // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 11. М., 1911. С. 278.



множество видов бытия, их разнообразие и разнородность, не находится в противоречии с их органичным внутренним единством. Бытийный плюрализм не исключает органического монизма, множественность не исключает единства. И хотя такое органическое единство должно стать основой бытийных взаимоотношений, его в мире не существует. Такое единство существует только в Боге как основе абсолютного единства. Бог – единственная основа истинного единства. Разнородность, различия, своеобразие видов бытия не исключает их единства, а, напротив, образует, формирует это единство. Монизм Абсолютной основы без этого множества и разнообразия видов бытия был бы пустым монизмом, лишенным живого содержания<sup>83</sup>. Вместе с тем единство, воплощенное в Боге, не является абстрактным, статичным, сведенным до простого тождества Бытия-Абсолюта, не допускающего ничего, кроме самого себя.

Это единство связывает все сущее органичной силой любви, которая соединяет множество своих членов в единый живой организм. Обычная разнородность в Боге становится “Всеединством” С этим идеалом Соловьев связывал и тот “великий синтез, к которому идет человечество, – осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве”<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1966. С. 302–324.

<sup>84</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал (Предисловие ко второму изда-

## 2. Эгоизм и смерть

Причина такого положения дел, а именно того, что вместо истинной жизни мы постоянно имеем всего лишь ее имитацию, что, “стремясь жить, мы умираем и, желая познать жизнь, познаем смерть”<sup>85</sup>, является господствующий в “мире сем”<sup>86</sup> “закон греха”<sup>87</sup>. Наше бытие в рамках, predetermined природой и существованием вида, по существу является постоянным “самоубийством” ибо для продолжения вида (рода) человек (отдельное существо) должен погибнуть. “Потребность вида, – пишет Соловьев, – это потребность веч-

---

нию) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 2. СПб. С. V.

<sup>85</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1966.(Т. 3. СПб.). С. 308.

<sup>86</sup> “Выражение “сей мир” – комментирует понятие, данное Иоанном Богословом современный исследователь, – должно обратить внимание на несовершенство людей, на их греховность. “Сей мир” противопоставляется эсхатологической реальности, началом которой является пришествие Христа. Оппозицию по отношению к любви Христа евангелист формулирует в таких выражениях, как “быть от мира” (Пн 8: 23; 15: 19; 17:16; 18: 36), “быть от дьявола” (Пн 8: 44, см. также Пн 3: 8). “быть от нижних” (Пн 8: 23), “быть рожденным от плоти” (Пн 3: 6). Эти понятия указывают на принадлежность человека к сфере греха (смерти), на духовную связь с Сатаной в связи с укрытием от Богоявления. “Быть от мира” – это означает не естественное состояние, а состояние упадка, грехопадения” (Mędala S. Świat // Egzegeza Ewangelii św. Jana. Lublin, 1992. S. 356–357).

<sup>87</sup> “Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1966. (Т. 3. СПб.). С. 312. Соловьев цитирует здесь обширный фрагмент из (Римл 7:14–23), где идет речь о борьбе в человеке двух “законов”: доброго “духовного закона” со злым “законом греха”

ной жизни, но вместо вечной жизни природа несет вечную смерть. Ничего в природе не живет [вечно], все только мечтает жить и постоянно умирает” Однако согласиться с тем, что дает нам природа, встать на этот путь, успокоиться, обуздать свои страсти и порывы – это все равно что признать смерть единственным основой, которая господствует в жизни. В этом смысле старинная жизненная мудрость, выраженная в поговорке “живи в согласии с природой”, означает не что иное, как только “живи по закону смерти”<sup>88</sup>.

“Закон вечной смерти”<sup>89</sup> в наиболее явном виде проявляется в половом притяжении, в процессе биологического размножения. Этот закон самым непосредственным образом противоречит закону и праву индивидуального духовного развития каждого человека. Половой акт соединяет, связывает друг с другом два разнополых существа; однако он подтверждает не единство, а разделение, господство вида, “дурную бесконечность” постоянное появление новых, сменяющих друг друга, вытесняющих друг друга из жизни поколений; происходит своего рода извержение бесконечного количества единиц, не имеющих между собой никакой органической связи, чуждых и враждебных друг другу. Таким образом, нарушенной, ущемленной оказывается сама целостность человека, его сущность во всех аспектах, “и вглубь, и

---

<sup>88</sup> Там же. С. 17, 19.

<sup>89</sup> Соловьев В.С. Оправдание Добра // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. СПб. С. 167.

вширь, и вдаль”; человек, над которым тяготеет слепой закон природной необходимости (продолжения вида, рода), становится существом, оторванным от своего онтологического и духовного центра, а “цельность” его бытия оказывается лишенной единства и интегральной полноты; “центробежная сила природы, проявляющаяся как эгоизм каждого и антагонизм всех” отрывает его от абсолютной основы его бытия<sup>90</sup>. Свою основную мысль Соловьев выразил кратко словами античного философа: “Дионис и Гадес – одно и то же”<sup>91</sup>.

Но хотя человек по своей природе подчиняется закону вида, пишет Соловьев в своей работе *Оправдание Добра*, своей духовной сущностью он нарушает этот закон. Человек по сути своей, как мыслит философ, это не ген, а гений<sup>92</sup>, и поэтому зло его природного существования может быть преодолено и побеждено “самим человеком”. И только человек как существо, с одной стороны, подчиняющееся закону видовой смерти, однако с другой – способное ощутить в самом себе “полноту вечной ж и з н и”, может подчинить природу иному закону, нежели тот, что правит этой природой. Поэтому в самом человеке идет постоянная борьба между законом ви-

---

<sup>90</sup> См. там же. С. 173–174.

<sup>91</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 7. СПб. С. 32.

<sup>92</sup> “Итак, человека обременяет его родовая сущность, она предъявляет ему свои права, навязывает ему свои законы и хочет в нем себя увековечить, но его внутренняя сущность отвечает на эти попытки: “Нет, я не то, чем ты являешься, я стою над тобой, я не род, хотя и от рода, я не genus, но genius” (Соловьев В.С. Оправдание Добра // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. СПб. С. 166).

да, законом воспроизведения (мультипликации) поколений, “увековечением смерти” и правом личности, и только человек, в силу того исключительного места, которое он занимает в космосе, приобщаясь к Богу как Абсолютному Добру, может “одухотворить” природу и направить ее развитие к истинной, а не ложной, “дурной” “пустой бесконечности”<sup>93</sup>. Он может, так сказать, “вырвать” природу из-под власти поработившего ее “закона вечной смерти”, “закона греха”, закона, заявившего о себе как о “высшем зле” которым является смерть, и подчинить ее “закону Жизни”

С точки зрения истинного, окончательного предназначения человека и космоса “закон греха” царящий в природе, – закон, которому после Грехопадения оказался подчиненным и сам человек (“ибо возмездие за грех – смерть”; Римл. 6: 23) и нормой которого является “борьба (война) всех против всех” (*bellum omnium contra omnes*), по сути есть незаконием и несправедливостью. “Закон природы” в самой этой природе, можно сказать, не является вещью естественной, “натуральной”; он вторичен так же, как вторичен по отношению к “факту жизни” “факт смерти” Метафизический “эгоизм”, хотя и переживает свой “триумф” в этом мире, не является естественным, первичным состоянием человека и так же, как “факт” смерти, оказывается состоянием вторичным, неестественным, искусственным, как сама смерть. Соглашаясь на это состояние, пребывая в нем, мы поистине, как говорит

---

<sup>93</sup> Там же. С. 166–171.

Евангелист, не только “пребываем в смерти” (Ин 3:14), но и укрепляем ее господство в мире. Смерть, которая царит во всем мире и сам “факт” существования которой мы не можем отрицать, подтверждает, что “эгоистическое бытие”<sup>94</sup> по сути своей, хотя и имеет видимость жизни, является призраком и “сном”, чем-то, лишенным с м ы с л а, и такое бытие становится определяющим фактором не только существования человека в мире, но и существования всей природы.

В чем же заключается практически этот “эгоизм” который Соловьев, под заметным влиянием позднего Шеллинга, называет “метафизическим эгоизмом”? Он заключается в признании исключительности собственного существования в этом мире и отказе другим в подобном праве. Закон жизни есть закон постоянного обмена – закон физического, психического и духовного метаболизма, а отнюдь не эгоистического “самоутверждения”, эгоистического “самопризнания” Тем временем человек, который признает только самого себя, замыкаясь в себе самом и желая жить независимо от других, отсекает себя от трансцендентных источников истинной Жизни, погружается в смерть и из “живой личности” (“лица”) превращается в “пустую маску” (“личину”)<sup>95</sup>. Именно такой эгоистический *modus existendi*, как указывал на это еще

---

<sup>94</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 3. С. 130.

<sup>95</sup> Там же. С. 130–131. Мысль философа замечательно подчеркивает здесь игра слов, близких по звучанию, но имеющих совершенно противоположный смысл: “лицо” и “личина”. По-польски этого никак не выразить.

Ф. Шеллинг, как для человека, так и для всей природы является корнем и источником всякого зла<sup>96</sup>.

“Бессмысленность” вселенского бытия, которая проявляется как всеобщий эгоизм, обусловлена тем, что мир в своем нынешнем состоянии отделен, отгорожен от основы единения, которая воплощается в Боге, “Всеединстве” и абсолютном Добре. Это “отграничение себя и мира от Бога”, повсюду принятое как нечто само собой разумеющееся, естественное и обычное, не является, однако, “естественным” состоянием мира и человека в этом мире. Это нечто, что навязано со стороны, нечто вторичное, трагическое, произошедшее не по вине человека. Но для того, чтобы выяснить природу этого явления, надо обратиться к реальности более глубокой, нежели реальность одиночного греха (греха одного человека), нужно обратиться к понятию “всеединой личности” к понятию “первого Адама”<sup>97</sup>, в котором, как свидетельствует Священное Писание, собраны все наши грехи (“потому что в нем все согрешили” – (Римл. 5: 12). Нужно обратиться к событию, которое Библия называет Грехопадением, Первородным грехом и о котором философ пишет (о чем мы будем

---

<sup>96</sup> См.: Schelling F.W.J. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Kraków, 1990; Müller L. *Schelling und Solovjev*// Müller L. *Solovjev und der Protestantismus*. Freiburg, 1951. S. 93-122; Romero M.G. *Schelling's Reflection on the Evil in the "Lectures on Godmanhood"* // Соловьевский сборник. Ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М., 2001. С. 220–241.

