

Р.С. Гранин

ЭСХАТОЛОГИЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Статья посвящена эсхатологии Владимира Соловьёва (1853–1900), которую он развивает в контексте метафизики всеединства. В работе обосновывается тезис о том, что это не столько индивидуальная, сколько «всеединая эсхатология» – синтез эсхатологии индивидуальной и исторической. В ней индивидуальное духовное преобразование неразрывно связано с всеобщим преобразованием мира как органического целого, что в конечном итоге должно привести его к ософиеванию и возврату к Абсолюту, от которого тот некогда отпал. Историческая эсхатология выражается у философа в феномене Богочеловечества («всечеловечества») – идеальном состоянии человечества, пределе его земной исторической жизни. Путь к этому лежит через Истину и Добро. Зло же, прокладывающее себе дорогу через ложь, персонифицируется у мыслителя личностью Антихриста, который представлялся великим утопистом и гуманистом. Подчеркивается, что в вопросе о природе зла мыслитель признает его субстанциональность («экзистенциальность»), онтологически равноценную добру. Отмечается, что в последнем произведении Соловьёва «Три разговора...» Апокалипсис и Антихрист описываются не как всеобщая гибель, а как смысл мира и путь к спасению.

Ключевые слова: эсхатология; всеединство; Богочеловечество; Логос; софиология; теодицея; прогресс; утопия; экуменизм; апокалиптизм; Антихрист.

The article is devoted to the eschatology of Vladimir Solovyov (1853–1900), which was developed in the context of metaphysics of the unity of the world. It is proved that this eschatology is rather not individual but the synthesis of individual and historical aspects. The individual spiritual transformation in it is inseparably linked with general transformation of the world as the organic whole. Finally it will lead it to the returnal to the Absolute from which it once disappeared. The historical eschatology is expressed by the philosopher in a phenomenon *Divine Humanity* («vsechelovechestvo»), the perfect condition of mankind, the limit of its terrestrial historical existence. The way to it lies through Truth and Good. Evil forces the way by the lie. The

philosopher personifies it by the personality of Antichrist, which is represented as great utopian and the humanist. It is shown that the question of the nature of evil the thinker recognizes its substantiality («existentiality»), that ontologically is equal to the Good. It is noted that in the last Solovyov's work «Three conversations...» Apocalypse and Antichrist are described as not general death but as the sense of the world and the way to the salvation.

Keywords: eschatology; oneness; Divine Humanity; Logos; sophiology; theodicy; progress; utopia; ecumenism; apocalypsis; Antichrist.

Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно.
В.С. Соловьёв¹

Эсхатологическая проблематика занимает важное место в творчестве основоположника русской философии всеединства Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900). На это указывает один из специалистов по его творчеству Н.В. Котрелев: «Многие исследователи осознавали и выявляли структурирующую функцию эсхатологии для всей философии Владимира Соловьёва, и более того – видели в ней определяющую черту его мировоззрения и его личности в целом» (Котрелев, 2006, с. 238). В наиболее от-рефлексированном виде, на наш взгляд, эсхатология мыслителя предстает прежде всего в его сочинении «Три разговора»², написанном незадолго до смерти (однако далеко им не исчерпывается). Это произведение традиционно считается следствием перелома в мировоззрении философа. Так, например, Г.В. Флоровский пишет: «Соловьёв был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданиях. <...> Под конец жизни он был захвачен острой апокалиптической тревогой, предчувствием конца» (Флоровский, 2009, с. 397)³. В.В. Сербиненко замечает, что «критики “Трех разгово-

¹ Ответ В.С. Соловьёва князю С.Н. Трубецкому на его критику «Повести об антихристе» – последние строки философа, опубликованные при его жизни (цит. по: Сербиненко, 2003, с. 157).

² Полное название произведения: «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями».

³ Мировоззрение Соловьёва Флоровский называет хилиазмом и объясняет его духом времени: «Хилизм молодого Соловьёва, весь этот его апокалиптиче-

ров”, как правило, также усматривали в этом сочинении опыт мистического пророчества, фактически порывающий с традицией философского понимания истории и свидетельствующий о том, что философ в конце жизни, пребывая в крайне тяжелом душевном состоянии, полностью поддался “пессимистическим” и “катастрофическим” настроениям» (Сербиненко, 2003, с. 155). Так, в частности, считали Н.А. Сетницкий, Г.П. Федотов, А.И. Введенский, В.Ф. Эрн. Последний выступил с резкой критикой «Трех разговоров», увидев в них измену Соловьева его же идеалу религиозно-нравственного прогресса в учении о Богочеловечестве. Он писал: «Характер перелома, пережитого Соловьевым, хорошо известен. Перелом состоит в том, что с творческой силой Соловьев вдруг ощутил дурную схематичность прежних своих филосистем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал трагизм и катастрофичность истории» (Эрн, 2012, с. 66). Сам Соловьев в предисловии к «Трем разговорам» указывал: «Около двух лет назад особая перемена в душевном настроении, о котором 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, 1988 г., с. 636)¹.

