

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	vii
Глава 1. Визионерство и текстуальная форма.....	1
Глава 2. Логика и метафизика.....	41
Глава 3. Этика и экклезиология.....	89
Глава 4. Эстетика и апокалиптика	117

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Когда мы смотрим на чудо архитектуры готического собора, наш взгляд неизменно переходит от восприятия целостного образа, одновременно массивного и устремленного ввысь, к многочисленным и разнообразным деталям: шпилям, контрфорсам, аркбутанам, порталам, окнам, вратам. Каждый элемент уникален и своеобразен, расположен там, где он должен быть, но это своеобразие происходит из целого, из согласованности частей, дополняющих друг друга и образующих прекрасный ансамбль. Подобная архитектоника присуща и великим богословским зданиям – таким, какой в полной мере является трилогия Ганса Урса фон Бальтазара. Сегодня мы обратимся к одному из важных ее элементов, к богословской рецепции творчества гениального русского философа Владимира Соловьева.

В бескорыстной жизни ума, стремящегося к истине, любые языковые и национальные различия не имеют значения. Возможно, по этой причине Соловьев в своем гигантском масштабе едва ли был воспринят и понят современниками. Текст Бальтазара выражает встречу, демонстрирующую изначальное единство традиции, которая воплощена в многообразии стилей, противопоставляемых один другому лишь по историческому недоразумению и по неспособности различить главное и второстепенное. Как говорил Бенедикт XVI, Бальтазар был самым культурным человеком своей эпохи. Его экстраординарная эрудиция и кругозор, равно как и способность вплетать в ткань богословия все идеи и философские взгляды, поражает. Но также следует задать вопрос о том, что привлекло его в русском философе и что было найдено столь важным, чему католический богослов посвятил столько внимания? Бальтазар высоко оценивал Соловьева, называя его вторым после Аквината систематическим христианским мыслителем. Соловьев стал своеобразной линзой, собравшей и преломившей все предшествующие идейные течения, а его интенсивное интеллектуальное излучение осенило всю последующую христианскую мысль. Наиболее универсальный синтез христианской мысли Ново-

го Времени – высочайшая оценка, данная Бальтазаром философско-богословской системе Соловьева.

Но не это стало тем, что привлекло Бальтазара к этой фигуре, одновременно экстравагантно-диковинной и органично вписывающейся в галерею высших образцов христианской мысли за всю историю. Соловьев – это эстетическое видение, стремление выразить драму истории как драму спасения в непримиримой борьбе с философским идеализмом, распростершим бесконечные крылья диалектики над бурной эпохой восстаний и революций. Он единственный из русских философов преодолевает соблазн национальной ограниченности христианства, поскольку противопоставляемая универсальному конечность не есть последний акт диалектической драмы, она не растворяется во всем, в абстрактном, а включается в многообразие единства, реализованное в эстетически и этически конкретном вселенском.

Эстетика Соловьева, бывшего поэтом, страстно стремившегося к красоте и интерпретировавшего ее как отблеск божественного в мире, как прогрессирующее Воплощение, имеет огромное значение для Бальтазара и его грандиозного полотна истории христианской метафизики. Визионерский

стиль философствования Соловьева, его способность сочетать внимание к деталям с панорамой целого исходят из поистине художественной эстетической восприимчивости. Общим для двух авторов является утверждение кенотической природы Воплощения, свободного самоограничения Бога с восприятием тварной природы, с тем чтобы проявилась ее истинная форма и устремленность этой природы к бесконечному в свободном отклике, во встречном движении человеческой свободы. Таково эстетическое исполнение вечной философской мечты о конкретной универсальности, всеединстве, которое доселе было лишь абстрактным, умозрительным.

Тема прогресса, развития, изменения, роста разнообразия, чувства истории, определившая культуру и поиск соловьевской эпохи, была воспринята и продумана русским философом с непревзойденной глубиной. Ригидное восточное христианство, застывшее в обрядовости и начетничестве, не чувствующее истории и не интересующееся ею, не удовлетворяет универсально устремленный ум Соловьева, верный трансформирующей силе Откровения. Будучи верным догматической определенности, он обретает философскую ценность догматов. Статичную христологию он делает ди-

намичной, разворачивает в процесс расширения и развития, исполнения времен, открывает пространство свободы и ответственности человека перед Богом за себя и творение. Богословие живет только в непрекращающемся расширении, в экспликации бесконечной истины догмата, выражающейся в многообразии конечных ликов, и конкурирующих философских интерпретаций. Бальтазар, как один из гигантов богословия, совершенно безошибочно определяет эту редкую способность в Соловьеве, берущем на себя невообразимо сложную миссию по синтезу того, что на первый взгляд не может быть синтезировано, и блестяще справляется с этим.