<sup>97</sup> Соловьев В.С. *Духовные основы жизни* // Соловьев В.С. *Собр. соч.* Т. 3. С. 366.

говорить дальше подробнее) как о падении Души мира.

В завершение третьей части книги *Россия и Вселенская Церковь* Соловьев пишет:

“В основе всего человеческого зла, всех грехов и всех преступлений личных и общественных, лежит коренной порок и коренная болезнь, мешающая нам быть действительно сынами Божиими. Это – хаотическое начало, первоначальная основа всякого созданного существа, приведенное к бессилию [...] в Человеке [Христе, втором Адаме. – Я.К.], но снова пробужденное падением Адама, оно стало основным элементом нашего ограниченного и эгоистического существования, которое крепко держится за свою бесконечно малую частицу истинного существования, стараясь в то же время сделать из этой частицы единственный центр вселенной”<sup>98</sup>.

Но как в самом человеческом эгоизме, так и в жизни природы, полагает философ, при всей их абсурдности и иррациональности, заключен определенный момент более высокой рациональности, высший Смысл, открыть который может только свет высшего сознания. Ошибка эгоизма заключается не в том, что человек приписывает себе абсолютное “значение” По сути, человек как существо, сотворенное “по образу Божьему” (Быт, 9:6), и как личность обладает абсолютной ценностью и абсолютным достоинством. Ошибка эгоизма заключается в том, что данный человеческий инди-

---

<sup>98</sup> Соловьев В.С. *Россия и Вселенская Церковь* // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. Брюссель, 1969. С. 345.



видуум, считая себя “центром жизни”, приписывая себе абсолютные ценности и требуя соответствующего признания этих ценностей, вместе с тем “отказывает в этом другим” Поступая так, он в сущности приписывает себе компетенции Бога, который “есть всё, то есть обладает в одном абсолютном акте всем положительным содержанием, всею полнотою бытия” в то время как человек, “будучи фактически только *этим*, а не *другим*, может становиться всем, лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого”<sup>99</sup>. Человек всегда остается лишь отдельным существом, и та абсолютная ценность и достоинства, какими он обладает, являются не чем-то изначально и непосредственно данным, а заданным ему (как урок, как возможное направление его развития). Сами по себе они остаются идеалом, духовным “зерном”, способным прорасти, заложенным в человека и имеющим перспективу развития<sup>100</sup>. Это нечто, что является скорее постулатом, нежели уже реальным, реализованным моментом – качеством, которым он исходно обладает. Человек, оставаясь неотторжимой (неотделимой) и незаменимой частью всеединой цельности, самостоятельным, живым, своеобразным органом абсолютной жизни, может реализовать свое абсолютное предназначение только при том условии, что он отступится, откажется от сво-

---

<sup>99</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 7. СПб., С. 17.

<sup>100</sup> Sołowjow W.S. Duchowe podstawy życia // Sołowjow W.S. Wybór pism. Poznań, 1988. Т. 1. S. 41.

его эгоизма. Будучи фактически “только *этим*, а не *другим*”, он может “стать всем” только вместе с тем, что представляют собой другие, только в неразрывной связи с этими “другим и” он может спасти свою истинную “индивидуальность”. Настоящая “индивидуальность” (в значении, которое скорее надо понимать как личность, как личная неповторимость) является “определенным обликом (образом, проявлением) Всеединства, а следовательно, и определенным видом восприятия, усвоения, понимания и присвоения себе того, что представляют собой другие.

“Утверждая себя вне всего другого, – пишет Соловьев, – человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму. Таким образом, эгоизм никак не есть самосознание и самоутверждение индивидуальности, а напротив – самоотрицание и гибель”<sup>101</sup>.

Стремление человека “быть Богом” сотворить Бога из себя самого, силой своего эгоизма, оборачивается в конечном счете против человека. Эгоистическое существование индивидуума (“человеческой монады”) становится чем-то вроде ада на земле. Одинокое, изолированное существование отдельного человека, его “самоутверждение” – это по сути отчуждение от жизни. Сам феномен жизни у Соловьева – это не существование монады “без окон”, но “сосуществование

---

<sup>101</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 7. С. 17.

с другими”, разделенное и совместное с ними бытие.

### 3. Смысл и бессмысленность мира

Если эгоизм и всеобщая вражда являются “бессмыслицей” то “смысл мира, в нем же и правда Божия, – пишет философ, – есть внутреннее единство каждого со всем. В виде живой личной силы это единство есть л ю б о в ь”<sup>102</sup>. Силе эгоизма может противостоять только сила, в основе которой лежат любовь и органичное единство, и олицетворением этой силы является Христос – Новый Адам<sup>103</sup>.

Биологическая и материальная жизнь имеет не только свою иррациональную сторону, лишенную смысла, но и свой высший смысл, этот смысл стал Откровением. В Слове – Иисусе Христе (“И Слово стало плотью” – Ин 1:14). Это то Слово, через которое всё “начало быть” (Ин 1: 3). Этот Смысл – подлинный смысл вселенной, но дотоле он пребывал в мире как смысл неявный, скрытый. Слово “было” в ми-

---

<sup>102</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1966. (Т. 3. СПб.). С. 365.

<sup>103</sup> “Воплощение Божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и Второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но в м е с т е с т е м и универсальное, обнимающее собою все возрожденное духовное человечество” (Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 366.

ре, и – философ вспоминает начало Иоаннова Евангелия – мир стал через Слово, но “мир Его не познал” (Ин 1: 10). Поскольку мир не принял полностью Слова Божия, он еще не является тем местом, где торжествуют основы Жизни, основы Смысла, Слова, Добра, но остается тем местом, где царят смерть, зло и хаос. Поэтому в мире продолжается борьба Света, который и “во тьме светит” (Ин 1: 5), с силами зла, мрака, тьмы, смерти. И именно этот Свет, философ ссылается на *Пролог Евангелия* от Иоанна, есть “свет истинный”, в котором – “жизнь” и “свет человеков” (Ин 1: 9; 1: 4) <sup>104</sup>. Слово – это *Смысл* вселенной; в нем пребывает “истинная жизнь”<sup>105</sup>.

Смерть как всеобщий “факт”, в котором не приходится сомневаться, выступает как “крайнее зло”, “как явный” знак торжествующих в мире сил зла<sup>106</sup>. Она одновременно выявляет бессилие человека как естественного существа (как части природы) перед злом в этом мире и заставляет обратиться – в борьбе со злом – к высшей по сравнению с природной, естественной, а именно к духовной основе, одним словом, к Божьей Милости. Для успешной борьбы со злом “нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия”<sup>107</sup>. Осознание

---

<sup>104</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3 С. 356–365.

<sup>105</sup> Соловьев В.С. Пасхальные письма // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 35.

<sup>106</sup> Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 184.

<sup>107</sup> Там же. С. 83.

моральных обязательств, осознание необходимости творить добро, – пишет Соловьев, ссылаясь на слова апостола Павла (Римл 7:14–25), – само по себе еще не дает силы для выполнения этой задачи. Поскольку человек по природе своей грешен, и эта наша природа не случайно, но “в основе своей” порочна и зла, постольку одного сознания, одной мысли недостаточно, чтобы человек освободился от зла. Поэтому, полагает Соловьев для того чтобы на самом деле можно было изменить и исправить нашу грешную природу, должен объявиться в нас иной, истинный и потому способный к действию источник иной жизни, лежащей вне нашей нынешней, злой природы. Эта жизнь должна существовать независимо от нашей воли, человек не может создать ее сам, он может только принять, получить ее. Но зародыш, “зачаток” этой жизни уже находится в н а с<sup>108</sup>.

В евангельской метафоре “света” (“жизни”) и “тьмы” (“смерти” и “греха”), которой пользуется Соловьев для выражения своих взглядов, отражается, с одной стороны, вера в вечность и неистребимость той Жизни, которая

---

<sup>108</sup> Как пишет Соловьев в письме к Кате Романовой, “если то, что считается действительною жизнью, есть ложь, то должна быть другая, истинная жизнь. Зачаток этой истинной жизни есть в нас самих, потому что если б этого не было, то мы удовлетворились бы окружающей нас ложью и не искали бы ничего лучшего. Как если бы мы всегда были в полной темноте и ничего не знали о свете, то мы не жаловались бы на темноту и не искали бы света. Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом” (Соловьев В.С. Собр. соч. Письма и приложения. Bruxelles, 1970. Фототипическое издание. Т. 3. С. 60. Письмо от 27 января 1872 г.).

была “от начала” (Ин 1:1), которая продолжается и “зачаток” которой находится в н а с, а с другой стороны, тот факт, что Эту Жизнь уничтожил [отнял у человека] Грех. Отсюда необходимость дара, Милости, ибо так же, как злую природу жизни человек не создает, не сотворяет сам, а получает от мира, так и новую, добрую жизнь он получает от Того, кто стоит над миром и кто лучше этого мира. Поэтому эта новая, лучшая жизнь, которую человек получает от Бога, называется благодатью, Милостью Божьей. “Новая, благая жизнь да-ете я Богом, это есть благодат ь<sup>109</sup>.

