

Пак Чжон-Со
(Сеульский гос. ун-т)

КОНЦЕПЦИЯ «ЦЕРКВИ» У Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Влияние Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева друг на друга многогранно и сложно, и в данной статье этот вопрос в полном объеме не может быть рассмотрен. Мы ограничимся здесь только тем, что касается их концепции Церкви. Основным источником, на который мы опираемся, будут три речи Соловьева о Достоевском (1882—1883), а также идеи Н.А. Бердяева, изложенные в его книгах.

Концепция «Церкви» у Достоевского и Вл. Соловьева — это философская мысль об истинном пути и конечной цели развития человечества. При этом Достоевский и Вл. Соловьев конкретизируют эту мысль каждый по-своему, расставляя свои собственные акценты.

Что касается Вл. Соловьева, то в его религиозных воззрениях большое место занимает учение о Софии.¹ Как основная идея, оно пронизывает всю его философию. Несмотря на очевидное влияние самых разнообразных направлений и эпох философской и религиозной мысли, это учение следует рассматривать в первую очередь в контексте русской духовной истории XIX века. По убеждению Соловьева, София является чисто русским представлением, которое нашло свое наиболее полное выражение в народной вере Средневековья.² Несмотря на всю ее близость к Деве Марии и Христу, русский народ ясно отличал Софию от этих «индивидуальных» проявлений божественного и «знал и любил в ней также социальное воплощение Божества во всеобщей Церкви» (3; 368).

² **Gary Rosenshield.** Varen'ka Dobroselova: An Experiment in the Desentimentalisation of the Sentimental Heroine in Dostoevskii's Poor Folk.// Slavic Review. 1986. P. 525.

³ **Victor Terras.** The Young Dostoevsky (1846—1849). The Hague: Mouton. 1969. P. 85.

⁴ **Виктор Виноградов.** Эволюция русского натурализма. Л. 1976. С. 293—390.

⁵ **Виктор Виноградов.** Указ. соч.

⁶ Полностью исследование литературных связей между Девушкиным и Акакием Акакиевичем проведено **М. Бахтиным** в «Проблемах творчества Достоевского». — Л: Прибой, 1929. С. 55—58.

⁷ **Joseph Frank.** Dostoevsky: The Seeds of Revolt (1821—1849) (Princeton: Princeton UP, 1976). P. 150.

⁸ Краткое описание современных оценок образа Вареньки см. **Rosenshield.** Указ.соч. P. 525-527.

⁹ См. статьи **Виссариона Белинского** в сборнике под ред. А.Белкина: Ф.М.Достоевский в русской критике. М. ГИХЛ. С.17.

¹⁰ **Виктор Виноградов.** Указ. соч. С. 193—197.

¹¹ **Виктор Виноградов.** Указ. соч. С. 186—187.

¹² **Rosenshield.** Указ. соч. P. 528.

¹³ **Виктор Виноградов.** Указ. соч. С. 194.

¹⁴ См., например: **Terras.** Указ. соч. P. 86.

¹⁵ **Richard Pevear.** Foreword.// Notes from Underground. by Fedor Dostoevsky. NY: Vantage Books. 1993. P. XII.

¹⁶ **К. Мочульский.** Достоевский: жизнь и творчество. Париж. 1947. С. 202.

¹⁷ **Pevear.** Указ. соч. P. IX.

¹⁸ **Мочульский.** Указ. соч. С. 203.

¹⁹ **Pevear.** Указ. соч. P. XIII.

²⁰ **Holquist.** Указ. соч. P. 227.

²¹ О дискуссии по поводу этой и других трансформаций сюжета см. **Holquist.** Указ. соч. P. 327.

Пак Чжон-Со
(Сеульский гос. ун-т)

КОНЦЕПЦИЯ «ЦЕРКВИ» У Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Влияние Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева друг на друга многогранно и сложно, и в данной статье этот вопрос в полном объеме не может быть рассмотрен. Мы ограничимся здесь только тем, что касается их концепции Церкви. Основным источником, на который мы опираемся, будут три речи Соловьева о Достоевском (1882—1883), а также идеи Н.А. Бердяева, изложенные в его книгах.