Не следует путать стремление к богословскому постижению истории с банальным желанием быть «современным» или следовать сиюминутной идеологической повестке в надежде быть услышанным и признанным. Редко встречается столь глубокая критика современности в ее основополагающих принципах и философских основаниях, какая пронизывает все тексты Соловьева. Но, критикуя современность, он не был консерватором, пытающимся «остановить мгновение» в банальном страхе перемен и новизны. Аналогичную способность оставаться незатронутым преходящей

суетой исторического момента можно найти и у Бальтазара, которого критиковали одновременно и слева и справа, тогда как он оставался вне досягаемости, был неизмеримо выше обоих лагерей и самого принципа их взаимно поддерживающего существования. И тем самым вписал себя в ряд крупнейших христианских богословов.

Для Бальтазара, как и для Соловьева, ответ на вызов идеализма был важнейшей задачей на протяжении десятилетий¹. История мира есть история спасения, прогрессивной и непрекращающейся драмы Воплощения, в которой находит место абсолютно все, мельчайшее и отвергнутое. Но конечное обретает весомость и значимость не в диалектическом «снятии» абстрактной идеальности, а в сложной интегральности всеединства. Древняя идея всеединства обща для двух богословов, у Бальтазара она раскрывается многообразно и не менее глубоко, чем у его русского собеседника. Развивая шеллингианские интуиции, Соловьев освобождается от оков идеализма и находит путь к богословскому равновесию, наследующему великой христианской традиции. Во многом его работа созвучна

¹ С. O'Regan, *Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*. Volume 1: Hegel (The Anatomy of Misremembering), The Crossroad Publishing Company, 2014.

творчеству Георга Гамана – другого героя бальтазаровского эпоса, весьма удачно критиковавшего философский идеализм и указавшего на путь его преодоления через универсальную интерпретацию Воплощения.

Предвосхищая достижения XX столетия, состоявшие в обнаружении деятельной, практической природы философии, Соловьев резонирует и с духом католической «новой теологии». Для этого направления мысли, с которым был связан Бальтазар, важно быть «солью земли», отказаться от абстрактного и замкнутого теоретизирования, восстановить богословие как созерцание и продолжение христианской практики по непрестанному преобразованию мира. Важным в перспективе богословия Бальтазара свойством философии Соловьева следует назвать «спасение» космоса из противоречий раздвоенной гносеологии. В одной из книг Бальтазар говорит о том, что для патристики и схоластики, как и в целом для домодерного мышления, окружающий мир в его эстетической весомости был «доказательством» Божественного. Тогда как для современной философии чувственно воспринимаемый мир стал неразрешимой проблемой, недоступным ноуменом или хаосом, чем угодно, но не прекрасным и величественным

чувственно воспринимаемым явлением Славы Божьей. Не будет преувеличением сказать о том, что и Бальтазаровская теозстетика, и философия всеединства Соловьева имеют своей целью «оправдание мира», обретение новой и бесконечной ценности конечного и материального как основного «места» Богоявления.

При всех сходствах в богословском видении Бальтазара и Соловьева, есть и существенные различия между ними. Они касаются не второстепенных вещей, а краеугольного камня соловьевской мысли – учения о Софии. В исторической перспективе софиология была развита усилиями крупнейших православных мыслителей и оформилась в одно из главных направлений спекулятивного богословия. Было бы преувеличением назвать русскую софиологию лишь комментариями к Соловьеву, но вместе с положительными интенциями, заложенными в ней ее основателем, существуют и весьма двусмысленные моменты, которые необходимо выявить и оценить. С этой непростой работой великолепно справился Бальтазар, и чтение его комментариев к вопросу о Софии имеет весьма большую значимость для последующих путей богословской мысли в ее диалоге с великой традицией софиологии.

