



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.4.8>

UDC 141.201
LBC 87.3(2)522-685



Submitted: 11.07.2023
Accepted: 16.11.2023

ESCHATOLOGICAL DILEMMA OF V.S. SOLOVIEV: HUMAN FREEDOM OR DIVINE NEED?

Anastasia A. Romanenko

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with the eschatological ideas of V.S. Solovyov, which are the most important part of his historiosophy. The author notes that in the works of the philosopher, two largely disparate eschatologies stand out in relief. Despite the presence of many high-quality studies devoted to his work, the question of the ideological metamorphosis that caused this remains uncompletely clarified. "A special change in mental mood," in the words of V.S. Solovyov, which happened to him, has become a mystery both for the successors of his work and for modern researchers. In fact, they were faced with a dilemma: either, when comprehending history, to focus on human freedom and develop constructions of a socio-evolutionary type, or to focus on divine necessity, thereby falling under the influence of deterministic mindsets. The purpose of this article is to analyze the eschatological ideas of the Russian thinker and identify differences in the ideas characteristic of him in the early and late periods of his creative activity. To achieve it, the author resorts to comparative analysis, considering two landmark works by V.S. Solovyov: "Readings on God-Manhood", in which the evolutionary eschatology of the thinker was most adequately stated, and "Three Conversations...", which give a visual representation of the change in the thinker's worldview in the direction of transcendent Christian eschatology. As a result of the study, it is concluded that the dilemma posed by V.S. Solovyov requires not a choice between two different statements but their combination, which is what the thinker tried to do in his life of philosophizing. The most accurate way to the "spiritual testament" of V.S. Solovyov was followed by Russian metaphysicians, who further developed the history of philosophy and eschatology of the transcendental type, accepting the concept of Providence without detracting from the significance of the activity of free individuals capable of creativity.

Key words: V.S. Solovyov, Russian metaphysics, eschatology, transcendentalism, pantheism, social utopism, God-Manhood.

Citation. Romanenko A.A. Eschatological Dilemma of V.S. Soloviev: Human Freedom or Divine Need? *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 4, pp. 79-87. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.4.8>

УДК 141.201
ББК 87.3(2)522-685

Дата поступления статьи: 11.07.2023
Дата принятия статьи: 16.11.2023

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИЛЕММА В.С. СОЛОВЬЕВА: ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА ИЛИ БОЖЕСТВЕННАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Анастасия Андреевна Романенко

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматриваются эсхатологические представления В.С. Соловьева, являющиеся важнейшей частью его историософии. Автор отмечает, что в работах философа рельефно выделяются две во многом несопоставимые эсхатологии и, несмотря на наличие множества качественных исследований, посвященных его творчеству, остается не вполне проясненным вопрос о той мировоззренческой метаморфозе, которая это обусловила. «Особая перемена в душевном настроении», по словам самого В.С. Соловьева случившаяся с ним, стала загадкой как для продолжателей его дела, так и для современных исследователей, по сути, поставив перед ними дилемму: или при осмыслении истории делать акцент на человеческой свободе и развивать построения социально-эволюционного типа, или сосредоточивать свое внимание на божественной необходимости, тем самым подпадая под влияние детерминистических умонастроений. Целью данной статьи является анализ эсхатологических идей русского мыслителя и выявление расхождений в представле-

ниях, свойственных ему в ранний и поздний периоды творческой деятельности; для ее достижения автор прибегает к компаративному анализу, рассматривая две знаковые работы В.С. Соловьева: «Чтения о Богочеловечестве», в которых наиболее адекватным образом была изложена эволюционная эсхатология мыслителя, и «Три разговора...», дающие наглядное представление об изменении мировоззрения мыслителя в сторону трансцендентной христианской эсхатологии. В результате проведенного исследования делается вывод о том, что дилемма, поставленная В.С. Соловьевым, требует не выбора между двумя разными утверждениями, а их совмещения, что и пытался сделать мыслитель в своем жизненном философствовании. Наиболее точным образом «духовному завещанию» В.С. Соловьева последовали русские метафизики, развивавшие далее историю философии и эсхатологию трансцендентного типа, принимая концепт Промысла и не умаляя при этом значимости деятельности свободных, способных к творчеству личностей.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, русская метафизика, эсхатология, трансцендентизм, пантеизм, социальный утопизм, Богочеловечество.