Концепция «Церкви» у Достоевского и Вл. Соловьева — это философская мысль об истинном пути и конечной цели развития человечества. При этом Достоевский и Вл. Соловьев конкретизируют эту мысль каждый по-своему, расставляя свои собственные акценты.

Что касается Вл. Соловьева, то в его религиозных воззрениях большое место занимает учение о Софии.¹ Как основная идея, оно пронизывает всю его философию. Несмотря на очевидное влияние самых разнообразных направлений и эпох философской и религиозной мысли, это учение следует рассматривать в первую очередь в контексте русской духовной истории XIX века. По убеждению Соловьева, София является чисто русским представлением, которое нашло свое наиболее полное выражение в народной вере Средневековья.² Несмотря на всю ее близость к Деве Марии и Христу, русский народ ясно отличал Софию от этих «индивидуальных» проявлений божественного и «знал и любил в ней также социальное воплощение Божества во всеобщей Церкви» (3; 368).

Эта ссылка на русскую народную веру, которая для него в конечном счете существеннее и глубже, чем вся и прежде всего западная философская традиция, обнаруживает в Соловьеве типичного представителя русской религиозно-философской мысли XIX столетия. Хотя именно в исключительном подчеркивании русской национальной традиции он не идентифицировал себя некритически со славянофильством,³ однако он находился под влиянием антирационалистической и в связи с этим часто антизападной традиции, которая была начата И. Киреевским и А. Хомяковым и др. Н.А. Бердяев, сам принадлежавший к продолжателям этой традиции в XX в., определяет «характер русской религиозной философии в XIX в.» постановкой таких вопросов, которые занимали всех представителей этого направления, независимо от различия отдельных концепций.⁴ Заслуживают внимания суждения Бердяева о Соловьеве и Достоевском.

Сама их мысль, по Бердяеву, была «эсхатологической по своей природе». Ожидание «Царства Божия» и воскресения из мертвых принадлежит у обоих к главным проблемам мысли. В сознательном противостоянии западной философии русская философия старалась развивать «христианскую антропологию». Бердяев указывает на то, что гуманизм Ренессанса не нашел должного отклика в России, и поэтому понятие человечества обосновывалось в русской мысли прежде всего христиански-религиозно. С этим связано также понимание феномена природы в русской философской традиции.

Бердяев характеризует особое понимание природы в русской философии как «религиозную космологию». В то время как в западной философии со времен Фомы Аквинского природа все более лишалась божественности, русская философия видела в природе «тайну Божия творения». Не только человек, но и весь космос был причастен божественному началу. Эта мысль о «святости жизни, о теофании в мире» частично восходит к определенным русским традициям, к до- и раннехристианским культам.

Очевидно, что Бердяев дает скорее изложение самосознания этого направления, чем его критическую оценку. В любом случае здесь видна тесная связь Софии с этой традицией. Учение Соловьева о Софии можно рассматривать как попытку

сконцентрировать все эти проблемы в одной идее и в ней же разрешить: «религиозная космология» содержится в концепции Софии как «материи Божества» и «Мировой Души», религиозная антропология — в отождествлении Софии с «Богочеловечеством», эсхатологическая философия истории — в представлении о конце света через окончательное новое воплощение Софии.

Но мы здесь должны отметить, что новое воплощение Софии в учении Соловьева не что иное, как «Церковь», уже упомянутое социальное воплощение Божества, ибо идея «реализации божественного» представляет собой зерно всей концепции Софии. Теософские, антропологические и космологические построения и рассуждения служат лишь подготовке к мниморациональному обоснованию видения «Царства Божия». От учения о Софии в «Чтениях о Богочеловечестве» — лишь небольшой шаг до соловьевской теократической утопии конца 80-х гг. Мистическое понятие Церкви приобретает конкретный, историко-политический характер: теперь Соловьев видит цель истории во всемирном церковном государстве, на вершине которого русский царизм как светская власть должен соединиться с римским папством как духовной властью. В одной из больших работ на эту тему («*La Russie et L'Eglise Universelle*») учение о Софии составляет мистико-теософское основание этой утопии. София там — «универсальная субстанция» или «существенная мудрость Бога». Цель истории — ее полное и всеобъемлющее обнаружение в совершенной «Церкви будущего».