Двойственность Софии, ее одновременно идеальная и реальная природа, является и ее достоинством, и слабостью. Борясь с идеализмом, отождествляющим сущность идеального и реального, Соловьев не нашел более ясного и непротиворечивого пути выражения аналогического отношения одного и другого. Причиной этого, по Бальтазару, является недооценка роли творения в соловьевской софиологии, что привело к невозможности проведения четкого онтологического различия между тварным и нетварным. Видение мира как Бога в становлении, зеркально отражающего Бога в его вечной сущности, может быть истолковано различно, и требуется дополнительная работа различения, чтобы определить те, которые более адекватны в перспективе богословия. В этом проявляется вопрос о различении, в природе самоограничения, относящегося либо к бытию, либо к свободе. Бальтазар весьма оригинально сопоставляет оба варианта, показывая их логические и метафизические границы, сложности и возможные последствия их развития.

Присутствие при диалоге двух гениальных умов само по себе обогащает и возвышает, дает силы и желание следовать за ними. Большая радость, что сегодня есть возможность приобщаться к великим

страницам и вместе с тем увидеть разительный контраст с нынешней культурной и интеллектуальной ситуацией. Стиль и тон текстов Бальтазара узнаваем и запоминается, и даже если читатель не согласен с какой-то из идей автора, он не найдет ее необоснованной или неудачно сформулированной. Таково свойство великих авторов, Бальтазара и Соловьева, у которых каждая деталь освещается мощным синтезом и свободно движется в общем направлении. А это направление выражает непростое, неоднозначное, порой драматичное, но неуклонное движение истории через свободу человека к всеединству, к собиранию разрозненного, расколотого и утраченного космоса во Христе.

Соловьев был в высшем смысле «свободным мыслителем», он не был кабинетным ученым, вся его жизнь была свидетельством его мышления и миссией в мире, которую он, как и Бальтазар, считал наиболее важной в настоящую эпоху. Но вместе с обеспокоенностью историей и ее путями сочеталась с тем, что эволюция мысли Соловьева вела к явственному возрастанию апокалиптической напряженности. Последнее слово никогда не будет за сторонниками разделений, за теми, кто выдает пассивность и лень за верность традиции, и грандиозная фигура Соловьева, возвышающая-

ся не только над своей эпохой, свидетельствует об этом с неослабевающей силой и убедительностью.

Олег Давыдов,
доктор философских наук

Глава 1

ВИЗИОНЕРСТВО И ТЕКСТУАЛЬНАЯ ФОРМА

Владимир Соловьев¹ – преемник всех предшествующих ему веяний: французской революции, немецкого идеализма, гегелианской

¹ К сожалению, я вынужден цитировать труды Соловьева в доступных мне переводах (на русском языке полное собрание его сочинений вышло в 9 томах в 1901–1907, в 10 томах в 1911–1914 гг. Дополнительно издавались письма в 4 томах, СПб 1908–1911, 1923). Сочинение *La Russie et l’Eglise universelle* («Россия и Вселенская Церковь»), Париж 1889, Соловьев написал на французском языке.

Собрание сочинений Соловьева на немецком языке «Gesamtausgabe», объединяющее основные его труды, публикуется издательством Verlag Erich Wewel с 1957 года (пока вышли 4 тома: II, III, VI, VII = W). Недостающее я восполняю из других переводов, в первую очередь Harry Köhler’a, опубликованных в сборнике *Wladimir Solowjef: Ausgewählte Werke* (в 2-х тт., Diederichs 1914, 1916). Третий из запланированных томов не вышел. Это издание (= D) вошло в четырехтомную книгу, изданную в серии «Philosophisch-anthroposophische Bibliothek» (Verlag “Der Kommende Tag”, Stuttgart 1918–1922 = A). Сочинения, отсутствующие в D, мы цитируем по A.

Остальные использованные переводы: докторская диссертация Соловьева по французскому изданию: *Crise de la philosophie occidentale* (пер. Maxime Herman, ред. Aubier 1947). *Три речи в*

память Достоевского (пер. Th. Gräfin von Pestalozza, Grünewald 1921). *Исторические дела философии. Вступительная лекция* (пер. E. Keuchel, Sarja, Bln 1925. Более короткие, впервые переведенные работы, главным образом письма: Wladimir Solowjew, *Übermensch und Antichrist* (подборка и перевод Lud. Müller, Herder 1958). Из сочинения *Еврейство и христианский вопрос* отдельные фрагменты переведены в: Bubnoff-Ehrenberg, *Östliches Christentum*, Bd. II, 299–332 (Beck, M 1925). Краткий фрагмент из *Критики отвлеченных начал* был переведен Koblinski-Ellis для *Monarchia Sancti Petri* (Grünewald 1929) – объемной антологии сочинений Соловьева на экуменическую тему.