В разделе *Духовных основ жизни*, озаглавленном *О молитве*, философ пишет:

“Когда мы ощутили сердечное отвращение от зла, господствующего в мире и в нас самих; когда мы делали усилия, чтобы побороть это зло, и опытом убедились в бессилии нашей доброй воли, тогда наступает для нас нравственная необходимость искать другой воли, – такой, которая не только хочет добра, но и обладает добром,

и, следовательно, может сообщить и нам силу добра. Такая воля есть, и прежде чем мы поищем ее, она уже находит нас” (С. 315).

Эта Воля – не что иное, как Воля Бога. Однако Бог, который вместе с тем является абсолютным Добром, не может действовать против нашей собственной воли, и только ак-

---

<sup>109</sup> Там же. См. также: Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 162.

том собственной воли, подчеркивает философ, человек может отринуть зло, и только актом [собственной] воли может он познать истинное Добро, или Бога. Бог, считает Соловьев, не хочет быть внешним фактом, навязанным нам с и л о й. Бог – это внутренняя правда, постижение которой требует веры. Вера в Бога – это вместе с тем и вера в абсолютное Добро, вера в то, что “все добро воистину есть в Боге “ (С. 316). Поэтому верить в Бога – это значит верить во всеобщее (вездусущее), полное и абсолютное Добро<sup>110</sup>, это значит уверовать и признать существование иной, высшей, силы (основы), чем та, что царит в мире, признать, что Бог как абсолютное Добро есть господин Жизни. А это значит признать и то, что эта “Жизнь явилась” (Ин 1:2)...

“И видихом славу Его, славу яко Единороднаго от Отца, исполнь благодати и истины”<sup>111</sup>.

## **4. Философема жизни и философема смерти**

Жизнь во всей своей полноте явилась в акте Воскресения Христа из мертвых. В “факте” Воскресения нашла свое

---

<sup>110</sup> См.: Соловьев В.С. Предисловие к первому изданию / / Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 8. СПб. С. 22–23.

<sup>111</sup> “Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966. (Т. 3. СПб.). С. 374. Здесь Соловьев цитирует славянский извод Евангелия от Иоанна (1:14). – *Ред.*

воплощение провозглашенная человеческим разумом, превосхищенная в различных религиях Древнего мира, совершенно новая, неизвестная до сих пор человечеству идея вечной и бессмертной Жизни. Воскресение Христа Соловьев считает событием, предопределенным как религиозным, так и рациональным сознанием, и – при всей его необычной “чуждести” – “рациональной” и логически “обязательной” истиной. Это событие можно считать “чудом” только в том смысле, что оно было чем-то “необычным” с точки зрения человеческого опыта<sup>112</sup>, в то же время это нечто рациональное, даже непереносимое, обязательное, логичное в плане логики “вселенского процесса” и вечных поисков Человечеством истинного Смысла жизни.

Борьба между жизнью и смертью идет в природе непрерывно, с самого начала ее сотворения, однако до Воплощения (Вселения Бога в человека) и до Воскресения принцип Вечной Жизни оставался закрытым, необъявленным (не явленным людям). Он открывался постепенно, однако полного своего проявления достиг только в том окончательном воплощении (теофании) Бога, каким является Иисус Христос. До момента Воплощения и до окончательной победы, одержанной Христом над смертью, эта борьба развивалась в двух плоскостях, проходила два этапа: физический и духовный, или моральный; после первого этапа “Война между жизнью и смертью” вступает в новый фазис с тех пор, как ведется суще-

---

<sup>112</sup> Соловьев В.С. Пасхальные письма // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 37.



ствами не только живущими и умирающими, но, сверх того, мыслящими о жизни и смерти”<sup>113</sup>.

До момента Воскресения Христа из мертвых в мире, – в том значении, какое придает этому понятию автор четвертого *Евангелия*, к которому и философ обращается в своих аналитических рассуждениях, – в мире не было “Жизни” Ей еще только предстояло “явиться” и она, как говорит Евангелист, воистину “явилась” (Ин 1:2). В мировой строй жизни, которая по сути была псевдожизнью, имитацией жизни, увековечением смерти, вторглась иная Реальность. В мире наступила “эпифания” Жизни (Ин 1:4), и кажущаяся, мнимая, видовая, биологическая “жизнь”, которая по существу есть Смерть, уступила место истинной Жизни. Вместе с Воскресением Христа из мертвых “поглощена смерть победою” (Кор 15:54).

Это не значит, что никто до Христа не принимал вызова смерти как “высшего” “крайнего” зла. Напротив, Соловьев подчеркивает, что эта проблема занимала центральное место в учениях таких деятелей, как Будда или Сократ. Однако богочеловеческий принцип, заложенный и выявленный в христианстве, во много раз превосходит то, что имело место в жизни и деятельности этих великих мыслителей Древнего мира. Человек, говорит Соловьев, каждый человек, в том числе и мыслитель, умирает потому, что его внутренняя духовная сущность не в состоянии “преобразовать, превратить

---

<sup>113</sup> Там же. С. 35.

в себя всю нашу внешнюю, телесную сущность” отсюда наше “бессмертие” всегда остается “половинчатым”: бессмертна только внутренняя сторона, только “бестелесный дух”<sup>114</sup>. И только в этом значении “бессмертие” было известно и доступно людям Древнего мира. Поэтому идеи и дела Будды и Сократа, величайших “героев человеческой мысли”<sup>115</sup>, принявших вызовы смерти, были едва лишь зародышем, зачатком будущей Победы, то есть окончательной победы над смертью, но еще не самой этой “победой” Истинная, окончательная Победа могла быть достигнута только Тем, кто обладает бесконечной, а не ограниченной духовной силой. Во Христе, говорит Соловьев, “никакая частица Его сущности не могла остаться добычею смерти” и даже если Будда и Сократ в своей духовной сущности не умерли, не исчезли и до сих пор живут в духовном измерении, то только Христос “воскрес всецело”<sup>116</sup>. Во Христе воистину и окончательно Торжество Избавления “попрало смерть”: “Поглощена смерть победою” (Кор 15:54.).

---

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> “Герои человеческой мысли, великие мудрецы Востока и Запада подготовляли победу. Но они не были победителями смерти: они умерли и не воскресли. Достаточно назвать только двух величайших. Учение Будды было, собственно, отказом от борьбы, он проповедовал равнодушие к жизни и смерти, и кончина его не была ничем замечательна. Сократ не отказался от борьбы, он вел ее доблестно, и его смерть была почетным отступлением в область, недоступную для врага, но трофеи победы остались все-таки у этого врага” (Там же. С. 35–36).

<sup>116</sup> Там же. С. 36.

Однако смерть Сократа, которая предшествовала смерти Христа – “Избавителя от смерти”, имела огромное значение для понимания феномена смерти. В Сократе, пишет Соловьев в статье *Жизненная драма Платона*, человеческая мудрость достигла своей вершины: она показала свое превосходство над моральным злом, но вынуждена была капитулировать перед окончательным злом, то есть перед смертью. Смерть Сократа выявила бессилие человека перед злом смерти и одновременно потребность в формировании идеи, более высокой, чем тот моральный принцип, олицетворением и историческим воплощением которого был Сократ, – идеи, которая имела бы высшее превосходство над всяким злом, общественным, моральным и политическим, которая в самой сути своей была бы высшим абсолютом, превосходящим абсолютное зло, то есть зло смерти.

Бессилие человеческой мудрости перед фактом смерти выявляет также реакция Платона на смерть его любимого Наставника. Платон, который (на первом этапе своего творчества) выражает протест против “легального убийства учителя”, а в *Законах* (под конец жизни) “всецело становится на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу”<sup>117</sup>, подтверждает таким образом собственное бессилие перед наличием зла в мире и признает, что этот мир не удастся вылечить никакими политическими или

---

<sup>117</sup> Соловьев В.С. *Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 239.

социальными реформами, проведенными снизу, что здешний мир был, есть и останется – до тех пор, пока не будет побежден “внешней” силой, чье происхождение не связано с этим миром, – царством зла и обмана (иллюзий, миражей). После реформаторских поисков и порывов, нашедших свое отражение в *Государстве* и *Законах*, Платон в конце своего философского пути, пишет Соловьев, вынужден был признать, что Смысл жизни существует, но находится он в ином, идеальном мире. Исполнение надежд на постижение этого Смысла недостижимо посредством одной лишь человеческой, природной мудрости. То, что Платон интуитивно предчувствовал, нашло свое осуществление в Воплощенном Логосе, в Личности БогоЧеловека.

“Сократ, – пишет Соловьев в завершение приводимой здесь статьи *Жизненная драма Платона*, – своей благородной смертью исчерпал нравственную силу чисто-человеческой мудрости, достиг ее предела. Чтобы идти дальше и выше Сократа – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, – нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни<sup>118</sup>.

Взгляд на смерть как на абсолютное зло, перед которым

---

<sup>118</sup> Соловьев В.С. *Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 240–241.

капитулирует любая человеческая сила, является основной предпосылкой не только для понимания проблемы зла в философской мысли Соловьева, но также для понимания всей его философии, и только в этом контексте можно понять то особое почтение, какое он проявлял к учению “частного философа” (по определению Л. Шестова) Н. Федорова о “воскрешении отцов”; только в этом контексте становится ясной причина нарастающего с годами раздражения и негативного отношения Соловьева к игнорировавшему реальность Воскресения из мертвых Льву Толстому, к его “лжехристианству”, по определению Соловьева, а также понятным становится критический подход философа к “буддийскому настроению”<sup>119</sup>, которое стало господствующим в кругах русской артистической богемы конца XIX века с ее культом буддийской нирваны и декадентским культом смерти.

С этой точки зрения Соловьев рассматривает в одном ряду „буддизм” в поэзии, „буддизм” Льва Толстого и „необуддизм” Елены Блаватской<sup>120</sup>, полагая, что эти явления заслуживают одинаковой оценки. Современные “буддисты” и “необуддисты” утверждает философ, принимая учение Буд-

---

<sup>119</sup> Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. Т. 7. С. 81–99. См. также его рецензии, опубликованные в шестом и седьмом томах данного Собрания сочинений: О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского; По поводу сочинения Н.М. Минского “При свете совести”; Поэзия гр. А.К. Толстого.