Продолжая традиции своего великого предшественника, Бердяев в трактате «Философия свободы» писал о том, что человечество развивается в сторону Вселенской Церкви, Царства Божьего на земле: «Церковь есть Богочеловеческий организм и Богочеловеческий процесс. Свободная активность человеческой воли органически входит в Тело Церкви, является одной из сторон церковной жизни... вращение человечества в Божественную жизнь есть процесс творческого и свободного волевого устремления. Это процесс не человеческий и не Божественный, а Богочеловеческий, т.е. церковный. Церковная жизнь есть таинственное соединение Божеского и человеческого, активности и свободы человеческой и благодатной помощи Божьей».⁵

Однако Бердяев, по сравнению с Вл. Соловьевым, по-новому расставляет акценты в проблеме свободы и необходимости — в духе уже нового исторического времени. Свободу он рассматривает как сферу духа в полном противопоставлении необходимости, по законам которой развивается природа. Человек «принадлежит к двум мирам, к миру благодатной свободы и к миру природной необходимости. Но религиозный смысл мирового процесса в том, что свобода побеждает необходимость, благодать побеждает закон, мир сверхприродный побеждает мир природный».⁶ Весь процесс духовного развития человечества он осмысляет в свете своих представлений о свободе и необходимости. Он полагает, что Церковь — это «порядок свободы и благодати», и потому Она не может стать государством, т.е. не может подчиняться порядку необходимости и закона. Конечную цель человеческого развития на земле Бердяев видит в преобразении «принудительного порядка природы в порядок свободно-благодатный»: «Это будет преодолением и отменой всякой необходимости, всякого закона, связанного с грехом, всякой государственности, т.е. окончательным откровением Божьего творения».⁷

К представителям русской религиозной мысли Бердяев причисляет и Достоевского, и это причисление романиста к философам, безусловно, с подобной точки зрения оправдано — при условии, что не будет предприниматься попыток извлечь из его романов определенной законченной философской концепции, философии Достоевского.⁸

Однако если речь идет о выше охарактеризованной русской культурной традиции и о связи Соловьева с ней, то художественное и публицистическое творчество Достоевского вне поля зрения оставаться не должно. Если сравнить упомянутые признаки русского философствования с темами романов Достоевского, то сходство будет очевидно. Только у Достоевского эти тематические комплексы появляются не в форме готовых ответов, а как вопросы, которые непрерывно тревожат его героев. Ведь история у Достоевского остается эсхатологически заданной всемирной историей, а человек рассматривается с точки зрения религиозной антропологии, как существо, чья последняя и надежная мера лежит исключительно в области метафизического. Эта антропология,

которая занимает у Достоевского очень видное место, включает в себя и вопрос о «святости» или «несвятости» природы, т.е. ту же «религиозную космологию». Эти вопросы очерчивают пространство, в котором действующие лица ведут мировоззренческие споры.

Кроме того, что выразил Достоевский как художник в своих художественных произведениях, он открыто и со всей силой своей личной убежденности защищал определенные идеи, которые еще очевиднее принадлежат к рассматриваемой традиции, и как публицист. В своей речи о Пушкине (1880) он провозглашает идею всемирного братства всех людей на основе христианства; это братство должно быть при решающем содействии русского народа.

Эти идеи, столь очевидно родственные его собственному идеалу «великого синтеза», «Богочеловечества» и теократии, должны были произвести на Соловьева сильное впечатление. Между ним и писателем, который был старше его на 32 года, с 1877 г. развивались дружеские отношения. Когда Соловьев в начале 1878 г. в Петербурге проводит публичные чтения, опубликованные под названием «Чтения о Богочеловечестве», он часто встречается с Достоевским и обсуждает с ним свои философские проблемы. Среди слушателей постоянно находился Достоевский, по свидетельству которого лекции Соловьева посещались чуть ли не тысячной толпой. Как бы предваряя Достоевского, Соловьев в этих «Чтениях» выражал идею превращения государства в Церковь, т.е. в братство: «Духовное общество — Церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством, — словом, Телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат»: «если Церковь есть действительное Царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть Ей подчинены, должны быть Ее орудиями. Если Церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным» (3; 17).