Цитирование. Романенко А. А. Эсхатологическая дилемма В.С. Соловьева: человеческая свобода или божественная необходимость? // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 4. – С. 79–87. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.4.8>

Творчество В.С. Соловьева не теряет своей актуальности с течением времени, философские идеи, высказанные им, вдохновляли многих талантливых представителей русской метафизики, не остаются они без внимания и со стороны современных исследователей. Издано немало монографий, посвященных анализу наследия великого мыслителя, среди авторов которых, внесших значительный вклад в осмысление различных аспектов творчества В.С. Соловьева, нельзя не отметить В.Ф. Асмуса [Асмус 1994], П.П. Гайденко [Гайденко 2001], А.Ф. Лосева [Лосев 2009], М.В. Максимова [Максимов 1998], В.В. Сербиненко [Сербиненко 2000]. В своих концептуальных исследованиях не обошли вниманием творчество В.С. Соловьева и такие зарубежные авторы, как Лудольф Мюллер [Muller 1956], Жан Рапп [Rupp 1975], Джонатан Саттон [Sutton 1988], Людвиг Венцлер [Wenzler 1978] и др. Неугасающий интерес к работам В.С. Соловьева не случаен, ведь он по праву считается создателем первой русской философской системы. «Соловьев создал свою собственную независимую систему философии, – констатировал Л.М. Лопатин. – Это случилось в России в первый раз. <...> Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому, как Пушкин был первый русский народный поэт» [Лопатин 2000, 153–154]. Такая высокая оценка творчества В.С. Соловьева его современником и единомышленником не является преувеличенной, действительно, им было сделано очень многое для становления русской метафизики как самостоятельного и плодотворного философского направления, более того, он задал направленность философской работы и для наших современников.

В истории философии В.С. Соловьев видел «живой и непрерывный диалог идей» [Сербиненко, Гребешев 2016, 289], способствующий постепенному формированию целостного представления о мире. В течение жизни мыслителя его взгляды порой менялись, что вообще свойственно живому процессу философствования, как это было подмечено еще Сократом. В творчестве В.С. Соловьева правомерно выделение трех периодов – раннего, посвященного критике западноевропейских философских концепций и систематической разработке «философии положительного всеединства»; среднего, в основном связанного с философско-политологической, религиозной и публицистической деятельностью, имеющей своей целью практическую реализацию некоторых его идей, и позднего, в котором претерпели критическую переработку многие воззрения философа. В данной статье мы сосредоточим внимание только на небольшой части наследия великого философа, небольшой, но очень важной для его философской системы, а именно – на эсхатологических представлениях В.С. Соловьева, которые претерпели у него со временем наиболее значительные и наглядные изменения, причем эти изменения, по сути, поставили последователей перед неразрешимой дилеммой: или при осмыслении истории делать акцент на человеческой свободе и развивать построения социально-эволюционного типа, или сосредоточивать свое внимание на божественной необходимости,

творного философского направления, более того, он задал направленность философской работы и для наших современников.

тем самым подпадая под влияние детерминистических умонастроений. Для выяснения принципиальных расхождений в эсхатологических представлениях раннего и позднего периодов творчества философа уместно, на наш взгляд, осуществление сравнительного анализа двух знаковых для этих периодов работ: «Чтений о Богочеловечестве» и «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории». В первой весьма значима человеческая свобода, однако «духовный процесс оказывается подчиненным природной закономерности, а эсхатологическая грань, разделяющая этот и последующий эпохи, – практически стертой» [Антонов 2020, 198], что дает повод характеризовать содержащуюся в ней эсхатологию как эволюционную; во второй же работе происходит явный переход симпатий мыслителя к трансцендентной эсхатологии, утверждающей преобразование бытия, прежде всего, посредством «неотмирных» сил, и отдающей приоритет божественной необходимости.

Цикл лекций по философии религии, опубликованный с названием «Чтения о Богочеловечестве», В.С. Соловьев прочитал в начале 1878 г., в нем он предпринял попытку проведения грандиозного синтеза исторических событий не только в мировых, но и в космических масштабах. Началом и постоянным двигателем развития мыслитель полагал абсолютное и единое в самом себе Божество, с которым тварный мир вступает в отношение противоречия. «Божественное начало», по его мысли, стремится к единению всего мира, при этом философ усложняет свою метафизическую конструкцию введением в нее двух необходимых единств, производящего и производенного: «...с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому»; с другой стороны, эта множественность как сведенная к единству, «как определенный образ этого начала» [Соловьев 2004, 157]. Первое единство, безусловно-сущее, есть Слово (Логос), второе как «осуществленная идея» – София, «мировая душа». Божественное начало и мировая душа имеют одинаковое стремление к теозису, обожению всего существующего посредством введения его в форму абсолютного организма, однако разница в их стремлениях состоит в том, что мировая душа

