**Соловьёв Владимир Сергеевич (1853-1900)**

Илья Бражников, Москва

Западничество и славянофильство, вышедшие из раздвоенности философской мысли одного человека – П.Я. Чаадаева – и разошедшиеся «по недоразумению» в середине тридцатых годов, вновь встретились и сошлись в одном лице под конец XIX столетия. Этим «лицом» стал философ, поэт, мистик и богослов Владимир Соловьёв...

Разночинец по происхождению, С. был сыном крупнейшего историка, одно время даже преподававшего историю наследникам русского престола: С.М. Соловьев – декан историко-филологического факультета (1864 – 1870), а затем ректор Московского университета (1871–1877), – был сыном священника. По материнской линии В.С. имел польско-украинские корни, причём двоюродным дедушкой его матери был философ Г. Сковорода.

С золотой медалью окончив 5-ю Московскую гимназию в 1869, С. поступает на физико-математический факультет Московского университета. Выбор факультета был связан с началом религиозного кризиса в жизни В. С. Будучи мечтательным и мистически настроенным ребёнком (так, уже в 9 лет он пережил первую любовь и первое откровение Вечной Женственности – в церкви, во время утреннего богослужения), С. в возрасте 13–14 лет совершенно теряет веру, доходит до кощунств (выбрасывает в окно иконы, попирает крест на могиле). Вплоть до 1872 он считает себя нигилистом, исповедует вульгарный материализм. Однако новое мистическое откровение (в поезде, следующем в Крым), которому предшествует полное разочарование в “науке” (это слово он теперь заключает в кавычки) и сильное увлечение философией (в особенности Спинозой, Шопенгауэром и Шеллингом), – возвращает С. веру, наполняет его “чувством живого присутствия Бога в мире”.

Внутренний перелом внешне выражается переходом Соловьева на историко-филологический факультет; за год он проходит программу 4–х курсов и успешно сдает кандидатские экзамены в 1873, после чего поступает вольнослушателем в Духовную академию. Живя в Сергиевом Посаде, он в течение года пишет магистерскую диссертацию “Кризис западной философии. Против позитивистов”, которую успешно защищает в ноябре 1874 г. По убедительному предположению о. П. Флоренского, именно в Духовной академии С. узнаёт о Софии (древнем мистическом учении) и определяет свой визионерский опыт как софийный. С целью изучить источники (согласно официальной формулировке в документах командировавшего его факультета: “для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии”) он отправляется в Лондон, где не только работает в музее, но и активно посещает спиритические сеансы. Но всё же не на этих сеансах (о которых С. всегда отзывался резко критически), а именно в Британском музее примерно в августе 1875 С. удостаивается ещё одного посещения той, кого теперь он будет уверенно называть Софией. Она ему “назначает свидание” в Египте. С. бросает все свои занятия и едет в Египет, где в пустыне, в окрестностях Каира, переживает последнее и самое сильное видение Софии. Об этих мистических встречах С. впоследствии напишет известную поэму “Три свидания”.

София представляет собой мистический стержень всей философии С. Всю жизнь он переосмысливает и пытается выразить языком философии своё откровение Софии. А.Ф. Лосев насчитывает 10 (!) различных аспектов соловьёвской Софии, некоторые из них логически противоречат друг другу. Если всё же попытаться обобщить, то София у С. – это прежде всего образ и воплощение его концепции всеединства; “София есть тело Божие, материя божества” и в то же время она – “идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в… Христе”, “лучезарный дух возрождённого человечества”; София – разумная благоустроенность космоса, при этом она Вечная Женственность, всеобщая (и лично соловьёвская) идеальная возлюбленная; наконец, София Премудрость Божия – небесная сущность видимого мира, “ангел-хранитель земли”, “грядущее и окончательное явление Божества”, которое предвидит и предчувствует русский народ ещё на заре своего христианства, строя и посвящая Софии храмы в Новгороде и Киеве.

По возвращении из командировки С. ненадолго возобновляет свои лекции по истории древней философии, а затем в течение пяти лет строит свою философскую систему. Её первый набросок – “Философские начала цельного знания” (1877). Конец 70–х гг. в творчестве С. проходит под знаком славянофильства. Славянофильскими идеями проникнуты “Чтения о Богочеловечестве” – серия публичных лекций о религии, которые С. читает в 1878 гг.; это, кроме того, первая попытка определения Софии у С. Не ограничиваясь только славянофильской теорией, В.С. даже пытается отправиться на войну. В 1880 г. С. защищает докторскую диссертацию “Критика отвлеченных начал”. В противовес “отвлечённым началам”, которые суть частные идеи, отвлечённые от целого и утверждённые в своей исключительности, повергающие мир в состояние умственного разлада, С. утверждает принцип положительного всеединства. Этот принцип должен управлять нравственной деятельностью, теоретическим познанием и художественным творчеством человека. Отсюда, по первоначальному плану, система С. должна была включать этику, гносеологию и эстетику. Вл. Соловьев — основоположник русской метафизики всеединства.