Достоевский же, вместе с Вл. Соловьевым говоря о будущем нравственном возрождении человечества, имел в виду Вселенскую Церковь, при которой подчинение высшему

нравственному закону будет свободным и произвольным влечением натуры людей, но вместе с тем и их сознательным волевым решением.

Вл. Соловьев считал, что положительный общественный идеал, согласно которому каждый служит всем и все каждому, Достоевский принял под влиянием народной религиозной веры и, в полном согласии с писателем, обозначил этот идеал словом «Церковь», подразумевая под ним духовное сообщество людей. Церковь, по их мысли, должна осуществляться не только во всемирном вселенском масштабе, но и на земле. Вернее, осуществляясь на земле, она тем самым входит во всемирное единство, становясь проявителем истинно сущего в человеческой среде. Церковь воспринимается ими как мистическая связь людей с духовным первоначалом, которое само по себе свободно от всякого бытия, но «заключает в себе всякое бытие в его положительной силе», как сказано в «Критике отвлеченных начал» (1; 593). Церковь — общность людей, выражающая вселенскую гармонию.

Вл. Соловьев объясняет, что истинное христианство, «ясновидящим предчувственником» которого он называет Достоевского, «не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие» (2;303).

Вл. Соловьевым и Достоевским утверждается не внешняя храмовая церковь, не домашнее христианство, направленное на спасение отдельных лиц, а Вселенская Церковь как свободное внутреннее духовное единение народов, освобожденных от национального эгоизма, но сохранивших национальное своеобразие и потому плодотворно взаимодействующих друг с другом. «Истина может быть только вселенской», т.е. универсальной, безусловной, всеобщей, и потому «от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине», пишет Соловьев (2; 301). «И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее» (2; 301). Церковь, как воплощение вселенской правды, требует нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа.

Вл. Соловьев особенно подчеркивает, что во всех своих произведениях Достоевский призывает людей к духовному

общению, к непосредственному восприятию истины через опыт любви и единения друг с другом. Он вспоминает «Дневник писателя», в котором тот назвал народную веру в Церковь «нашим русским социализмом», т.е. свободным братством людей. «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю... цель и исход которого всенародная и Вселенская Церковь, осуществленная на земле... Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда Ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствует. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» (27; 18-19).⁹

Достоевский говорит о «нашем русском социализме». Соловьев называет социализм «христианским». Под русским социализмом они понимают всенародную и Вселенскую Церковь, осуществленную на Земле. Идею Вселенской Церкви они считают главной идеей русского народа. Ведь «идеал народа — Христос», — утверждал Достоевский в «Дневнике писателя» за 1880 год, а Христос, писал Вл. Соловьев, есть действительное воплощение истины, «живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви» (2; 203).

По мысли Вл. Соловьева, Достоевский с его идеей русского социализма резко отличен от «европейских социалистов», требующих «насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню опытных и самодовольных рабочих... низведения государства и общества на степень простой «экономической ассоциации» (2; 310). Русский социализм Достоевского, разъясняет философ, «возвышает всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства... требует одухотворения всего государственного и общественного строя через воплощение в нем истины и жизни Христовой» (2; 311). Центральную идею Достоевского

Вл. Соловьев определил как «христианскую идею свободно-го всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово» (2; 302).