Однако эсхатологическая тема присутствует у мыслителя задолго до «Трех разговоров». Так, например, кардинал Джакомо Биффи считает, что тема антихриста волновала его с самого детства, но явным образом раскрылась лишь в конце жизни. Н.В. Котрелев утверждает, что на всех этапах развития Соловьева эсхатология была неизбывным и неизменным полюсом его самосознания (Котрелев, 2006, с. 240). Причем образ антихриста явился ему очень рано, в подтверждение чему он приводит воспоминания Соловьева: «В детстве мной овладело крайнее религиозное возбуждение, так

ский оптимизм и нетерпение, уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же “вера в прогресс”, хотя и в особом толковании» (Флоровский, 2009, с. 391).

¹ В связи с этим упомянем приведенный К.В. Мочульским ряд свидетельств того, что в 1898 г., отправившимся в Египет, Соловьёву на судне являлся черт (Мочульский, 2000, с. 811).

что я не только решил идти в монахи, но, ввиду возможности скорого пришествия антихриста, я, чтобы приучиться заранее к мучениям за веру, стал подвергать себя всяким самоистязаниям» (Котрелев, 2006, с. 239).

Эсхатология, представленная в «Трех разговорах», имеет законченный, оформленный вид (к ней мы обратимся в конце статьи), однако следует отметить, что эсхатологическая проблематика не сводится только к эксплицитным формам выражения, она также имплицитно содержится в онтологических и гносеологических проблемах теоретической философии Соловьёва. Философско-метафизические аспекты эсхатологии присутствуют во многих работах философа, для их целостного всестороннего изложения и анализа необходимо проделать определенную историко-философскую реконструкцию. Для этого рассмотрим основные вопросы философии Соловьёва (метафизику всеединства, софиологию, тему богочеловечества и всечеловечества) с точки зрения того, какие бытийственные границы задаются их постановкой и какие познавательные пределы могут быть достигнуты их разрешением. Так как смысловым центром всех этих вопросов выступает человек (начало любой философии), данная проблематика образует собой личную эсхатологию, которая (по сравнению с исторической эсхатологией) традиционно является более философски нагруженной и нюансированной. Индивидуальная эсхатология философа коренится в его метафизике всеединства, ключевыми элементами которой выступают идеи всеединства, всечеловечества, софиологии и богочеловечества¹. В этом смысле термин «индивидуальная» в отношении эсхатологии Соловьёва не совсем корректен, она является своего рода «эсхатологией всеединства», не являясь при этом ни всемирно-исторической, ни индивидуальной в полном смысле их определения, но представляет их синтез.

Как отмечает Ян Красицкий, в зависимости от идейной ориентации и аксиологических предпочтений отдельных исследователей главной идеей философии Соловьёва объявляется или «Все-

¹ Исследование данной проблематики присутствует у Соловьёва уже в «Философских началах цельного знания» (1877), «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) и «Смысле любви» (1892–1893), получая дальнейшее развитие в «Оправдании добра» (1897), «Идее человечества у Августа Конта» (1898) и «Трех разговорах... с включением краткой повести об антихристе» (1899).

единство» (Е. Трубецкой, В. Шилкарский, Н. Бердяев), или идея «Богочеловечества» (С. Булгаков, К. Мочульский, В. Зенковский, А. Кожевников); или «софиология» (С.М. Соловьев, В. Эрн, Д. Стремоухов, А. Лосев) (Красицкий, 2010, с. 6, 7). Сам Красицкий считает, что всю философию Соловьева можно разделить на два основных периода ее развития, руководствуясь критерием того, как мыслитель воспринимает проблему зла. Так первый, «оптимистический» (1874–1891) период отмечен недооценкой реальной силы зла в мире. Второй, «пессимистический» (1891–1900), сопровождаемый обретением мыслителем мистического духовного опыта, характеризуется осознанием фундаментальности зла в мире, в истории и в жизни человека (там же, с. 8)¹.