<sup>120</sup> Соловьев В. С. Заметка о Е.П. Блаватской // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. Т. 6. С. 394–399.

ды за свое кредо веры, поступают так, словно не было Христа, не было его Воскресения из мертвых и истинной победы, которую он одержал над смертью; своими практически действиями, своим поведением они по сути отрицают извечную миссию “Богочеловека”, его роль, превращают ее в ничто. Такой подход является “изменой” и уничтожением, растратой, обращением в пыль того духовного “капитала”, который Христос – всей своей жизнью и своим Воскресением из мертвых – оставил всему, а не только христианскому миру

Это не христианский подход, потому что он впитывает в себя только “аскетический” “пессимистический” то есть собственно “буддийский”, элемент христианства, не желая помнить об “оптимистических” основах христианства, о Послании Воскресения из мертвых. “Отказ от борьбы” или характерное для Будды восприятие смерти, убеждает Соловьев, после “факта” Воскресения Христа уже не является и не может быть единственной правильной позицией человека перед лицом смерти, а тем более не может быть христианской позицией. Эта позиция осталась в прошлом, ушла в историю, в те времена, которые ее породили, и сама по себе является не только, как в случае с Буддой, “отказом от борьбы”, но настоящей капитуляцией перед властью “имеющего державу смерти, то есть дьявола” (Евр 2:14.). Вместо борьбы со злом, в котором “лежит мир” – к чему призывает Христос, – эта позиция является капитуляцией перед Злом, передачей

мира Злу. Эта позиция тем более не соответствует истинному духу христианского вероучения, что, насколько Будда игнорировал мир, считая его небытием, ничтожеством, видя в материи лишь орудие зла и уходя из реального мира в nirvanу – на позицию, недоступную для врага (то есть для смерти), настолько Христос своим Воскресением и Богочеловеческим подвигом призывает к решительному и активному преобразованию мира, к переменам, которые совершаются уже сейчас, в каждом акте человеческой воли, хотя окончательное их исполнение мыслится только в эсхатологическом измерении.

## **5. Философия “общего дела” и философия “Богочеловеческого поступка”**

Проблема смерти как величайшего зла, обращающего в пародию все человеческие идеалы, – это настоящий “соблазн” для человеческого разума и вместе с тем вызов для христианской веры. В этом вопросе главное значение, – хотя отнюдь не репрезентативное для официального учения Православной Церкви, – для Соловьева, судя по всему, приобретают фигуры Ф. Достоевского и Н. Федорова. Глубокое внутреннее родство Достоевского с Соловьевым в подходе к вопросу Воскресения из мертвых выявилось уже в письме пи-

сателя к Н. Петерсону от 24 марта 1878 г.<sup>121</sup> – издателю *Философии общего дела* Федорова (с этим произведением Достоевский познакомился в изложении, представленном Петерсоном). Достоевский заметил не только совпадение своих собственных взглядов со взглядами Федорова, но и еще более глубинное сходство между идеей “воскрешения отцов” Федорова и основным эсхатологическим “проектом” Соловьева. Основное совпадение во взглядах Федорова и Соловьева, несмотря на различия в их представлениях о способе реализации эсхатологического “проекта”, заключается в общей вере в “Христову религию” как “религию Воскресения”. С этим связаны также понимание смерти как “высшего зла” в котором пребывают природа и человечество, и тот постулат преодоления смерти, победы над смертью, который оба считают моральной обязанностью христиан. Не случайно Соло-

---

<sup>121</sup> Достоевский писал: “В Изложении идей мыслителя (т. е. Н.Ф. Федорова. – *Ред.*) самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья прежде живших предков, долг, который если б был выполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресением первым. Но, однако, у Вас в Вашем изложении, совсем не обозначено: как понимаете Вы это воскресение предков и в какой форме представляете его себе и веруете ему? То есть понимаете ли Вы его как-нибудь мысленно, аллегорически, например, как Ренан, понимающий его прояснившимся человеческим сознанием в конце жизни человечества <...> Или: Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное <...> реально в телах. <...> Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле” (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в тридцати томах Т. 30. Кн. 1. Л., 1988. С. 14–15).



вьев именно в этом отношении признал “проект” Федорова “первым шагом” “первым движением человеческого духа по пути Христову”, а автора *Философии общего дела* назвал своим учителем и отцом духовным<sup>122</sup>.

Однако цель *Философии общего дела* не исключает существенных различий между двумя “проектами” Для Соловьева, в противоположность Федорову, важнейшим представляется не глобальный, не общественный (соборный), не коллективный аспект Воскресения, а его Богочеловеческий аспект, имеющий своей целью новый, свободный от врожденного фатализма статус человеческой личности. “Простое физическое воскресение умерших само по себе, – подчеркивал Соловьев в другом своем письме Н.Ф. Федорову, – не может быть целью”<sup>123</sup>. Наш философ, – в отличие от Федорова, в своих рассуждениях о смерти более напоминавшего “законодателя и благодетеля в духе XVIII века”<sup>124</sup>, нежели последо-

---

<sup>122</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. Письма и приложение. Фототипическое издание. Bruxelles, 1970. Т. 2. С. 345. (Цитируется письмо Владимира Соловьева к Н.Ф. Федорову, относящееся к середине 1880-х годов.)

<sup>123</sup> Там же. С. 346.

<sup>124</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 322. Высоко оценивая оригинальность и смелость “проекта” Федорова, Флоровский, однако, обнаруживает в его учении множество элементов, которые находятся в противоречии не только с христианской догматикой, но и со здравым смыслом. Если речь идет об отношении его учения к христианскому вероучению, то, как подчеркивает Флоровский, о Христе он говорит очень редко, мало и неясно, в каких-то бледных и неубедительных словах. Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе... В его проектах нет вовсе потусторонности... Строго говоря, у

вательного защитника христианской позиции, пытавшегося в своем учении соединить христианскую эсхатологию с элементами утопизма Фурье, позитивизма и сциентизма, сосредоточенного почти исключительно на “технической” стороне “общего дела”, – делал прежде всего акцент на новом, свободном от врожденного “эгоизма” христологическом статусе человеческой личности. Федоров, упрекая Соловьева в совершенном непонимании обязанности “воскрешения” умерших отцов их сыновьями<sup>125</sup>, именно эту сторону считал целью своего “проекта” Соловьев же будущее состояние эсхатологического “преображения” отдельного человека и всего Человечества понимал прежде всего в перспективе “Богочеловеческой религии” как будущее обожение и персонализацию человеческого бытия.

Если все же посмотреть на взгляды обоих философов в перспективе “Богочеловеческого поступка” Христа, или его Воскресения, то окажется, что по существу гораздо большее их объединяет, нежели разделяет. И у Соловьева, и у Федорова появляется не только констатация того, что смерть есть

---

Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это – тема о с м е р т и...” “Смерть для Федорова – скорее, загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех” “Воскрешение предков” восстановление родовой полноты и цельности, восстановление естественного и психологического братства – этим и исчерпывается для него духовная сторона победы над смертью”. Флоровский даже иронически определяет федоровский проект как “некую космическую многолетку” (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 323–325).

<sup>125</sup> См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм или всеобщий синтез // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1995. Т. 1. С. 420.

окончательное, последнее зло, но также описание пути действительного преодоления смерти, достижения победы над ней. В этом смысле философия “общего дела” одинаково определяет концепции и Федорова, и Соловьева. И у Соловьева, и у Федорова, несмотря на различия их эсхатологических представлений, человек появляется как Богоподобное существо, способное к действительному теандрическому сотрудничеству с Богом, имеющее по отношению ко всему космосу (*Вселенной*) единую, общую задачу, от которой нельзя отступить. Человеческое существо предназначено для того, чтобы своими делами дополнить божественный акт творения, довести его своими богочеловеческими действиями, поступками до эсхатической Полноты (*Pleroma*). Это программа действительного, активного преобразования не только собственного бытия отдельного индивидуума, но и преобразования всего Универсума, основа действительной, творческой религиозности (в этом значении и слово “дело” в заглавии работы Федорова следует понимать как “действие”), отбрасывающей все формы религиозного эскапизма как в формах спиритуализма, частной религиозности, так и в формах “буддийской” пассивности, самоустраняющейся от мира. Характерная цитата из *Евангелия* от Иоанна, которую приводит Федоров (“Отец Мой доныне делает, и я делаю” – Ин5:17), и многочисленные ссылки на аналогичные тексты из Священного Писания у Соловьева не оставляют в этом вопросе никаких сомнений – “общее дело” не осуществляется в силу одного лишь “исто-

рического развития” самого по себе (как писал об этом Соловьев в своей ранней работе *Философские начала цельного знания*)<sup>126</sup>. Это дело (действие) свободных и осознающих свое конечное предназначение личностей, дело Богочеловечества.

Это одновременно позиция, говоря словами Бердяева, “активной эсхатологии”<sup>127</sup>, адресующей свое глубочайшее воззвание человеку как существу, не только ответственному за собственную судьбу, но и обладающему космической ответственностью<sup>128</sup>, – идея, вокруг которой объединены усилия едва ли не всей русской религиозной мысли. Человек, согласно такому предназначению, становится ответственным, как говорит об этом старец Зосима в *Братьях Карамазовых* Достоевского, не только за жизнь своих близких, но за всякое существо: “Одно тут спасение: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской”<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. Т. 1. С. 251 и далее.

<sup>127</sup> См.: Bierdiajew M. *Głoszę wolność*. Warszawa, 1999. S. 267.

<sup>128</sup> См.: Сабилов В.Ш. *Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии*. СПб., 1995.

<sup>129</sup> Достоевский Ф.М. *Поли. собр. соч.*: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 290.