Мы знаем, что эти идеи, которые объединяют Вл. Соловьева и Достоевского, звучат в разных произведениях писателя. Особенно следует отметить речь о Церкви как духовном братстве людей в сцене идеологического разговора в келье старца Зосимы в связи со статьей Ивана Карамазова о церковно-общественном суде. Споря с духовным лицом о статье, в которой вопрос о взаимоотношении Церкви и государства рассматривается в аспекте исторических путей развития России, Иван утверждает, что «Церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем некоторый угол» (14; 56). Это превращение государства в Церковь, т.е. в общество людей, живущих по заветам Христа, должно стать целью всего дальнейшего развития человечества. Отец Паисий следующим образом углубляет мысли и слова Ивана: «Господь наш Иисус Христос именно приходил установить Церковь на земле» (14; 57), т.е. внутреннюю духовную общность людей. И только через Церковь, основанную на земле, т.е. только через любовь, согласие можно войти в «Царствие Небесное», приобщиться к вечно сущему. Отец Паисий согласен с Иваном в главном: «чтобы не Церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью...» (14; 58). Той же несомненной верой в духовное перерождение человечества завершает свою речь и старец Зосима: общество, почти еще языческое, станет «единой Вселенскою и Владычествующею Церковью»: «сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14; 61).

Иван говорит о Церкви вообще, иеромонахи отец Иосиф и отец Паисий — о Православной. Они утверждают, что путь Католической Церкви — ложный путь, не ведущий к идеалу: «не Церковь обращается в государство... То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А напротив, государство обращается в Церковь, восходит до Церкви и становится Церковью на всей земле» (14; 62). Достоевский, противник католичества, вместе с своими героями имел в виду Церковь вообще, как

братский союз людей, устремленных к слиянию со всеобщей волей. «Русский социализм» мыслится Достоевским как «всебратское единение во имя Христово». Недаром западник Миусов, выслушав горячие речи о преобразовании государства в Церковь, заметил: «Это, стало быть, осуществление какого-то идеала, бесконечно далекого, во втором пришествии... Прекрасная утопическая мечта об исчезновении войн, дипломатов, банков и проч. Что-то даже похожее на социализм» (14; 58).

В комментариях к записным тетрадям 1864—1865 годов в Полном собрании сочинений Достоевского отмечено, что критика католицизма и папства в сочинениях славянофилов, в том числе Хомякова, оказала в 1860-х годах влияние на выработку философско-исторических идей Достоевского и на его понимание природы католицизма (20; 381).

Вл. Соловьев подчеркивал, что движение людей к братскому единению — согласно христианским воззрениям — должно быть свободным, согласным с их внутренним побуждением, совестью. В католичестве же он тогда находил лишь «внешнее единство», а не свободное единство людей. Усваивая функции государства, Католическая Церковь «перестает быть высшим началом и теряет право господства над человеческой личностью».

Таким образом, Достоевский и Вл. Соловьев совпадали друг с другом в своей мечте о будущем торжестве правды на земле, о нравственно совершенном обществе, основанном на братском единении людей, устремленных к идеалу Богочеловечества. Тем не менее Достоевский не сочувствовал идее объединения христианских церквей, а Соловьев к концу жизни разочаровался в возможности вселенской свободной теократии.

Одно письмо Достоевского того времени дает представление о характере их духовного общения.¹⁰ Через Н. Петерсона Достоевский познакомился с философскими идеями Н.Ф. Федорова.¹¹ Видно, что Достоевский находился под сильным впечатлением от этих идей. Он пишет Петерсону, что с ними «в основном полностью согласен». «Он (Вл. Соловьев) чувствует к этому мыслителю большую близость и хотел бы в своей ближайшей лекции изложить почти то же самое». Неясно, только, в какой форме автор представляет себе воскресение из мерт-

вых, в «мыслительно-аллегорической» или «прямой и буквальной». Об этом Достоевский и спрашивается у Н.П. Петерсона. Однако он хочет заранее предупредить, что «мы здесь, т.е. я и Вл. Соловьев, верим в реальное, буквальное, личное воскресение и в то, что оно исполнится на Земле».