Следует отметить, что проблема добра и зла была основополагающей во все периоды творчества мыслителя, формулирующего ее следующим образом: «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?» (Соловьев, 1988 б, с. 547).

В утопический период Соловьев не чувствует трагичности и греховности зла. Руководствуясь идеями всеединства, мира как органического целого, он считает зло лишь естественным недостатком, временным беспорядком, исчезающим с ростом добра. При такой оценке зло, как отмечает Флоровский, представляется чем-то неустойчивым: «Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, вселенского примирения или восстановления через новую перестановку. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам» (Флоровский, 2009, с. 401)². В 1890-е Соловьев освобождается от «розового

¹ Переломным моментом исследователь считает дату публикации доклада «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891) (Красицкий Я., 2010, с. 9).

² Г.В. Флоровский обосновывает утопизм Соловьева его мистицизмом: «У Соловьева был живой мистический опыт. <...> Романтика, Якоб Бёме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, – вот тот мистический или тео-

христианства», отказываясь от августиновской концепции несубстанциальности зла. Теперь зло предстает перед ним во всей своей зловещей реальности (Мочульский, 2000, с. 811). Задаваясь вопросом о смысле и цели человеческого существования, ответ на который может быть дан только в эсхатологической перспективе, философ не может не учитывать онтологичности зла. Рассмотрим в связи с этим эволюцию эсхатологических представлений мыслителя.

В рамках метафизики всеединства Соловьев намечает путь решения вопроса о смысле жизни, он утверждает, что для достижения актуального всеединства необходимо воссоединение живых и мертвых (умершие – это отошедшая в грядущее часть человечества) в единое сверхналичное человечество (Соловьев, 1988 а, с. 581). В этом заключается цель мирового порядка и смысл завершения всемирной истории. Философ называет смерть бедствием всех бедствий, а благом всех благ – бессмертие (Соловьев, 1988 б, с. 510). Положительной обязанностью человека является избавление материальной природы от необходимости тления и смерти и приготовление ее (в лице человека) для всеобщего телесного воскресения (там же, с. 538). Ценность частных и ближайших целей отдельного человека при этом определяется неразрывной связью с общей и последней целью человечества, для которой они служат средствами (Соловьев, 1988 д, с. 140).

В данном контексте отметим сродство идеи всеединства В.С. Соловьева и проекта «общего дела» Н.Ф. Федорова. Так, в «Смысле любви» Соловьев пишет: «Природа до сих пор была или всевластною, деспотическою матерью младенчеству человечества, или чужою ему рабою, вещью» (Соловьев, 1988 в, с. 546). В «Оправдании добра» он отмечает, что «земная природа вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях» (Соловьев, 1988 б, с. 227). «Сила вечной жизни как факт существует: природа живет вечно и сияет вечною красотою; но это равнодушная природа – равнодушная к отдельным существам, которые своею сменою поддерживают ее вечность» (там же, с. 226). Личное дело каждого человека есть изменение такой ситуации: «Недостойно человека быть только средством, или орудием, природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя на счет рождающихся и

гибнущих особей, поочередно вымещающих друг друга» (Соловьев, 1988 б, с. 226). По нравственной необходимости это всеобщее дело, так как достижение личного совершенства и блаженства не может сделать личность равнодушной к тяготам остального мира: «...наша индивидуальная жизнь со своей любовью, отделенная от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной, бессильной против времени и смерти, затем, умственно пустой, бессодержательной и, наконец, нравственно-недостойной» (Соловьев, 1988 в, с. 539).

Достижение личного бессмертия без достижения бессмертия всеобщего означало бы забвение своих отцов. Забвение тысяч поколений и миллиардов людей, которые своим совокупным трудом подготовили те культурно-исторические условия, при которых стало возможным перерождение индивида в совершенную личность. Это значило бы, что они являлись лишь средством достижения рая для избранных. Такое положение дел предполагало бы нравственное одичание, ибо даже дикари чтут своих предков, сохраняя с ними общение. Поэтому человек, достигший высшего совершенства, если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, лучше откажется от бессмертия, чем будет принимать сей недостойный дар. По нравственной необходимости, наше личное дело (поскольку оно истинно) есть общее дело всего мира, есть реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Причем Соловьев утверждает, что сила, необходимая для вечной жизни, уже существует, ею лишь необходимо овладеть: «Не нужно создавать из ничего никакой новой жизненной силы, а только овладеть тою, которая дана в природе, и воспользоваться ею для лучшего употребления» (Соловьев, 1988 б, с. 226). Для чего необходимо обращение внутрь «той творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов» (Соловьев, 1988 в, с. 547).