## 6. Религия “Богочеловека” и религия “Великого Человечества”

Подобным образом Соловьев интерпретировал также идею Великого Человечества, “Великого существа” Конта. В докладе, прочитанном им за два года до смерти (*Идея человечества у Августа Конта*<sup>130</sup>), он, во всяком случае, отдал дань признания “позитивной науке”: идею Вечного Человечества он воспринимал как утверждение “Богочеловеческой религии” и признавал, что в те годы, когда он писал свои первые произведения, прежде всего направленную “против позитивистов” работу *Кризис западной философии*, он еще не был в состоянии оценить оригинальность и величие учения французского позитивизма.

По мнению Соловьева, большой заслугой Конта является то, что Вечное Человечество не остается для него абстрактным “понятием” абстрактной Идеей, а предстает как живое Великое Существо (“Великое Существо не есть олицетво-

---

<sup>130</sup> Соловьев В.С. *Идея человечества у Августа Конта* // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. (Брюссель, 1966. Фототипическое издание). Т. 9. С. 172–193. См. также: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 328–330. Флоровский находит у Федорова “множество точек близости и соприкосновений” с идеями А. Конта, “но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его “*Politique positive*” тот должен будет признать, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт” (С. 191). А также множество аналогий с учениями Сен-Симона и Фурье.

ренный принцип, а *Принципиальное лицо*, или *Лицо-Принцип*, не олицетворенная идея, а *Лицо-Идея*”<sup>131</sup>). Дело в том, что истинным человечеством для французского философа является не человечество в его естественном виде, переживающее распыление, смену поколений, умирание, а человечество в идеальном смысле, в том состоянии “единения”, “нераздельности” которое для Соловьева означает “воскресение” Было немало философов, которые приближались к этой идее, пишет Соловьев о французском мыслителе-провидце. Идею Вечного Человечества Конта Соловьев воспринимает в духе собственной концепции христианства как религии “Богочеловеческой”, а также в духе федоровской концепции “воскрешения мертвых” Различие между Соловьевым и Контом заключается, в частности, в том, что Конт большее значение придает умершим, а не живым, ибо именно умершие у него являются “примерами”, “образцами” для живых, их духовными “пастырями” “руководителями” и именно с их помощью и на основе собственных “внутренних органов” Великое Существо ведет отдельных людей к идеальной Цели и действует в универсальной истории.

Французский философ выделял два аспекта, две стороны человеческого бытия: “субъективную” вечную, существенную, внутреннюю (по-немецки *wesentlich* или, точнее, *wesenhaft*) и “объективную”, “в нашем понимании внешне

---

<sup>131</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Август Конта. С. 186. Дальнейшие указания на страницы этого источника при его цитировании даны в тексте книги.

воспринимаемую, являющуюся нам, или можно сказать, феноменальную“. Первая сторона определяется теснейшими связями человека с самой сущностью Человечества, именно этот аспект придает истинный смысл бытию “смертных“; вторая сторона зависит от самостоятельной воли человека, от его личных особенностей и действий. Мертвые и живые имеют “свою реальность“: у первых она более “достойна“ (*plus digne*), у вторых – более «свободна» и более явно проявляется в действиях (*plus efficace*), но и для тех, и для других, – обобщает Соловьев взгляды автора *Позитивного метода*, “полнота жизни” может состоять только “в их совершенном единодушии и всестороннем взаимодействии” в духовном единении. “И в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка, – пишет Соловьев, следуя за теорией Конта, – и завершение всеобщей истории, как не в осуществлении этой целостности человечества, как не в действительном его исцелении через явное соединение этих двух разлученных его долей?” (С. 191).

Какое значение имеет апология “позитивной философии” Конта для взглядов самого Соловьева? Ведь наш философ не является, как он сам подчеркивает, “учеником Августа Конта” и не является пропагандистом, миссионером “позитивной религии” (“Я не ученик Августа Конта и не прозелит его “положительной религии” (С. 193), а учение автора “Положительной политики” воспринимает только как подтверждение собственного убеждения в том, что христиан-

ство является религией Воскресения из мертвых. Для Соловьева научная теория Конта подтверждает достоверность, истинность христианства как всеобщей, универсальной религии, показывает, что истина Воскресения Христа – это не мертвый догмат, но живая, всеобщая, для всех обязательная правда, принадлежащая всему человечеству, правда, которая, в отличие от некоторых мертвенных догматов веры, живет и за рубежами официального учения Церкви, и за границами одной религии. Ценность научной теории Конта, по мнению Соловьева, заключается в том, что она помогает понять, “что *человечество* есть не придаток какой-нибудь, а существенная, образующая половина *богочеловечества*” (С. 192) и занимает полноправное место в религиозном корпусе Богочеловечества. Именно в этом видит Соловьев значение науки Конта – “мыслителя, который, несмотря на большие заблуждения и ограниченность своего теоретического кругозора, сильнее всех людей отходящего XIX века почувствовал и выдвинул эту не всегда достаточно ценившуюся в историческом христианстве человеческую сторону религии и жизни” (С. 192) и противопоставил ее потусторонним идеалам спиритуализма. Эта наука смело напомнила о достоинстве и “правах” человека, на защиту которых до того времени встала только (да и то с трагическими для себя последствиями) Великая французская революция. И что бы против нее ни говорили, именно эта наука, несмотря на то, что ее творца считают “безбожником и нехристом” (С. 190), ни-



как не заслуживает того, чтобы ее воспринимали как “ересь” или “отступничество”. Более того, та Божественная Премудрость, о которой говорит Священное Писание (“не внидет в душу злохудожну”), нашла себе место в душе создателя “позитивной религии” и позволила “ему быть, хотя и полусознательным, провозвестником высоких истин о Великом Существовании и о воскресении мертвых” (С. 193).

## 7. “Поглощена смерть победою...”

Для Соловьева вся история человечества сводится к борьбе двух философов: философа Жизни и философа Смерти. Что же означает эта борьба “начала Добра” с “началом зла”, борьба между основами Жизни и основами смерти в парадигме Воскресения, по отношению к проблеме Воскресения Христа из мертвых?

“Что природная плотская жизнь не только в грубом виде животности, но и связанная формами человеческого общения, — пишет философ, — есть жизнь злая и ложная — это знали прежде Христа. Знали это индийские мудрецы — брамины и буддисты, знали это и греческие философы — Платон и его последователи”<sup>132</sup>.

Индуизм противопоставлял “злой жизни” природы вечный Дух, фигуры Атмана и Брахмана (*Tat tvam asi* в пред-

---

<sup>132</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 374.

ставлении *Упанишад*), буддизм – нирвану (в санскрите: *nirvana*)<sup>133</sup>, Платон поместил “истинную жизнь” в мире идей, иудаизм ожидал ее как “Царство Божие”, философы александрийской школы пытались связать рассуждения о Логосе с наукой о божественных ипостасях<sup>134</sup>, но только христианам “всеединая божественная жизнь открылась как факт, как историческая действительность, как живая историческая личность” и предстала она в Личности Богочеловека, в котором люди (“единственно христиане”) “познали божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий”, – “они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух в живом, непосредственно ими осязаемом начале их духовного возрождения”<sup>135</sup>.

Однако же поиски “истинной жизни”, заполнявшие всю историю человечества, не могут остановиться на одной лишь “идее” такой жизни, тем более что и сам Христос, пишет Соловьев, не был “идеей”, а был живым человеком, личностью, в которой эта жизнь нам “явилась”<sup>136</sup>. Если принять во внимание спасительную миссию Христа, то надо признать, что идеальный, мыслительный, созерцательный этап на пути к

---

<sup>133</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 3. С. 40–46.

<sup>134</sup> Там же. С. 49 и далее. С. 70–71. С. 80–81.

<sup>135</sup> Там же. С. 81.

<sup>136</sup> Там же. С. 72 и далее.

“истинной жизни” уже пройден, он остался в историческом прошлом. Одним словом, после Воплощения и Воскресения Христа мир уже не является и не может быть таким, каким он был раньше, до этих событий. Если Христос действительно одержал победу над силами смерти, над силами зла и хаоса, если смерть была “побеждена в Избавлении” в триумфе Христа, рассуждает философ, это не означает, что верующие в Христа могут пребывать теперь в пассивном бездействии. Поэтому после Воскресения Христа, пишет Соловьев в *Духовных основах жизни*, уже “недостаточно знать и осуждать эту дурную жизнь, недостаточно даже мыслить и о другой, истинной и благой жизни, которую платонические философы указывали в идеальном мире самосущей истины, красоты и блага... (*Духовные основы жизни*. С. 374). Если действительно в Христе “явилась” (Ин 1:2) истинная Жизнь, говорит он в своих *Духовных основах жизни*, “нужно на деле показать, что эта жизнь есть, нужно ввести ее в человека и природу, открывши в них подлежащее этой истинной жизни. И если это есть истинная жизнь, то она не может быть бессильной и бездейственной: она должна победить ложную и злую жизнь и подчинить ее дурной закон своей благодати” (*Духовные основы жизни*. С. 374).

Одним словом, хотя христианство является исторической религией, оно не может быть окончательно “погребенным” в истории, и, чтобы оно не стало всего лишь “историческим воспоминанием” оно должно одержать фактическую победу

над злом, в котором прозябает – “лежит мир”. Если это истинная жизнь, говорит Соловьев, она не может быть бессильной и пассивной: она должна одержать победу над ложной жизнью, над злом, должна его злые законы подчинить своей воле и милости<sup>137</sup>. Поэтому после Воскресения Христа “смыслом жизни” для христианина уже не является и не может быть само по себе признание бессмысленности мира и бегство от этого мира: таким смыслом должна стать борьба с этой бессмыслицей. Для христианина “истинная жизнь” не сводится ни к отрицанию мира (буддизм), ни к созерцанию вечных идей (учение Платона), ни к пассивному ожиданию Царства Божьего (иудаизм). Ответом Христа на зло и бессмыслицу мира был его спасительный, “Богочеловеческий поступок” а отнюдь не только созерцание. Для христианина “истинная жизнь” – это в сущности борьба с “началами зла”, в котором “пребывает мир”, иначе говоря, если “прежнему миру достаточно было созерцать Бога как идею”, то мир и человечество после Пришествия Христа не могут ограничиться “созерцанием”, а должны жить и действовать на основе явленного миру и человеку “Божеского начала”, “заново сотворяя себя по образу и подобию Бога”. Таким образом, после Воскресения

Христа “человечеству уже надо не созерцать Бога, а самому действовать по закону Божьему”. Новая, основанная Спасителем религия, религия Богочеловечества, уже не мо-

---

<sup>137</sup> Там же. С. 81.