Академическая карьера Вл. Соловьева прервалась в 1881 г. после его не совсем корректного призыва к царю сохранить жизнь народовольцам, организаторам убийства Александра II. Это произошло во время чтения публичной лекции, которую он закончил словами: “Царь должен их простить”, с ударением на слове “должен”. Впрочем, решение об отставке С. принял самостоятельно, так сказать, воспользовавшись моментом: волей Александра III ему только предписывалось временно прекратить чтение публичных лекций. Как справедливо замечает А. Ф. Лосев: “Вл. Соловьёв чувствовал, что в его жилах бьётся кровь проповедника, публициста, агитатора и оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно”. После смерти Достоевского в 1881–1883 С. опубликовал “Три речи в память Достоевского”, где он называет последнего великим предтечей нового религиозного искусства. Искусство в этот период С. понимает как продолжение “дела, начатого природой”. Высшая цель искусства – теургия, т.е. преображение материального мира. Влияние идей Достоевского, с которым С. лично очень сближается в 1877, наиболее существенно в славянофильский период. Главная точка пересечения С. и Достоевского – Церковь как идеал общественного устройства. Через несколько лет С. философски завершит эту идею в своей концепции вселенской теократии.

Свободная теократия – идеальное устройство христианской жизни, которое должно начаться делом объединения церквей. В 80-е годы, мечтая о восстановлении единства христианского мира, С. пишет “Историю и будущность теократии” (1884–86). Книга была задумана как фундаментальное философско-богословское исследование в 3 тт. Написан был только 1–й т., содержащий философию ветхозаветной истории. Материалы ко 2 т. вошли впоследствии во французскую книгу В.С. “Россия и вселенская церковь” (1889). Однако путь к осуществлению своего общественно-государственного идеала философ искал в современной ему истории, и поставленная им задача соединения власти православной русской монархии с авторитетом римско-католической церкви в реальной политической ситуации последней четверти прошлого века оказалась совершенно фантастической. Соловьев сам, хотя это и далось ему отнюдь не легко и стало и поводом для многих разочарований, отказался от проекта теократического государства. Здесь можно провести параллель между ним и Платоном, который в своё время тоже претерпел неудачу в деле осуществления проекта своего “идеального полиса”. Духовной и, если угодно, экзистенциальной близостью древнегреческого и русского мыслителей проникнут историко-философский очерк “Жизненная драма Платона” (1898). Окончательно от своей теократической утопии С. отказался в последнем произведении “Три разговора” (1899-1900) – итоге собственных историософских исканий.

Разочарование в католицизме, в русской идее и в своей исторической миссии приводит С. к новому кризису. В его религиозно-философском учении усиливаются теософско-оккультные мотивы. Он теперь исповедует “религию Св. Духа”, свободную от конфессиональных рамок, догматов и авторитетов. Эти настроения отчасти отражают 5 статей, объединенных общим заглавием – “Смысл любви” (1892–94). По выражению К. Мочульского, здесь соединяются “крайний эротизм с крайним аскетизмом”. С. пишет о преображающей силе любви, о её назначении изменить человеческую природу: “Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма”. Причём С. ведёт речь именно о “половой любви”, противопоставляя её другим видам – например, материнской любви к детям, которая не сохраняет индивидуальности любящего и не избавляет от эгоизма тех, на кого она направлена. Любовь пока ещё не осуществлена в человечестве, истинная цель любви – создавать из двух несовершенных и ограниченных существ единую бессмертную индивидуальность: “Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т.е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа”. Человек в ходе исторического процесса должен преодолеть смерть – силой любви. Идеализация любимого существа в действительности – это на самом деле реализация его в Боге: видя любимое существо более совершенным, тем самым любящий преображает его.

В последние годы жизни философ перестраивает свою систему. Вслед за Кантом он пытается обосновать автономную природу этики, выводя всё нравственное сознание из трёх “естественных” начал: стыда, жалости и благоговения (“Оправдание добра”, 1897); разрабатывает проблемы теории познания (“Теоретическая философия”, 1899), переводит сочинения Платона. В 90–е гг. годы у С. практически поменялся круг общения: ушли из жизни или порвали с ним отношения И. Аксаков, К. Леонтьев, Н. Страхов; он знакомится с будущим обер-прокурором Святейшего Синода кн. А.Д. Оболенским, который оказывается большим почитателем его взглядов, близкими друзьями С. становятся братья-философы Трубецкие, в имении у которых С. скончался 31 июля 1900 г.