Для подтверждения своих идей Соловьев апеллирует к отдельным моментам «позитивной религии» Огюста Конта (при общей ее критике). Он пишет: «...никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт». «Великая заслуга безбожника и нехристия Конта перед современным христианским миром не ограничивается тем, что он во главу угла своей “позитивной религии” взял ту основную сторону Богочеловечества», но и тем, что главное место в

нем принадлежит умершим (Соловьев, 1988 а, с. 579). Философ отмечает, что главным субъектом «положительной религии» Конта выступает «Великое Существо» (актуализированное всечеловечество самого Соловьева). В его состав входят как живые, так и мертвые, причем главное значение принадлежит умершим, тем, которые оказались достойными быть в него воспринятыми. Мертвые вдвойне преобладают над живущими: «...как их явные образцы и как их тайные покровители и руководители – как те внутренние органы, через которые Великое Существо действует в частной и общей истории видимо прогрессирующего на земле человечества» (там же).

Каждый человек обладает двумя способами бытия: один – внутренний и вечный (существенный), другой – преходящий и внешний (являемый или феноменальный). Существенным бытием Соловьев считает «сверхсмертное» бытие человека, которое определяется его теснейшим единством с самым существом Человечества. Значение внешнего – это его способность обособления, обладание относительно свободной волей. О «воскресении мертвых» Соловьев говорит, что это не только трудное дело, но даже и «трудный разговор», в нем можно лишь «двумя словами намекнуть на человеческую сторону этого дела» (там же, с. 580). Первое, что следует установить, это степень реальности отдельного человека и всего человечества, а также их отношение. Философ последовательно опровергает укоренившуюся эмпирическую научно-биологическую точку зрения, утверждая метафизический взгляд на человека. Так, он пишет: «Единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция... такого человека в действительности не бывает и быть не может» (там же, с. 568). Человек как явление (эмпирический человек) есть совокупность множества элементов, постоянно меняющих свой вещественный состав и сохраняющих только формальное единство. В физическом плане бытия вообще не существует никакой реальной неделимой единицы, так как всякий вещественный элемент организма может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности: тело человека – на органы, органы – на органические клетки и т.д. Душевная жизнь человека также не есть нечто единое. Она представляет собой смену отдельных состояний: мыслей, желаний, чувств. Правда, эти состояния относятся в самосознании к единому психическому фокусу – «Я», но с эмпирической точки зрения

оно есть только одно из психических явлений наряду с другими. В этом смысле «Я» представляет собой только акт самосознания, лишенный сам по себе всякого содержания. «Я» – светлая точка в смутном потоке психических состояний, «следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания» (Соловьев, 1994, с. 148). Любое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени, так же как и вещество в пространстве.

Мыслитель приходит к выводу о существовании метафизического или идеального человека, который обладает абсолютной реальностью и полнотой бытия. Он не ограничивается видимой действительностью, его идеальная сущность не сводится только к непосредственным материально-психическим проявлениям нашего пространства-времени. Большая часть человеческой сущности находится за пределами природного сознания, которому доступна только небольшая часть ее сил и содержаний (там же, с. 149). Как явление человек есть временный, преходящий факт, как сущность он вечен и всеобъемлющ. Его сущность действительна. Она является не только универсальной общей сущностью всех человеческих особей, от них отвлеченной, но и универсальным и одновременно индивидуальным существом, заключающим в себе все человеческие особи. Каждый человек действительно коренится и участвует в универсальном, абсолютном человеке.

Говоря о вечности человечества, Соловьев подразумевает вечность каждой отдельной особи, без которой само человечество было бы призрачно. Как природное существо, как явление человек существует между физическим рождением и смертью. Чтобы допустить существование человека после физической смерти, следует признать, что он есть не только явление природного мира, но еще и умопостигаемая сущность. Умопостигаемая сущность человека не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений. Человек как сущность существует до своего рождения во времени и сохраняется после своей смерти. Физическое же рождение и смерть есть лишь его проявленное бытие, феноменальная видимость (там же, с. 150). Этот вещественный, феноменальный мир появляется в результате отпадения от божественного единства. Он является хаосом разрозненных элементов, чуждых друг другу,

образующих реальное пространство. Эти реальные единичные элементы (атомы) обладают индивидуальной сущностью (идеей).