жет быть только “любовью к Богу или принесением ему божеских почестей, она должна стать Божественным действием, то есть совместными действиями Божества и человечества во имя преобразования жизни из телесной и природной (естественной) в духовную и Божественную. Это не творение из ничего, но преобразование, претворение, превращение материи в дух, а телесной жизни в божественную”<sup>138</sup>.

Соловьев был убежден в том, что Воскресение Христа является не только абсолютной Новизной, абсолютной Вестью для мира и человека, но также событием, из которого – прежде всего в лоне самого христианства – еще не сделано должных выводов. Поэтому основное внимание нашего философа сосредоточено не столько на строго теологической стороне этого события, сколько на его значении для судеб человечества и мира. Поэтому прав В. Хрыневич, утверждая:

“В космологической интерпретации Соловьева центр тяжести не лежит в исследовании самого события воскресения из мертвых как такового. Главное здесь – постичь, каково значение этого события для человека и космоса. Мы имеем здесь дело не с интерпретацией теолога, а с интерпретацией философа, который на фоне тенденций, характерных для его времени, пытался защитить и рационально обосновать основное убеждение христиан в том, что акт воскресения из мертвых обладает необычайной новизной. В этой интерпретации, которую никак нельзя считать исчерпываю-

---

<sup>138</sup> Там же. С. 83.

щей, надо уметь обнаружить необычайное уважение к тайне этого акта, а вместе с тем и стремление приблизиться к ней посредством космологических и эсхатологических категорий. Неудивительно, что данная интерпретация нашла отклик в трудах многих других православных мыслителей”<sup>139</sup> [разрядка автора. – Я. К.].

## 8. “Завещание” философа

Исходной проблемой для философии Соловьева, как и для всей русской религиозной философии, остается вопрос о “смысле жизни” Рискну даже утверждать, что вся эта философия является единым огромным воплем – мольбой о разъяснении “смысла жизни”<sup>140</sup>, а вместе с тем и страстным протестом против смерти. Здзеховский в своем очерке-эссе *Завещание князя Евгения Трубецкого* считает этот протест против смерти и “пасхальное” (сквозь призму праздника Воскресения) восприятие-переживание мира особенны-

---

<sup>139</sup> “Hryniewicz W. Chrystus nasza Pascha. Lublin, 1982. S. 268.

<sup>140</sup> Проблема “смысла жизни”, в значительной мере благодаря трудам Соловьева, стала одной из ключевых проблем всей русской религиозной философии. См.: Kapuścik J. Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia. Kraków, 2000; Безносков В.Г. Русская философия конца XIX – начала XX в. о смысле жизни и назначении человека // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. Ред. А.Ф. Замалаев. СПб., 1995; Трубецкой Е. Смысл жизни // Трубецкой Е. Избранные произведения. М., 1998.

ми, отличительными чертами русской мысли<sup>141</sup>. Эти принципы, вероятно, составляют “завещание” не только одного из самых верных учеников Соловьева, Е. Трубецкого, но и всех представителей так называемой школы Соловьева: С. Булгакова, С. Трубецкого, П. Флоренского, Н. Бердяева, Н.

---

<sup>141</sup> “Нигде в мире, – пишет Зdzieховский, – не встречаем мы такой страстной ненависти к смерти, как у русских мыслителей, и такого конкретного понимания всех последствий, вытекающих из отказа от бессмертия. “Если человек – червь, – восклицает Трубецкой в своем волнующе сильном и прекрасном признании в вере под названием Свобода и бессмертие, написанном в последние дни его жизни, – то можно его растоптать, как червя. Но человек – это царь, коронованный венцом разума, помазанник Божий, и поэтому так отвратительна ему мысль о смерти. Пойдем на кладбище и взглянем на него глазами неверующего человека. Что мы там найдем, если не безобразную пародию на все наши идеалы и формулы жизни? На такие, например, как всеобщее равенство без различия веры, национальности, пола и даже возраста. Там встретим мы и полную реализацию четырехчленной формулы демократии, ибо каждый крест олицетворяет ожидающую всех нас всеобщую, непосредственную, тайную и равную судьбу под землей. Найдем мы там даже и окончательное решение “аграрного вопроса”, ибо, говоря словами Толстого, там, на кладбище, каждый человек получит в свою собственность как раз столько земли, сколько ему нужно. Словом, смерть предвосхитила и опередила наши самые смелые утопии. Она сорвала с человека его царскую корону и сравняла его с землей. Разве это собрание трупов и должно стать концом и венцом всех усилий разума и воли?.. Нет, никогда! Не верим в смерть и не можем в нее уверовать. Вопреки всему, что видим и знаем, вера в смерть никак не помещается в нашем сердце. Разумом мы, конечно, признаем смерть, считаемся с ней, но отбрасываем ее всей нашей сущностью, всей нашей жизнью: н а ш а душа не принимает е е. И поэтому без страха смотрим мы на торжество глупости и подлости, верим в существование разума во вселенной, в его победу, и эта надежда живет в сердцах даже тех, кто разумом своим ее отбросил” (Zdziechowski M. Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego // W obliczu końca. Wilno, 1938. S. 187–188).

Лосского. В осуществлении этого “завещания”, в протесте против смерти, представляющей для Соловьева и его учеников наивысший “абсурд” и “бессмыслицу”, выражается “русская идея спасения”<sup>142</sup>, объединяющая в одно целое усилия автора *Чтений о Богочеловечестве* и его последователей, выражается глубочайший смысл русской религиозной философии как философии утверждения Жизни.

Вопрос о “смысле жизни”, однако, неразрывно связан с вопросом о “смысле смерти” ибо именно Смерть заставляет задуматься, как писал Е. Трубецкой, о том, стоит ли вообще жить<sup>143</sup>. Чтобы выяснить глубочайшие причины зла смерти и найти движущую силу реального противодействия этому злу, нужно было прежде всего поставить вопрос, который и поднял наш философ: Чем по сути своей является Жизнь и “где” она находится? Где бьет ее вечный источник? Имеет ли этот источник по отношению к миру имманент-

---

<sup>142</sup> См.: Сабилов В.Ш. Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.

<sup>143</sup> См.: Трубецкой Е. Смысл жизни // Трубецкой Е. Избранные произведения. М., 1998. С. 5 и далее. Здзеховский пишет, что в частном разговоре Трубецкой признался ему, что первоначально эта книга должна была называться по-другому: Бессмыслица мира и мировой смысл. В итоге название было изменено по причинам, не зависевшим от автора. Здзеховский назвал это произведение “гениальным”. Смысл жизни, являющийся, как пишет Здзеховский, своего рода идейным “завещанием” Трубецкого, “увидел свет только в 1922 году, но под банальным названием (“Смысл жизни”). Название, близкое первоначальному замыслу всей книги, автор дал ее первому разделу” (Zdziechowski M. Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego // W obliczu końca. Wilno, 1938. S. 183–184).



ный или трансцендентный характер? Находится ли он в том мире, где все имеет конец и начало, подвержено изменениям и переменам, или пребывает за границами этого мира? Какой смысл в этом контексте имеет событие Воскресения Христа из мертвых и то *novum*<sup>144</sup> в делах мира и человека, каким является сам Иисус Христос<sup>145</sup> как Начальник Жизни? В каком соотношении находятся Он и Весть о его Воскресении с окончательной перспективой человеческой жизни, с судьбами Вселенной и человечества? Может ли Человечество остаться равнодушным к этому акту? А если это случится, то где же еще, если не в событиях, связанных с Пасхой, искать основы для борьбы со злом и смертью? Выражаясь языком современного теолога, какими в таком случае

---

<sup>144</sup> См.: Tilliell X. Chrystus filozofyw. Kraków, 1986. S. 184. „Новое (нововведение, новация) в христианской вере означает эсхатологические действия (эсхатологическую практику) христиан, предпринимающих нечто, что уже теперь приведет к исполнению будущего, предначертанного Богом. Христос как Господь, воскресший из мертвых, – это *novum* творения, продолжающаяся действительность и последняя возможность [спасения] для мира и человека” (Praktyczny słownik biblijny. Warszawa, 1994. S. 832).

<sup>145</sup> Проблему объединения всего человечества задолго до того, как она появилась в трудах Федорова и Соловьева, обозначил в своих рассуждениях П. Чаадаев. “Столько предпринято интересных попыток в светской и религиозной жизни, – излагает его позицию известный знаток восточной духовности, – но все они по сути обречены на провал из-за смерти, которая становится фактором радикального разделения человеческих существ, их разлучения. Истинного единения можно ждать только от Того, кто преодолел смерть. На вопрос “Чем был бы мир, если бы не появился Христос?” есть один-единственный ответ – “Ничем”. (Śpidlik T. Wielcy mistycy rosyjscy. Kraków, 1996. S. 312–313).

являются и какими могут быть окончательная личная установка и экзистенциональный выбор христианина перед лицом тех “высших притязаний”, которые, с точки зрения каждого человека, предъявляет Иисус Христос – “воскресший и вознесенный”<sup>146</sup>?