Что связывало Вл. Соловьева и Достоевского, так это «страдание мысли» (Достоевский), поиск универсальной идеи, которая в то же время должна была стать «действительностью». А также «максимализм», который неоднократно отмечался в построениях Вл. Соловьева.¹² В этом максимализме мысли, который включает и такие мистически-окультурные представления, как «буквальное воскресение», состоит историческая связь Достоевского через Вл. Соловьева с символистами. Но в идеях Вл. Соловьева и Достоевского заметны и некоторые различия. Соловьевская оценка писателя в его трех речах о Достоевском отчетливо показывает эти различия. Хотя эти речи содержат существенные и новые для своего времени мысли о Достоевском, они в первую очередь являются изложением собственных идей Вл. Соловьева, причем творчество Достоевского оказывается только поводом для него и поэтому интерпретируется односторонне. Соловьев так хотел видеть в Достоевском своего единомышленника, что он трактовал идеи писателя в чисто христианском духе, тем самым превращая их в иллюстрацию своих собственных идей. Известно, что К.Н. Леонтьев, представитель охранительного христианства, совершенно справедливо упрекал Достоевского («О всемирной любви», 1880) в слишком вольном истолковании христианства, так как Достоевский видел в христианстве только стремление ко всеобщей гармонии и благоденствию на земле. Соловьев защищал Достоевского от этой критики («Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом христианстве»»).¹³

Но объективно Достоевский не мог быть единомышленником Соловьева в полной мере. Они находились в более сложных отношениях.

Вл. Соловьев видел особенность метода Достоевского в том, что он показывает мир не в его готовом, традиционном виде (как, например, И.А. Гончаров и Л.Н. Толстой), а в развитии, в становлении: «Здесь все в брожении, ничто не застыло,

все еще становится» (3; 192). Однако это развитие направлено к определенной цели, которую Достоевский ясно сознавал. «Церковь как позитивный общественный идеал» — так звучит, по утверждению Соловьева, главная тема Достоевского.¹⁴ Для объяснения этой темы Достоевского Вл. Соловьев повторяет в общих чертах свою собственную концепцию Богочеловечества из «Чтений» с ее характерной терминологией («Бог-материя», «Богочеловек», «синтез» и т.д.).

Подобным же образом Вл. Соловьев интерпретирует понятие красоты у Достоевского. Достоевский якобы никогда не рассматривал красоту отдельно от блага и истины: «Красота — не что иное, как само благо и красота, воплощенные в живую, конкретную форму. И их полное воплощение есть конец, цель и совершенство. Именно поэтому Достоевский сказал, что красота спасет мир».¹⁵ Мысль Вл. Соловьева о женщине, т.е. его «Вечная женственность» с ее постоянно возвращающимися понятиями, не удовлетворяет «диалогическому» характеру (Бахтин) мысли Достоевского. Однако речи Вл. Соловьева о Достоевском обнаруживают общность определенных основных представлений, которые у обоих были в конечном счете не рационально постижимыми понятиями, а выражениями эсхатологических надежд. То, что «красота спасет мир», является в этом смысле общей идеей таких различных художественных миров, как образ князя Мышкина в романе «Идиот» и соловьевская «Вечная женственность».

Э.Л. Радлов в специальной статье,¹⁶ представляющей собой попытку отметить существенные пункты расхождения во взглядах Соловьева и Достоевского, пишет, что Соловьев шел от Бога к человеку в духе отвлеченно-дедуктивного мышления, а Достоевский от человека к Богу в конкретно-интуитивном смысле. Это суждение представляется совершенно справедливым, но мы здесь также должны иметь в виду, что их концепции Церкви, как определилось впоследствии, все-таки оказались чисто утопическими, и, как кажется, гораздо более близкими друг другу, чем это представлялось критику (т.е. Радлову).

В заключение отметим, что значение взглядов Соловьева и Достоевского очень велико. Они предопределили возврат к Церкви многих радикалов (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк) и появление «Вех».¹⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «София» — это прежде всего теократическое понятие, которое Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» вводит в свою философскую концепцию. Вл. Соловьев развивает здесь свое понятие Бога, опираясь на теософию александрийских философов Филона, Оригена и др. Бог, «Абсолютное», или всеохватывающее «Единство», содержит в себе два принципа, из которых один — «Логос» — является «прямым выражением абсолюта», а другой — «София» — «выраженная, осуществленная идея» абсолюта, или единства (З; 115). **Соловьев Вл.С.** Собрание сочинений Владимира Соловьева, под ред. и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова, I—X. СПб. 1911—14. Здесь и далее цифры в скобках означают том и страницы по этому изданию.