На различных этапах духовной эволюции Соловьёвым были пережиты и усвоены идеи многих мыслителей: Платона, Оригена, Спинозы, Шопенгауэра, Шеллинга, Беме, Гегеля, Баадера, Гартмана. Однако преобладающим, как считает о. Г. Флоровский, особенно в том, что касается ключевых понятий: Софии, или Богочеловечества, цельного знания, свободного всеединства, – было влияние на Соловьёва святоотеческой традиции. Соловьёв – первый “чистый” русский философ, творчество его учло и переработало весь русский философский 19 в. Но и в 20 в. влияние Соловьева на русскую мысль было преобладающим.

Славянофильский период в творчестве С. начинается во время Балканской войны (1877–78), которая вызывает у него, как и у большинства русских людей того времени, энтузиазм и мысли о вселенской миссии России, которые находят отражение в речи “Три силы” (1877), прочитанной в Обществе любителей российской словесности. Три силы – это “три исторических мира”, “три культуры”: “мусульманский Восток”, западная цивилизация и мир Славянский”. Первая из этих “трех сил” проявляется, как утверждал философ, в стремлении “подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу... Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы”. Но вместе с ней, по Соловьеву, в истории действует иная, противоположная сила: “она стремится разбить твердыню мертвого единства”, “под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя... Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы”. Но в истории постоянно действует третья сила, “которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от исключительности, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целость общечеловеческого организма. Роль третьей силы, примиряющей крайности Востока и Запада и помогающей человечеству обрести внутреннюю цельность, должна исполнить Россия. Центральные идеи Хомякова, И. Киреевского, Тютчева, Леонтьева переработаны и усвоены Соловьёвым. Он вполне традиционно критикует Запад: “Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве, — вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству, обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития.., но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом”. Эту оценку Вл. Соловьев почти дословно воспроизводит в “Философских началах цельного знания”, написанных практически в то же время, а несколько позже высказывает сходные мысли и в “Чтениях о Богочеловечестве” (1878). Русская мессианская идея в изложении С. продолжает мысль Достоевского: “Великое историческое призвание России… есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова”. Наконец, в “аксаковском” духе С. обращается с призывом к русской интеллигенции, которая “всё ещё продолжает носить образ и подобие обезьяны”, “восстановить в себе русский народный характер… свободно и разумно уверовать в другую высшую действительность”. После своего ухода из университета в 1881 С. на первых порах, что выглядит вполне закономерно, примыкает к славянофильской газете И. С. Аксакова “Русь”. В первой же статье он яростно нападает на Русскую Православную церковь как не отвечающую, по мнению С., современным задачам. Он призывает церковную иерархию отказаться от внешней полицейской власти, отменить духовную цензуру и законы против раскольников, сектантов и иноверцев. Тогда государство будто бы станет в нравственную зависимость от Церкви (и тем самым, договаривая эту мысль до конца, в России осуществится соловьёвский идеал “свободной теократии”). В следующей статье С. уже частично пересматривает своё мнение о расколе, видя в нём измену кафоличности церкви и болезнь народного духа. Здесь С. впервые поднимает свой голос против Толстого и особенно против толстовства как секты. Особенно же рьяно С. нападает на католицизм, говорит об антихристианстве католического предания. Это поразительно в свете последующей соловьёвской апологетики католицизма. Не проходит и года, как он печатает 7 статей под общим заглавием “Великий спор и христианская политика” (1883), где, по сути, первым на русской почве ставит во всей его сложности вопрос о разделении церквей и выступает инициатором экуменического движения. Идея Достоевского о “встрече человекобога с Богочеловеком, Аполлона Бельведерского с Христом” получает развитие у С.: Христос есть встреча Востока и Запада, поклонения бесчеловечному Богу и безбожному человеку, но, в отличие от Достоевского, для которого западное человекобожество было антихристовым началом, С. признает человеческое самоутверждение законным путём к Богу. С. разделяет в своих статьях великую вселенскую миссию Римской церкви (“папство”) от узкого “папизма” как искажения этой миссии. Отвечая на немедленно возникшие слухи о его переходе в “латинство”, С. ясно объясняется в письме к И. Аксакову: “Братское отношение к западной церкви противно нашим естественным интересам и нашему самомнению, но именно поэтому оно для нас нравственно-обязательно. Ни о какой внешней унии… здесь нет речи”. Все статьи С. были с огромными сложностями и серьёзными купюрами напечатаны в “Руси”. Поначалу С. даже не понимал, что рвёт со славянофильством, считая свои новые взгляды вполне “славянофильскими” (поскольку они, действительно, были философским развитием идей Хомякова, Тютчева и Достоевского). С. не сразу осознал то двусмысленное и соблазнительное положение, в которое он себя ставил: полагая, что вероисповедные загородки до неба не доходят, он игнорировал их, фактически ставя себя выше и вне обеих христианских конфессий. Он становился на путь ереси, очевидной как для православной, так и для католической стороны. Только перед смертью С. осознает и чистосердечно покается в этом. В экуменизме С. был, конечно, идеализм теоретика, он “снимал” реальные исторические противоречия гегелевской диалектикой, на что ему и указал в статье-опровержении И. Аксаков (1884): “Лжёт, нагло лжёт, или совсем бездушен тот, кто предъявляет притязание перескочить прямо во “всемирное братство” через голову своих ближайших братьев, – семьи или народа…” Как бы напоминая С. его собственные недавние слова, Аксаков заключает: “Похвально для русского желать воссоединения церквей, но для правильного суждения об этом необходимо предварительное теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Г. Соловьёв не обще-человек…”. “Проповедовать России национальное самоотречение, когда мы от него именно страдаем, это от духа лестча” (т.е. от лукавого – И.Б.), – писал Аксаков уже в письме С. Вообще этот спор и новая позиция С. была для Аксакова полной и крайне неприятной неожиданностью и, по свидетельству его супруги, способствовало скорой его кончине (1886). Между тем наметившийся разрыв увеличивался. С. не только продолжил полемику со славянофилами по национальному вопросу, но и вёл её всё более резко, активно сотрудничая при этом с западническим журналом “Вестник Европы”. Это вовсе не было беспринципностью. Главная философская интуиция С. – идея всеединства, и он враждебно относится к любому обособлению, в том числе религиозному и национальному, которые начинают со временем видеться ему в России и Православии. С. упрекает поздних славянофилов в извращении вселенской идеи своих предшественников, в “зоологическом патриотизме”, в том, что Народность в конце концов была поставлена ими перед Православием. Соловьёву возражал теперь Н. Страхов. Наибольшим нападкам С. подвергается славянофильская критика Запада и книга Данилевского, в которой русский изоляционизм утверждался наиболее последовательно. Вот что С. писал о ней самому Страхову в последнем перед окончательным разрывом отношений письме: “Но вот эта невинная книга, составлявшая прежде лишь предмет непонятной страсти Ник. Ник. Страхова… вдруг становится специальным кораном всех глупцов и мерзавцев, хотящих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу”. Все полемические статьи вошли в его книгу “Национальный вопрос в России” (1883–88, вып. 1–й; 1888–91, вып. 2-й). Умирающий Леонтьев, лично очень ценивший, даже любивший Соловьева, в конце концов отрекся от своих чувств, назвав его в письме Розанову “сатаной”.