Основной вопрос о существующем в мире зле упирается для Соловьева в проблему преодоления власти смерти: если существует Сила, способная ее победить, то зло преодолимо уже в своем “зародыше” в своем зачатке, в его “жале” (“Смерть, где твое жало?” – восклицал вслед за пророком Осией апостол Павел; (Кор 15:55); а если такой Силы нет, заключает философ, то мы можем повторить вслед за Апостолом: “то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша” (Кор 15:14). “Факт смерти” отрицать невозможно, и, пока в мире царит смерть, в нас царит зло, царит “князь мира сего””, или Сатана (Ин 12:31). Если наступит победа Добра над злом, утверждает философ, это будет окончательным, эсхатологическим триумфом воистину “вечной” и “бессмертной Жизни”, ее победой над законом греха, то есть над “увековеченным” злом и “увековеченной” смертью, над жизнью естества, жизнью вида. Если Добро восторжествует над злом, в качестве последнего врага будет побеждена смерть, но, пока она еще не побеждена, мы ясно видим, что зло в мире не просто сильно, оно сильнее добра. Поэтому истина Воскресения Христова, пишет Соловьев, это целостная истина,

---

<sup>146</sup> Kasper W. Jezus Chrystus. Warszawa, 1983. S. 96, 123–164.

это не только истина веры, но и истина разума. Если бы Христос не воскрес, если бы оказалось, что “прав Киафа” если бы подтвердилась правота Ирода и Пилата, то мир оказался бы “неразумным (лишенным разума) царством зла, обмана и смерти”. Именно в актах смерти и Воскресения Христа, утверждает философ, “дело шло не о прекращении чьей-то жизни, а о том прекратится ли истинная жизнь, жизнь совершенного праведника. Если такая жизнь не могла одолеть врага, то какая же оставалась надежда в будущем? Если бы Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть? Христос воскрес!”<sup>147</sup>

Посредством того “поступка” (действия, подвига) Христа, который принес спасение миру, смерть, говоря языком теологическим и философским, как “высшее зло” окончательное зло, как все уничтожающее, разрушающее всякое бытие Ничто (*Nichtige*), как именно „то, чего Бог не хочет“ (как сказал бы К. Барт), как то, что, будучи лишено истинного смысла, „существовать не должно, но существовать хочет“<sup>148</sup> (Шеллинг), будет окончательно побеждена – “попрана”<sup>149</sup>. Посредством Креста (Распятия) и Воскресения, в личном акте Любви и Милосердия, в Жертве Христа – Бог оказал-

---

<sup>147</sup> Соловьев В.С. Пасхальные письма // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 37.

<sup>148</sup> Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. Kraków, 1914. T. 1. S. 265.

<sup>149</sup> Ricoeur P. Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii. Przeł. E. Burska. Warszawa, 1992. S. 31.

ся истинным Начальником Жизни. А также и Владыкою над всем тем, что ему более всего чуждо, – “Владыкою Ничто – Ничтожества”<sup>150</sup>, “Высшего зла” – смерти.

---

<sup>150</sup> Там же.

# Раздел II

## Падение

### 1. Unde malum? Откуда зло? София – Душа мира

Весь мир лежит во зле (Ин 5:19), рассуждал Соловьев в *Духовных основах жизни*, а “эгоизм” и “смерть” – это два “факта” в которых “видимым” очевидным, наглядным образом заявлено о господстве зла в этом мире. Зло, которое в отдельном человеке проявляется как “закон греха” и “эгоизм” в природе – как господство вида, “рода” по отношению к любому физическому бытию выступает как трагическое начало, навязанное “извне”<sup>151</sup>. А если это так, пишет философ, то зло должно иметь не “физическую”, а “метафизическую” причину. Зло не может, однако, иметь причины в самом Абсолюте, это было бы логически невозможно. Зло имеет “метафизическое” исходное начало – преантропологическое и

---

<sup>151</sup> “Всеобщий опыт показывает, – писал Соловьев в Чтениях о Богочеловечестве, – что всякое физическое существо уже рождается во зле; злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования [...] это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение” (Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб., С. 134).

прекосмическое; его происхождение философ связывает с Падением той “средней” сущности, которая находится между Богом-Абсолютом и миром и называется “София – Душа мира”.

Учение о Душе мира мы встречаем у Платона, Плотина, у гностиков (например, у Базилида, у Валентина), у стоиков, в ренессансной теософии, в философии “позднего периода” Шеллинга, но непосредственным источником соловьевских попыток решить вопрос *unde malum?* становится библейское Откровение. Погружаясь – и весьма “глубоко” (М. Здзеховский) – в эзегетично-космологические спекуляции, Соловьев, однако, старается свое учение о Софии – Душе мира во всех отношениях “примирить с церковью” придать ей оттенок догматической правильности и даже “ортодоксальности” ввести ее в многовековую традицию Церкви. По мнению философа, идея Софии – это коренная библейская и христианская идея: “говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов”<sup>152</sup>.

“В *Ветхом Завете*, – говорит Соловьев, – есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии”<sup>153</sup>. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической *Книге Притчей Соломоновых* мы встречаем раз-

---

<sup>152</sup> Там же. С. 115.

<sup>153</sup> Соловьев имеет в виду написанную по-гречески второканоническую. Книгу Премудрости Соломоновой.

витие идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма). София, говорится там, существовала прежде создания мира (т. е. мира природного); Бог имел ее в начале путей Своих”, т. е. она есть идея, которую Он имел перед Собой в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществлял. В *Новом завете* также встречается этот термин в прямом уже отношении к Христу (у ап. Павла)”<sup>154</sup>.

Согласно Соловьеву Бог сотворил мир не непосредственно, а опосредственно, в определенном “субстрате” первоначале “женского рода”<sup>155</sup>, что выражает древнееврейское слово *Берэшит*, переведенное в греческих переложениях как <χρῆς> а в латинских – как *principium*. В результате, делает он вывод, оно означает “существительное женского рода” а если принять во внимание, что это слово женского рода, а также

---

<sup>154</sup> Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 115. Нечто подобное писал Шеллинг: “Она сама [Мудрость. – Я.К.] не была Яхве: это он имел ее, он получил ее в самом начале своего пути, прежде чем вышел из себя самого, он получил ее как инициатора своего пути, он имел ее еще до всех своих деяний” (Schelling W.F.J. *Filozofia Objawienia. Pierwotne ujęcie*. Przeł. K. Krzemeniowa. Warszawa, 2002. Т. 1. S. 144).

<sup>155</sup> ‘Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 298. “Бог сотворил мир в н а ч а л е, то есть в некоем первичном субстрате бытия. Сотворению мира в узком, собственном смысле онтологически предшествует положение “начал а” как некоего фундамента или некой общей стихии бытия. Это “начал о” – или, по нашей терминологии, реальность – есть первичная основа, или первичный субстрат вселенского бытия, и в нем мир и человеческая душа образуют солидарное единство и стоят в отношении исконного внутреннего родства” (см.: Франк С.М. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 384).

то обстоятельство, что соответствующий этому слову “мужской род будет *roih, sarut*, глава” и в иудаистской теологии используется для “обозначения Бога как высшей и абсолютной главы всего существующего”<sup>156</sup>, то подлинное содержание термина *рэшит*, то есть женского рода от *рои*”, выражают слова 8-й главы *Книги Притчей* Соломона, которые отождествляют *рэшит* с Извечной Мудростью Яхве, женской основой, или “главой”, всего бытия, в то время как Иегова, Яхве Элохим, Троиственный Бог, – этот *рои*, главная основа, или глава”<sup>157</sup>.

И хотя эгзегетический вывод Соловьева трудно обосновать в свете канонической эгзегезы<sup>158</sup>, философ взял его за

---

<sup>156</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 298.

<sup>157</sup> См. там же. Этот вывод явно перекликается с Лурианской Каббалой. “Книга Зогара, – пишет Г. Шолем, – и вместе с ней все прежние каббалисты спрашивают: что же собственно означает первая фраза Торы Берэшит бара Элохим (“В начале Бог сотворил”)? И отвечают на этот вопрос по-своему неожиданным, удивительным образом. Их толкование этой фразы такое: берэшит – это значит “с помощью начала, посредством начала” [...] субстанции, являющейся Софией Бога; бара (“сотворил”), то есть то скрытое Ничто, которое составляет основу слова бара, выявилось, получило развитие, а именно развился Элохим” (S c h o l e m G. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. I. Kania. Warszawa, 1997. S. 278; Scholem G. *Judaizm. Parę głównych pojęć*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków, 1991. S. 94–95).

<sup>158</sup> Прежде всего потому, что каноническая христианская эгзегеза однозначно относит еврейский термин Хохма (София) только к Логосу – Слову Божьему, к Христу (и ни к кому больше!). См.: *Mądrość // Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Poznań, 1994. S. 463–464.



основу своей космологии и метафизики<sup>159</sup>. София, в понимании Соловьева, означает всю полноту творческих возможностей Бога-Созидателя, образует целый “арсенал идей” с которых “стал (начался) мир” Если учесть принятое Соловьевым толкование рассматриваемых фрагментов из *Книги Бытия* и *Книги Притчей Соломона*, то София в онтологическом измерении “не только означает существенное и актуальное Всеединство абсолютного существа, или субстанцию Бога, но и содержит в себе объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия. Будучи завершенным единством всего в Боге, она становится также единством Бо-

---

<sup>159</sup> Это вызвало критику во многих кругах, как церковных (разных конфессий), так и светских. Свое несогласие и предостережения по отношению к софиологии Соловьева выразил, например, человек, которого в других случаях мы знаем как доброжелательного сторонника экуменической и теократической деятельности Соловьева, а именно польский иезуит отец М. Моравский, упрекавший философа в том, что из Софии он делает некий “четвертый элемент” в Боре (*quaternitatem in divinis!*), неизвестный церковному учению (см.: Morawski M. Włodzimierz Sołowjow // *Przegląd Powrzechny*. 1890. Nr. 26. S. 238–239). Из российских теологов, пожалуй, наиболее непримиримую позицию по отношению к софиологии Соловьева занимал Г. Флоровский (см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 316–317). Критическое отношение к ней мы находим также в работе: Ł o s s k i W. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Przeł. M. Szaniecka. Warszawa, 1989. S. 98. Гегельянец Б. Чичерин, как пишет М. Здзеховский, в своей полемике с Соловьевым “буквально с презрением, вообще, отбрасывает, отрицает Душу мира”, считая ее *idüe fixe*, в которую “никто не верит за исключением нескольких философов” (см.: Zdziechowski M. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Kraków, 1914–1915. T. 1. С. 370–371).