С непереведенными трудами у меня была возможность ознакомиться благодаря кропотливой и толковой работе D. Strémooukhoff (Stremoouchov), *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique* (Strasbourg 1935 =Str) и другим исследованиям (напр. Szykarski, в: *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas 1932).

Для удобства привожу хронологический список основных произведений Соловьева:

Кризис западной философии (1873) – цит. по французскому изданию.

Философские начала цельного знания (1877) – по Str.

Критика отвлеченных начал (1877–1880) – по Str., одна глава по Koblinski-Ellis.

Чтения о Богочеловечестве (1877–1881) по А III.

Три речи в память Достоевского (1881–1883) – по указанному выше переводу.

Духовные основы жизни (1882–1884) по W II.

Великий спор и христианская политика (1883) по W II.

История и будущее теократии (1885–1887) по W II.

La Russie et l'Eglise Universelle (1889) и другие малые работы на французском языке для удобства цитируются по немецкому переводу в W III.

Национальный вопрос в России (сборник статей, написанных между 1883 и 1891 гг.) по А IV.

Оправдание добра (1897) по D II.

Теоретическая философия (1897–1899) по W VII.

Сочинения по эстетике, *Смысл любви*, *Жизненная драма Платона* (1889–1899) по W VII.

левизны с Фейербахом и Марксом, позитивизма Конта, эволюционизма Дарвина, сверхчеловечества Ницше, новомодного пессимизма Шопенгауэра в его законченной форме у Эдуарда фон Гарtmана. Конфессиональная дискуссия расширилась до вселенских масштабов и превратилась в диалог между Востоком и Западом, Византией-Москвой

Многочисленные статьи философского содержания для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона цитируются по W VI.

Воскресные и пасхальные письма (1897–1898) по D II.

Три разговора (1899–1900) по D II.

Стихотворения Соловьева (примерно 190) частично переведены на немецкий язык. Среди изданий можно выделить:

Gedichte von Wladimir Solowjew, пер. L. Koblinski-Ellis / R. Knies, Gr̈unewald 1925.

Gedichte von Wladimir Solowjew, пер. Marie Steiner, Dornach 1949.

Wladimir Solowjews religiöse und philosophische Lyrik, пер. Hunnius/Englert, в конце вышеназванной работы Szykarski, Kaunas 1932, представляет собой достаточно полное, хотя поэтически неудовлетворительное, собрание стихотворений Соловьева.

Russische Lyrik, сост. и пер. W. v. Matthey, Schwabe 1943.

Neue russische Lyrik, ред. и пер. J. v. Guenther, Fischer-Bücherei 1960.

Библиографию см. в исследовании Стремоухова. Особенно об эстетике Соловьева: *Leonida Gancikoff, L'estetica di Wladimir Solowjow*, in: «Sophia», Napoli 1935, 420f.

[На русском языке, если не указано иначе, сочинения Вл. Соловьева цитируются по изданию: *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Под редакцией и с примечаниями С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова*, 2-е изд., СПб: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914].

и Римом: великая схизма вновь приобретает непосредственную актуальность, ее богословский смысл подвергается переосмыслению. С настойчивостью и на высоте, не достигавшейся со времен Гегеля, вновь заостряется универсальный, «кафолический» взгляд, с почти галлюцинаторной ясностью мысли, подобной пейзажу теплых альпийских долин, делающему объекты ощутимо близкими и ясно очерченными, выстраивая их между собой в упорядоченную иерархию. Причина, почему для этой «наиболее универсальной интеллектуальной конструкции новейшего времени» нашлось место в контексте данной работы, заключается не столько в том, что речь идет о «монументальном произведении искусства» – драме, эпосе и гимне мирозданию, и не столько в том, что это, «безусловно, самая глубокая апология и всеохватывающая философия христианского универсализма Нового Времени»², сколько в том, что эта система стремится довести до совершенства всю этическую и теоретическую схему в рамках универсальной богословской эстетики становления Бога в мире; тем самым Соловьев не только говорит последнее слово против кантианско-гегельянского формализма,

² Keuchel во введении к *Краткой повести об Антихристе*, *op. cit.*

но и отводит должное место богословской эстетике, которая до тех пор не воспринималась как самостоятельная дисциплина, давая ей, по крайней мере, очертания формальной структуры. Он также является «единственным русским писателем, оставившим нам эстетическую систему»³, причем не случайно, а в силу того, что он – опять же, единственный из русских – чувствовал специфику римской структуры церкви, причем не, как можно было бы подумать, с чисто эстетической точки зрения, как это делали романтики и *Action Française* (с предвестниками которой он действительно общался)⁴, а исключительно с этико-социальных позиций.