Перелом 1883 г., произошедший в душе В.С. показывает, насколько зыбкой (на самом деле) всегда была граница между западничеством и славянофильством, насколько искусственно и болезненно это разделение для русского самосознания. И то, что этот перелом в душе С. совершился при рассмотрении им вопроса о разделении церквей со всей ясностью показывает истинное происхождение западническо-славянофильского дуализма. Пока христианские церкви разделены, будет умственно разделен и русский народ как главный носитель христианской идеи в мире. С. вслед за Чаадаевым попытался преодолеть раскол в самом себе: не отрекаясь от православия, признать и принять правоту католицизма; не отрекаясь от славянофильства, фактически стать крайним западником. В теократической утопии Соловьёва от славянофильского мессианизма остаётся только идея царства, тютчевско-леонтьевское государственничество; из уваровской “триады” убираются Православие и Народность. Вместо этого – римское священство, русско-византийская государственность и еврейское пророчество, или Священник, Царь и Пророк в единстве, подобно лицам св. Троицы, стоят во главе мирового теократического государства, осуществляющего Божий замысел о мире.

Любопытно, что, находясь в Загребе по поводу издания своей книги “История и будущность теократии” (в России она не могла пройти духовную цензуру), этой соловьёвской апологии католицизма и Запада, философ проникается идеей славянского единства и впоследствии пишет хорватскому священнику: “Я стал славянофилом не в мыслях только, но и в сердце”. Здесь, правда, становится заметно недопонимание С. истинного славянофильства, особенно тютчевско-леонтьевской его версии, которые квалифицировали бы настроения С. как панславизм и, следовательно, западничество.