Главным свойством вещественного бытия является его непроницаемость во времени и в пространстве («корень ложного существования»). Каждый последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а вытесняет его собой из существования. Все новое в вещественном мире происходит за счет прежнего или в ущерб ему. Два тела не могут занимать одновременно одну и ту же точку пространства, т.е. одно тело вытесняется другим. «Таким образом, – пишет Соловьев, – то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаяющие друг друга части и моменты» (Соловьев, 1988 в, с. 540–541).

В божественном порядке элементы составляют целый и согласный организм, в природном же порядке они превращаются в организм, реально распавшийся, но потенциально сохраняющий стремление к идеальному единству: «Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса» (Соловьев, 1994, с. 165). Понятие цели, говорит Соловьев, предполагает понятие развития (Соловьев, 1988 д, с. 142). Несовершенство, совершенствование, совершенство – три ключевые понятия, с помощью которых Соловьев характеризует путь развития мировой жизни как становящегося всеединства. Душа становящегося организма – мировая душа – приобретает свою действительность только в соединении с божественным началом, без которого она есть лишь потенция всеединства. Божественная идея всеединства (вселенского организма) проявляется в реальном мире хаотического бытия в виде стремления к реализации божества в мире: «...Это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа» (Соловьев, 1988 д, с. 166)¹.

Божественное начало само по себе есть вечное всеединство, пребывающее в абсолютном покое. По отношению к выступившему из него конечному бытию оно является действующей силой

¹ Как комментирует данное положение сам Соловьев: «Латинское слово *natura* (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле еще не существует как действительный субъект всеединства – в этом качестве она еще имеет родиться» (Соловьев, 1994, с. 167).

единства – Логосом, стремящимся реализоваться (воплотиться) в хаосе разрозненных элементов. Воплощением всеединой идеи являются сила тяготения и мировой эфир, посредством которых мертвая материя составляет наш действительный мир (Соловьев, 1988 в, с. 542). Первоначально мировая душа, как изначальное, бессодержательное стремление к единству, достигает его в самой примитивной и общей форме закона всеобщего тяготения. Затем это стремление принимает более сложные формы, проявляющиеся в химических законах. Еще более сложные и вместе с тем индивидуальные проявления мировой души обнаруживаются в строении живых организмов (Соловьев, 1994, с. 170). Целью и вершиной космогонического процесса выступает человек: «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. <...> В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» (там же, с. 171). Первое (производящее) единство есть собственно Божество, Бог как действующая сила, или Логос. Второе (произведенное) единство есть София, являющаяся началом человечества или идеальным человеком (там же, с. 144). Так на мировой сцене появляется новый субъект исторического развития – человечество, действительный, хотя и собирательный организм (Соловьев, 1988 д, с. 145).

Исторический процесс совершается в направлении постепенного разрушения ложных форм человеческих союзов (патриархальных, деспотических, односторонне-индивидуалистических) и сглаживания форм ложного разделения (непроницаемости существ в пространстве и времени). Для их полного упразднения необходимо, чтобы процесс интеграции перешел за пределы социальной человеческой жизни и включил в себя космическую сферу, из которой он вышел. Божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты. Необходимо, чтобы через человечество божественная идея вошла в это царство изнутри, преобразив природу и увековечив ее красоту (Соловьев, 1988 в, с. 546).

Как отмечает Н.А. Бердяев, «Вл. Соловьев верил в человечество как реальное существо. С этим связана самая интимная сторона его религиозной философии, его учение о Софии. <...> Человечество есть центр бытия мира. И София есть душа мира» (Бердяев, 2007, с. 585). Соловьев говорит, что в дохристианской

истории в качестве основы (материи) внебожественного мира выступает натура, т.е. человеческая стихия, а в качестве действующего и образующего начала – божественный разум – Логос. В результате этого появляется Богочеловек: Бог, воспринявший человеческую натуру. В христианской же истории основой (материей) является натура (стихия) божественная (Слово, ставшее плотью, тело Христово, София), а действующим и образующим началом становится человеческий разум. Результатом этого является (должен явиться) человекобог – человек, воспринявший божество. Причем если Богочеловек (Христос) индивидуален, то человекобог универсален, так как человек воспринять божество может только коллективно, в своей безусловной целостности, как всечеловечество или Вселенская церковь (Соловьев, 1994, с. 202). Согласно первоначальной схеме, Соловьев, как отмечает Н.А. Бердяев, предполагал, «что богочеловечество явится в результате соединения божественного начала, преимущественно выраженного на Востоке, с человеческим началом, преимущественно выраженным на Западе (Бердяев, 2007, с. 584).