Соловьев приходит к католицизму⁵, которое в его представлении объединяет в себе два формальных принципа. Первый идет от Гегеля и созвучен его неприятию субъективизма, всякого настаивания на особенностях и отличии: субъект только тогда может считаться личностью, когда он стал

³ Негман во введении к *Кризису западной философии*, *op. cit.*, с. 137.

⁴ См. *Чтения о Богочеловечестве*, чтения 11–12, в: *Собрание сочинений*, *op. cit.*, т. 3.

⁵ Аргументы в пользу того, что Соловьев действительно и серьезно обратился в католицизм – этот факт многократно оспаривался православной стороной, – приводятся в работе Heinrich Falk, *Wladimir Solowjewes Stellung zur katholischen Kirche*, «*Stimmen der Zeit*» 1949, 421–435.

объективным духом. Этот дух является посредником, и в этом посредничестве обретает структуру и форму. А пока этот дух остается обособленным, в особенности ограниченным национальными рамками, он еще не достиг своего собственного универсализма. Этот гегельянский принцип открывает глаза молодому славянофилу: даже великие представители этого направления – Хомяков, Киреевский, Аксаков – остаются внутри национальных границ и неизбежно, в пользу или во вред православному христианству, налагают на него это ограничение. Универсальное мышление Гегеля, системное и историческое одновременно, сослужило неоценимую службу именно восточному христианству, разорвав его национальные путы и вернув ему его собственную идентичность⁶. Это изначально превосходит даже циклическую теорию развития культуры, развиваемую Данилевским (русским Шпенглером)⁷. Католический дух может быть достигнут только через опосредование транснациональной, католической объективной фор-

⁶ См. *История и будущее теократии*, введение, *op. cit.*, т. 4, с. 252.

⁷ См. ответ Н. Я. Данилевскому, *op. cit.*, т. 10, сс. 193–202; см. также статью о Данилевском для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, *ibid.*, сс. 498–504.

мы: приверженность форме в римском христианстве есть средство, а не цель.

Но дополняющий его гегельянский принцип, согласно которому процесс есть прогрессивное определение неопределенного, причем определенность и универсальность, или полнота, развиваются одновременно, уже указывает на переход ко второму, завершающему формальному принципу. Процесс, развитие – великое слово столетия, в котором временное и историческое сознание встречается с метафизическим вопросом о смысле и сообразовывается с ним, – стоит для Соловьева в центре его системы: речь идет о становлении человечества и мироздания как космического Тела Христа, о реализации эсхатологических взаимоотношений между воплощенным Логосом и в нем окончательно воплощенной (как его Тело и его Невеста) Софии. Такое понимание развития занимает прочную позицию в неизменной фундаментальной интуиции немецких идеалистов, подтверждается космологией – наукой, только позднее получившей эмпирическое обоснование (как процесс гуманизации), а также историей культуры (как подготовкой к вочеловечиванию Бога), наконец, оно подтверждается раскрытием христологической истины в рамках догматического

развития церкви, которое Соловьев описывает еще более детально, чем Ньюман, и приводит как аргумент против застывшей и обращенной к прошлому Восточной церкви⁸, чтобы тем самым и в будущем обеспечить прочную позицию однозначному общему представлению о мировом развитии. Темой и содержанием эстетики Соловьева является ни больше ни меньше как эсхатологически-прогрессивное воплощение божественной идеи в мировой реальности или – поскольку Дух Божий сам в себе и для себя уже является высочайшей реальностью, в то время как мирская материальность представляет собой лишь неопределенность, лишь вечное стремление и вечную тоску по форме – запечатление бесконечной полноты и определенности Бога в бездне мировой потенциальности, что одновременно означает подчинение (и преодоление) небожественного «первооснове» (Баадер) запечатленного в нем образа Божьего, полное торжество всемогущества Бога, который как раз именно в противостоянии самому себе (в конечном, особенном, эгоистически-замкнутом, злом) способен выразить и реализовать свою всеобщность.

⁸ См. *История и будущее теократии*, *op. cit.*, с. 243 сл.