не знает, к чему стремится, она – начало пассивное, а божественный Логос имеет в себе идею всеединства и передает ее Софии, определяя тем самым форму, целеполагающую мировые процессы. В.В. Зеньковский вполне обоснованно отмечал, что тема софийности мира, идущая еще от Платона, плохо осмыслена на христианском Западе, где «не хватает правильного учения о мире, недостает раскрытия его софийности, при котором обнажилась бы неправда и акосмизма, и натурализма» [Зеньковский 2008, 396]. Понятие тварной, «земной» Софии, полагал он, вполне разрешило бы все встающие перед нами гносеологические проблемы, при этом приятие тварности софийной основы мира означает, что «в понимание нами мира не привносится ни одного грана абсолютного начала» [Зеньковский 2008, 417]. Если же мы станем утверждать о соприсущности тварного мира Абсолюту, сфере нетварного бытия, пусть даже и через посредство «небесной», нетварной Софии, то неумолимая логика приведет нас к пантеизму, который, подчеркивал мыслитель, отрицается им не по богословским, а по философским основаниям, как «незаконное сочетание начал, которые не могут быть соединены, – начала Абсолюта и начала тварности» [Зеньковский 2008, 405].

Избежать такого сочетания В.С. Соловьеву полностью не удалось, он пишет о внутреннем соединении Логоса и Софии: «София есть тело Божие... Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София» [Соловьев 2004, 158]. Философ задается вопросами: «...почему это соединение божественного начала с мировую душой и происходящее отсюда рождение вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии), – отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества?» [Соловьев 2004, 200]. Для чего в жизни природы и общества прилагается столько усилий, сопровождающихся порождением не выдерживающих борьбы безобразных форм? Отчего природный мир так долго и порой дурными средствами, хотя при этом и неуклонно, идет к своей цели? На эти вопросы мыслитель отвечает

одним словом – «свобода»: «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался... на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» [Соловьев 2004, 201]. Именно свобода, можно сказать, онтологическая свобода, а не свойство психики человека, делает возможной историю, причем для мира природного и мира социального – историю единую. Вначале, на самых ранних ее этапах происходит длительный «космогонический процесс», завершающийся созданием человеческого организма, являющегося совершенным и не требующим дальнейших биологических трансформаций; затем начинается новый процесс, в котором божественная идея развивается уже как «начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности» [Соловьев 2004, 204]. Человек принципиально отличается от других живых созданий тем, что способен мыслить, он – «второе всеединое», или, в христианских терминах – образ и подобие Божие; его сознание воспринимает вечную божественную идею, реализуя которую во внешнем природном мире он становится «естественным проводником» между последним и Богом. В.С. Соловьев отмечает, что такая же роль изначально принадлежала мировой душе, которая поэтому есть «вечное человечество», но именно человек может фактически осуществить эту роль в природе. Нужно сказать, что, излагая принципы сотрудничества человека и Бога, философ не выходит за рамки традиционных христианских представлений, расхождения начинаются тогда, когда он говорит о желании человека и по существу стать как Бог. Имея первоначально богоподобную сущность, «он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, усвоить ее» [Соловьев 2004, 206]. Известно, что христианские мыслители всецело принимают идею о возможности «обождения» человека, но допускают его только по благодати, или по воле Бога, но категорически не согласны с тезисом о какой-либо вероятности обо-

ждения по существу, подчеркивая всякий раз, что сущность Бога навсегда закрыта для нас даже в ее познании, тем более в «у-своении», именно в этом состоит один из важнейших постулатов христианского трансцендентизма, как гносеологического, так и онтологического. Философ, отказываясь от общепринятого понимания, склоняется к пантеизму: повторение божественной сущности в Богочеловечестве означает то, что «пропасть» между Богом и миром преодолевается, божественная сущность в человеке становится достоянием природы и активно действует в ней, причем уже непосредственно.

Подчеркнем, что состояние обожения, по В.С. Соловьеву, было присуще человеку еще в незапамятной древности, однако философ видит его и как будущее состояние, как цель следующего за космогоническим исторического процесса, в котором будет осилено начало зла как «исключительного самоутверждения»: «...этот новый процесс есть прежде всего процесс теогонический» [Соловьев 2004, 209], осуществляющийся уже не в природе, а в сознании человека, создающего представления о богах. Он имеет явные аналогии с процессом космогоническим, уже завершившимся в мире; так как В.С. Соловьев выделяет в космогоническом процессе три эпохи (астральную, солярную и теллурическую), то и в процессе теогоническом он различает соответствующие им периоды: эпоху «звездопоклонства», в которой формируются астральные религии с высокими, далекими и недоступными для человека богами; эпоху солярных религий, в ней господствуют образы солнечных богов, борющихся, побеждаемых и воскресающих, и эпоху богов земной органической жизни, характеризующуюся постепенным принятием идеи «родового единства органической жизни» [Соловьев 2004, 211]. Происходит освобождение человеческого самосознания, «одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала» [Соловьев 2004, 213], что является уже началом собственно исторического процесса, развитие которого дифференцируется по регионам мира. Вначале в Индии человеческая душа полностью освобождается от власти космических сил, отрекается от материального содержания, затем в греко-римском мире