Данное утверждение вытекает из мысли Соловьева о том, что ни Запад, ни Восток в отдельности не достигли необходимого синтеза человекобожеских начал (индивидуально воплощенных личностью Богочеловека – Христом). Восток всеми силами своего духа устремлен к божественному началу, сохраняя и вырабатывая в себе необходимые для этого качества: консерватизм и аскетизм. Причем, как замечает философ, если бы история остановилась только на византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною в силу недостаточности человеческого начала. Последнее есть у Запада. Но употребление всей своей энергии на развитие человеческого начала происходит в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и вовсе отвергаемой. В результате Западом создается антихристианская культура, а Востоком христианская культура (именно как культура человеческая) не создается вовсе: «...христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном» (там же, с. 200). Концепция экуменического синтеза философа заключается в том, что сохраненный Востоком божественный элемент христианства может и должен достигнуть своего совершенства в человеческом начале, получившем наивысшее развитие на Западе. Таким обра-

зом мыслитель видит провиденциальную миссию Запада: «...великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель», а в экуменическом синтезе – не только исторический, но мистический и эсхатологический смысл (Бердяев, 2007, с. 201)¹.

Дальнейшее исследование вопрос о природе зла осуществляется в последнем произведении философа «Три разговора», которое сам Соловьев характеризовал в разговоре с кн. С. Трубецким как гениальное («Это свое произведение я считаю гениальным» (см.: Мочульский, 2000, с. 808)). Несмотря на то что изначально данное произведение, читанное как публичная лекция, встретило протест и насмешки, в дальнейшем оно станет восприниматься как величайшее создание русской религиозной мысли наравне с «Легендой о Великом инквизиторе» Достоевского. Как отмечает К.В. Мочульский, «в последнем, предсмертном сочинении Соловьева скрещиваются две линии, проходящие через всю его жизнь: линия борьбы с толстовским христианством и линия эсхатологических предчувствий» (там же). Причем, как поясняет исследователь, «эсхатология Соловьева – не от отчаяния и уныния: она принимает трагедию мировой истории, пришествие Антихриста и Апокалипсис, но принимает не как всеобщую гибель, а как смысл мира и путь к спасению» (там же, с. 813).

Фундаментальный вопрос, которым задается Соловьев в «Трех разговорах», – это все тот же старый вопрос теодицеи о природе зла. Есть ли оно естественный недостаток, исчезающий с ростом добра, или действительная сила, владеющая нашим миром,

¹ Это утверждение вытекает из метафизических предпосылок мыслителя, писавшего, что «для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него <...>, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом. <...> Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры» (Бердяев, 2007, с. 42,43).

бороться с которой можно лишь имея точку опоры в ином порядке бытия (Соловьёв, 1988 г, с. 636). Рассуждения на данную тему философ облакает в полемическую форму диалогов, основным предметом которых выступает вопрос о борьбе против зла и о смысле истории, разбираемый с трех различных точек зрения. Первая (первый разговор о «войне») – религиозно-бытовая, принадлежит прошедшему, ее апологетом выступает старый Генерал. Вторая (о «прогессе») – культурно-прогрессивная, господствующая во времена Соловьёва, отстаивается Политиком, главным образом во втором разговоре. И третья – безусловно-религиозная, которой еще предстоит проявиться в будущем, в конце всемирной истории, указана в третьем разговоре в рассуждениях г[-на] Z (господина «неопределенного возраста и общественного положения») и в повести отца Пансофия (там же, с. 640). В диалогах также принимают участие молодой Князь, «моралист и народник», озвучивающий точку зрения Льва Толстого (в частности, о непротivлении злу силой), и Дама средних лет, любопытная до всего человеческого. Соловьёв полностью разделяет точку зрения г[-на] Z и отца Пансофия, считая их абсолютными с точки зрения вечности (в эсхатологической перспективе). Но признает и относительную правду за первыми двумя (в память об утопических грезах своей молодости).