² В «La Russie et l'Eglise Universelle» (Россия и Вселенская Церковь) Вл. Соловьев утверждает в связи с изложением учения о Софии, что эта идея «с самого начала особенно близка религиозной душе русского народа». Поэтому русские древние церкви посвящены святой Софии. «Святая София была для наших предков скрытой живыми подобиями низнего мира небесной сущностью, светлым духом возрожденного человечества, Ангелом-хранителем Земли, будущим и окончательным явлением Божества.» (З; 368).

³ В 80-е гг. дело дошло до разрыва между ним и Ив. Аксаковым, издателем газеты «Русь», потому что Соловьев в своем стремлении ко всемирному воссоединению церковей привел в качестве образца римский католицизм.

⁴ Подробнее см.: **Н.А. Бердяев.** Русская идея. М., 1997. С. 168—189.

⁵ **Бердяев Н.А.** Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 200.

⁶ Там же. С. 204.

⁷ Там же. С. 204.

⁸ В литературе о Достоевском попытки такого рода вплоть до сегодняшнего дня предпринимаются все снова и снова, хотя по крайней мере со времени появления труда М. Бахтина о «полифоническом романе» Достоевского должно было бы установиться убеждение, что недопустимо вырывать позиции отдельных героев или рассказчиков в романах Достоевского из этой «полифонии» и рассматривать их как части его философской концепции. У Достоевского отсутствует «монологический единый мир авторского сознания», который характеризует, например, романы И. Гончарова или Л. Толстого.

⁹ Надо отметить, что есть другой подход к трактовке Достоевским и Соловьевым социалистических идей прошлого: см. **Н.И. Пруцков.** Достоевский и Владимир Соловьев («великий инквизитор» и «антихрист»). В кн.: Русская литература 1870—1890 годов. Сб. 5. Свердловск. 1973. С. 77—78.

¹⁰ Письмо Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. (30, I; 13—14).

¹¹ **Н.Ф. Федоров** (1828—1903) принадлежит к известнейшим русским философам XIX в. В его «Философии общего дела» своеобразно смешиваются христианские элементы со свойственной Просвещению верой в мощь естественных наук. Царство Божие и воскресение мертвых должны быть достигнуты общим усилием всех людей, причем силы «науки» и «магии» действуют сообща.

¹² В максимализме его мысли, который находит свое крайнее выражение в утопической модели теократии, состоит причина того сильного влияния, ко-

торое имело философское учение Соловьёва на современников, особенно символистов. Однако тот же максимализм привел к колебаниям, которым подверглась вся его философская концепция в последние годы перед смертью.

Это учение, возникшее в «насыщенной утопиями духовной атмосфере» второй половины XIX в. — вполне в духе его создателя — было воспринято не как философская модель, не как мыслительная возможность среди прочих, а как священное учение, которое будило надежду на предстоящее полное спасение мира. В представлении о Софии, которая ищет своего окончательного воплощения, было увидено возвращение человечества к первосостоянию целостности и гармонии как мистически-«действительной» возможности.

¹³ Она опубликована в качестве приложения к «Трем речам в память Достоевского».

¹⁴ Соловьёв мог по этому поводу сослаться в одном примечании на устные высказывания Достоевского. Во время совместного путешествия в монастырь Оптина Пустынь летом 1878 г. к старцу Амвросию (который считается прототипом старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы»), Достоевский рассказывал Соловьёву о замысле серии романов, «главной мыслью» которых должна была быть вышеприведенная. Осуществлена была только первая часть, «Братья Карамазовы».

¹⁵ Эту цитату из Достоевского: «Красота спасет мир» Соловьёв поставил эпиграфом к своей статье «Красота в природе».

¹⁶ Радлов Э.Л. Соловьёв и Достоевский. // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. СПб. 1922. С. 158.

¹⁷ Billington James H. The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. New York. 1970. P. 470.