га и внебожественного существования”<sup>160</sup>. Сама по себе она одновременно и “истинная причина бытия”, и его “цель” Она является тем первоначалом, в котором “Бог сотворил небо и землю” основой, на которой “повстал” мир и в которой, благодаря ее субстанциональному единству с Богом, а вместе с тем и единству, осуществленному в мире, мир снова “вернется” к Богу, составив с Ним окончательное единство. В терминах Каббалы<sup>161</sup>, которая также представляла собой один из главных источников вдохновения Соловьева, можно было бы сказать, что София, будучи “началом” Творения (*рэшит, архе*), вместе с тем является, как Царство Божие на земле, как осуществленное полное единство Творца и его творения (*Малхут, Басилейя, Regnum*)<sup>162</sup>, его “концом”.

Основной космологический тезис, который лежит в основе выводов Соловьева, можно было бы выразить утверждением, что Бог не творит мир непосредственно, но делает это посредством целой системы опосредованных творческих актов, идеальных “монад-идей”, известных из философского учения Платона, которые соединяются в Софии. Сотворе-

---

<sup>160</sup> “Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 298.

<sup>161</sup> Хохма (Chokma, Chochma) – это Божья Мудрость, или, как пишет Г. Шолем, “самая общая идея Творения, понятая как идеальный пункт, рожденный импульсом беспредельной воли” (S c h o l e m G. Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki. Przeł. I. Kania. Warszawa, 1997. S. 273).

<sup>162</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 298–299.

ние мира – это, согласно эзегезе Соловьева, “игра” божественной Мудрости перед Всесильным Творцом, проявление “скрытых” и “заключенных” в Боге творческих сил, а вместе с тем и устранение того, что Всемогуществу и Воле Божьей противится. В этом смысле София – это “Женственный Мастер” “Женственный Творец” “Художница” тварного мира. Как говорит автор *Книги Притчей Соломона*, “тогда я была при Нем художницей, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими” (Притч 8: 30–31).

По отношению к Божественной Троице София является единой, общей всем трем божественным субъектам, трем божественным ипостасям Отца, Сына и Святого Духа, универсальной божественной “субстанцией” в которой Бог сотворил мир: “Бог владеет всем в ней; она есть полнота или абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и превосходящая оное”<sup>163</sup>; она, говорит философ, “едина, но раз она не может быть вещью среди вещей, частным объектом, она и есть универсальная субстанция, или *всё в единстве*. Эта универсальная субстанция, это абсолютное единство есть истинная Премудрость Божия (древнееврейская Хохма, греческая София), и, обладая собственной скрытой могучей силой, она остается во власти Бога, который господствует над ней, владеет ею как

---

<sup>163</sup> Там же. С. 288.

“своей единой универсальной субстанцией или своей существенной Премудростью, как вечный Отец, как Сын и как Святой Дух. Таким образом, имея одну и ту же единую объективную субстанцию, сии три божественных субъекта единосущны”<sup>164</sup>.

В этой ситуации возникает вопрос об источнике зла<sup>165</sup>. Ведь если Божественное Всемогущество<sup>166</sup> “подавляет” все, что противоречит и противостоит Божественной Премудрости, то откуда же взялось зло? Здесь, естественно, предполагаются два возможных ответа на этот вопрос: или Бог не в силах оказать противодействие злу, или он сознательно, в своих целях, допустил проявление и извержение сил зла и “хаоса”. Ответ Соловьева, изложенный и в *Чтениях о Богочеловечестве*, и в книге *Россия и Вселенская церковь* (французский оригинал, изданный в 1889 году в Париже: *La Russie et l'Eglise Universelle*), заключается в одном-единственном слове, имеющем ключевое значение не только для теории Падения Софии – Души мира, но и для всей философской системы Соловьева. Это слово – “свобода”. “Свободным актом мировой души объединяемый ею мир, – говорит Соловьев в своих *Чтениях*, – отпал от Божества и распался сам в себе на

---

<sup>164</sup> Там же. С. 289.

<sup>165</sup> Wenzler L. Gott und das Биче // Wenzler L. Die Freiheit und das Биче nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, 1978. S. 50–53.

<sup>166</sup> “Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. М., 1911. С. 295.

множество враждующих элементов”<sup>167</sup>. Правда, в *La Russie et l'Eglise Universelle*, как мы увидим далее, произойдет известное перемещение акцентов (Бог может противодействовать злу, но не делает этого, позволяя выявиться «всем потенци-ям бытия», в Нем заключенным, в том числе и потенции «зла и хаоса»), однако, как мы уже сказали, и в том, и в другом случае ключевым для понимания самой возможности Падения является слово «свобода».

В *Чтениях о Богочеловечестве* Падение Души мира проистекает из самого ее двойственного “положения” по отношению к Богу и к миру<sup>168</sup>, причем это “положение” следует понимать не столько в категориях “сотворенной” природы (*natura naturata*), сколько в категориях природы “творящей” “предвечной” (*natura naturans*). Душа мира, пишет Соловьев, “находится” между “божественным” и “внебожественным”, “земным” миром и в то же время связывает друг с другом оба этих начала: божественное и земное. Будучи же, как пишет К. Мочульский, “существом двойственным”<sup>169</sup>, она обладает собственной волей, иначе говоря, свободой; она может в своем предвечном акте самоопределения руководствоваться тем или иным началом, может высказаться, как бы проголосовать за Бога или против Него. Душа высказалась “против”

---

<sup>167</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 3. С. 147.

<sup>168</sup> Там же. С. 140.

<sup>169</sup> “Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1952. С. 99.

Бога, и в этом заключается суть Падения<sup>170</sup>.

Поскольку божественный или “противобожественный” принцип Душа выбирает и принимает “не в силу неизбежности, а по своей собственной воле” (С. 141), последствия этого выбора, этого самоопределения Души, вставшей на позицию “против” Бога, падают на все творение. С этого момента вместо единства в нем царит “хаос” и раздробление, дезинтеграция бытия. В той же мере, в какой Душа высказывается з а Бога, насколько она подчиняется божественному Логосу, настолько онтологическое единство мира остается нерушимым. Однако, если Душа мира захочет, как это и случилось при Падении, “царить в сотворенном мире по-другому, то есть если она захочет сама, как Бог, господствовать над миром и править им, в таком случае и тем самым она отделяет себя от абсолютного божественного центра “жизни”, “отпадает” от Бога, а вместе с ней отпадает и весь “низший” или сотворенный, мир. Эгоистическое “самоутвержде-

---

<sup>170</sup> “Как живое средоточие центр или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божьему и вместе с тем обнимающая всю множественность живых душ, всеединое человечество, или душа мира, есть существо двойственное: – заключая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободной; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества “(Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 3. С. 140. (Дальше при ссылке на этот источник страницы указаны в скобках в тексте книги.)

ние” себя “вне Бога” – такова непосредственная причина Падения, страданий, зла и греха (С. 142).

Для понимания генезиса зла и последствий Падения Души мира важное значение здесь имеет применяемое Соловьевым разделение понятия “единство”. Бог, утверждает он в своих *Чтениях о Богочеловечестве*, является единством (единением) всего бытия, но в каждом единстве нужно разделять две стороны, два аспекта: единство “творящее” и единство “сотворенное” (С. 140). Единством “творящим” (*Всеединством*) является божественный Логос, Слово как сила Творца, в то время как единством “сотворенным” (*Всеобщностью*) является Душа мира, или идеальное Человечество (София). Она заключает в себе и связывает друг с другом все отдельные живые существа, или души. Однако, сосредоточивая свою волю на самой себе, концентрируя эту волю в самой себе, она отключает, отторгает себя от Всебытия, и, теряя свою центральную позицию среди всех форм и видов бытия, Душа сама оказывается под властью сил, над которыми она должна была господствовать и которые она должна была объединять; теперь же она подчиняется хаотичным стихиям естества, природного мира. Принцип единения бытия сменяется принципом его раздробления, плюрализма, множественности, и само это бытие, утверждая себя “вне Бога” отключая себя от “божественной основы”, то есть от Логоса, теряя свое центральное положение, становится всего лишь одной из форм, одним из возможных ви-

дов бытия среди других.

Поскольку мир не обладает единством вне Души мира, ее свободный акт (свободный выбор) приводит к тому, что вместо единства появляется множественность враждующих друг с другом начал. С утратой “центрального” положения Души “всеобщий мировой организм становится механистическим собранием атомов”, подчиненным закону механистических причинно-следственных связей во времени и пространстве. А поскольку все частные, отдельные элементы мирового организма сами по себе, именно как отдельные элементы (каждый как некое “что-то” а не все вместе как “то” или “иное”), обладают органическим единством только благодаря Душе мира и посредством этой Души как всеобщего “Центра”, заключающего и концентрирующего их в себе, руководствуясь своими отдельными изъявлениями воли, они отделяются друг от друга и, предоставленные самим себе, обрекают себя на разделенное эгоистическое существование, корни которого как раз и являются злом, а “плодом” которого становится страдание. “Весь сотворенный мир, – говорит философ, – подлежит “бренности” “тлению” и царству смерти не по своей воле, а по воле “подающего” то есть Души мира как единственной свободной основы природной жизни” (С. 142).



# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.