«Три разговора», по замечанию В.В. Сербиненко, традиционно относят к одному из наиболее дискуссионных текстов мыслителя. Таким же дискуссионным остается вопрос о его философичности (Сербиненко, 2003, с. 154). Известно, что многие видели в нем не философский текст, а последнее мрачное пророчество мыслителя-визионера, опыт мистического пророчества, порывающий с традицией философского понимания истории (там же, с. 155). Мережковский увидел в «Трех разговорах» собственный «символ веры», а в Соловьёве – безумного и безмолвного пророка, пришедшего на смену красноречивому и остроумному философу (там же). «Пророком нового, апокалиптического сознания» назвал Соловьёва Н.А. Бердяев, считавший, что историческое понимание христианства сменилось у него пониманием эсхатологическим (Бердяев, 2007, с. 588). Из слов самого Соловьёва, писавшего еще в 1894 г. в письме Л. Толстому, что «история после Христа, в сущности, имеет уже лишь экстенсивный характер, цель и направление движения уже заданы *окончательно*... вся новая эра уже есть постистория» (Сербиненко, 2003, с. 156), можно заключить, что он

являлся предтечей концепции [общей] эсхатологии, вступившей в свое осуществление. Напомним, что данную концепцию будут позднее развивать Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. Эта теория, как отмечалось ранее, является философски наиболее емкой из всех теологических эсхатологических теорий. Она связана с историсофскими апокалиптическими проектами утопического и хилиастического характера.

Как писал Е.Н. Трубецкой, учение Соловьева «зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия <...>: утопия социального реформаторства, утопия национального мессианства, утопия посюстороннего преобразования вселенной» (Трубецкой, 1913, с. VII). Ранний Соловьев верил в возможность осуществления в рамках самого исторического процесса всеобщего добровольного объединения всего человечества для достижения идеала всеединства (всечеловечества), а также осуществления идеала богочеловечества: единства божественного и человеческого. Мыслитель высоко ценил диалектику Гегеля с ее тезисом о развитии. Развитие он понимал именно как идею раскрытия и явления смысла, абсолютного смысла (Сердиненко, 2003, с. 155). Перелом в мировоззрении Соловьева произошел как раз тогда, когда философ разуверился в возможности исторической реализации своих проектов, когда понял всю их утопичность. Поздний Соловьев, при построении эсхатологии, уже не апеллирует к Гегелю, так как гегелевская диалектика утверждает онтологический характер исторического процесса, не допуская возможности онтологического же его завершения. В ней не возникает вопрос о том, что ждет человека за последней чертой, так как единство вечного и временного реализуется в самой истории со всей возможной полнотой (Сердиненко, 2003, с. 155). Соловьев же, разочарованный в конце жизни в этих идеях, с особой остротой почувствовал исчерпанность истории, внешнюю видимость ее продолжения (растянувшийся на «пять актов» эпилог), в котором человечество уже не способно к творческому, «богочеловеческому» преображению своего исторического бытия. Эпилог – постистория, лишенная такой цели, уже не претендует на вечность, она превращается в пролог к эсхатологическому будущему (там же, с. 157).

Здесь встает вопрос о ценности и смысле исторического человеческого опыта. Подобный вопрос, заданный в эсхатологической перспективе, перед лицом онтологического (эмпирического)

конца истории, подразумевает метафизический ответ – «с точки зрения вечности». Это требует взгляда за исторический горизонт бытия, требует отказа от утопических надежд по обретению имманентного истории абсолютного смысла. Причем само утопическое мировоззрение выступает этим горизонтом. Так, например, Сергей Булгаков (в связи с утопическим идеалом хилиазма) сравнивает идеальное будущее, мерцающее на историческом горизонте, с горизонтом географическим. Он видим, но приблизиться к нему невозможно. С одной стороны горизонт – это иллюзия, следствие перспективы, с другой – эта иллюзия есть следствие объективных факторов (шарообразности Земли). Утопия, как и эсхатология, является таким горизонтом нашего исторического существования. С одной стороны, он трудноуловим вербальным знанием, с другой – обуславливается формой нашего эмпирического существования (временностью и дискурсивностью) (Булгаков, 1993, с. 387).

Отражением утопического мировоззрения в позитивной научной картине мира XIX столетия явились многочисленные теории научно-технического прогресса. Эти теории экстраполировались на все сферы жизни. Существовала устойчивая вера в морально-нравственный, культурно-исторический и социально-политический прогресс. Данное веяние времени в диалогах Соловьёва выражается Политиком. Он претендует на здравомыслие и рационализм, отказывается от абстрактных рассуждений о религии, добре и зле, смысле истории. В.В. Сербиненко отмечает: «Неспособность и нежелание видеть трагическую правду жизни и истории, стремление подменить ее той или иной удобной, рационалистической схемой также ведут к утопии. Образ “политика” в “Трех разговорах” – яркая иллюстрация именно такого рода утопизма, утопизма здравого смысла» (Сербиненко, 2003, с. 158). В конце XIX столетия, наблюдая ускорение развития цивилизации, мыслитель приходит к заключению, что такой прогресс предвещает скорый ее конец, что находит отражение в его характеристике XXI столетия – времени, в котором разворачиваются события «Краткой повести об антихристе»: век столь передовой, что ему даже пришлось быть последним (Соловьёв, 1988 г, с. 745). Персонификацией позитивного духа прогрессизма и утопизма выступает у Соловьёва личность Антихриста. Как отмечал Георгий Флоровский, «не напрасно Вл. Соловьёв в прозорливом предчувствии изображал Антихриста как величайшего и дерзкого утописта» (Флоровский, 2002, с. 203).

Е.Н. Трубецкой задавался вопросом: «Какую задачу следует ставить на первое место – перерождение человеческой природы или преобразование общественных отношений?» (Флоровский, 2002, с. 143). Вторую (более простую) задачу выбирают Платон, ранний Соловьев и антихрист «Трех разговоров». Платон видел решение выбранной задачи в том, чтобы идеальное государство создавали философ и «удобный тиран»; ранний Соловьев – чтобы папа и император; в «Трех разговорах» этим занимаются маг Аполлоний и император-антихрист. Тем самым поздний Соловьев профанирует идею земной социальной утопии, окончательно склоняясь к поиску решения проблемы во внутренней природе человека, причем в эсхатологической перспективе. Отношение между проблемой «общественных отношений» и «человеческой природы» в контексте эсхатологии можно переопределить как отношение общей и индивидуальной эсхатологии. Первая, описанная в «Трех разговорах», представляется более понятной для изложения и понимания.

Кратко резюмируя вышеизложенное, повторим, что личная эсхатология представлена у мыслителя его метафизикой всеединства. Причем это не столько индивидуальная, сколько «всеединая эсхатология», так как в ней индивидуальное преображение (духовное совершенствование) неразрывно связано с всеобщим преобразованием материального мира как органического целого, приводящего в конечном итоге к ософиеванию космоса и его возвращению обратно в Единое Абсолютное Божество, от которого он когда-то отпал в хаос разрозненного вещественного мира. Данный тип эсхатологии развивается Соловьевым не как отдельная концепция, он имплицитно включен в онтогносеологическую проблематику многих работ философа. Историческая эсхатология находит у мыслителя выражение в феномене Богочеловечества (всечеловечества) как осуществление в земной действительности идеи абсолютного Добра через Истину. Зло же, прокладывающее себе дорогу через ложь, персонифицируется у философа личностью Антихриста, который представлялся великим утопистом и гуманистом. В вопросе о природе зла мыслитель признает его субстанциональность («экзистенциальность»), онтологически равноценную добру. При этом важно отметить, что последнее произведение философа не является пессимистическим, в нем описываются Апокалипсис и Антихрист не как всеобщая гибель, а как смысл мира и путь к спасению.

Список литературы

1. *Бердяев Н.А.* Основная идея Вл. Соловьёва // Диалектика божественного и человеческого. – М.: Аст: Фолио, 2007. – С. 582–589.
2. *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм: (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 368–434.
3. *Котрелев Н.В.* Эсхатология у Владимира Соловьёва: (К истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 238–257.
4. *Красильникова М.Б.* Проблема соотношения времени и вечности в русской духовной культуре рубежа XIX–XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Барнаул, 2004. – 161 с.
5. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // В.С. Соловьёв: Pro et Contra: Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология в 2 т. – СПб.: РХГИ, 2000. – Т. 1. – С. 556–829.
6. *Сербиенко В.В.* Философская эсхатология Вл. Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 32. – С. 153–163.
7. *Соловьёв В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 562–581 (Соловьёв, 1988 а).
8. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра: Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47–548 (Соловьёв, 1988 б).
9. *Соловьёв В.С.* Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 493–547 (Соловьёв, 1988 в).
10. *Соловьёв В.С.* Три разговора: О войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 635–762 (Соловьёв, 1988 г).
11. *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 139–288 (Соловьёв, 1988 д).
12. *Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и примеч. А.Б. Муратова. – СПб.: Художественная литература, 1994. – С. 32–202.
13. *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 197–228.
14. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
15. *Эрих В.Ф.* Гносеология В.С. Соловьёва. – М.: Директ-Медиа, 2012. – 78 с.