ищет своего идеального содержания. Но созерцание идеального космоса не может полностью удовлетворить личности, ищущей оправдание своей деятельности в мире материального бытия, объявляемого ложным; для действительного преодоления «злой воли и жизни человека» необходимо, считает В.С. Соловьев, «чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* ее» [Соловьев 2004, 218].

Рассматривая мировые события, происходившие уже после воплощения Иисуса Христа, философ строит известную схему, которой будет долгое время привержен, он снова выделяет три этапа, в качестве критерия используя известное представление о трехсоставности человека, имеющего дух, ум и чувственную душу. В.С. Соловьев обращается к евангельскому сюжету, описывающему искушения Христа в пустыне и утверждает, что это были последовательные искушения Его чувственной души, ума и духа. Человечество в своей позднейшей истории также испытывает эти же искушения, но только в обратном порядке: первым был «грех духа», проявившийся в ложности католического пути; вторым – «гордость ума», реализовавшаяся в протестантизме, логически переходящем в рационализм; третьим – искушение чувственной души вследствие бессилия человеческого разума перед материальным началом. Однако Византия и Россия, воспринявшая ее культуру, остались в стороне от происходящих процессов, не подпав трем искушениям, Восток: «...сохранил истину Христову; но, храня ее в *душе* своих народов, Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую» [Соловьев 2004, 245]. Следовательно, требуется, чтобы православное общество «со всюю полнотою развило начало человеческой самодеятельности» [Соловьев 2004, 246], тогда оно достигнет «полноты возраста Христова», опираясь, в том числе, и на опыт западного развития человеческого начала.

Итак, кратко рассмотрев историософские аспекты «Чтений...» В.С. Соловьева, мы можем уверенно констатировать, что во мно-

гом они вполне укладываются в рамки социально-утопических представлений, свойственных в то время западноевропейской философско-исторической традиции. Ясно прослеживается и вера «в *осуществимость* земного града, в эмпирическую достижимость “совершенства” в социальном строительстве», и мысль о возможности совпадения «должного» и «действительного» в социальной реальности [Флоровский 2005, 203]. Перемену в образе мыслей философа мы видим в его произведении, изданном под пространным названием: «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе». Композиционно оно состоит из трех частей, или «разговоров», посвященных, как это следует из общего заголовка, темам допустимости войны, возможности прогресса и завершения истории мира, причем автор старается излагать собственные взгляды, опираясь на традиционное их понимание в христианстве, – в работе эти взгляды озвучиваются от имени «г[-на] Z». Лейтмотив всего произведения ярко выражается его фразой: «Ну, еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено» [Соловьев 1990, 761]. Казалось бы, уже только исходя из нее можно сделать поспешный вывод о влиянии на философа религиозного учения о предопределении, однако для более правильного понимания умонастроений В.С. Соловьева, на наш взгляд, следует ввести различие между детерминизмом «трансцендентным» и детерминизмом «имманентным». Если второй, наглядно обнаруживаемый в марксизме, гегельянстве и других социально-утопических философских системах, предполагает наличие необратимых и не зависящих от человеческого разума объективных законов природного и социально-исторического развития, то первый, не отказывая во вполне объективном существовании сверхразумным метафизическим силам, влияющим на земную историю и даже предопределяющим ее, тем не менее не отрицает и возможности человека, обладающего внутренней свободой, исходя из собственных побуждений соучаствовать в грандиозных процессах изменения действительности. В христианстве трансценден-

тно-детерминистические воззрения обуславливаются антиномией, согласно которой, с одной стороны, «неотмирный» Бог всецело определяет судьбы мира и человека, с другой же – свободная творческая личность способна через изменение своего сознания влиять на внешнеположенную ей реальность. Афористично парадоксальность подобной позиции снимается в изречении К.С. Льюиса: Бог «не предвидит, как люди будут свободно содействовать будущему, а видит, как они действуют в Его безбрежном настоящем» [Льюис web]. К слову, известное изречение В.С. Соловьева о том, что «...идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьев 1991, 42], – имеет ту же смысловую основу. Иначе, для метафизического личностного Абсолюта неприменимы наши временные категории, как то прошлое, настоящее, будущее, Он мыслит и действует в вечности, а если и предвидит, с человеческой точки зрения, будущее, то такое, каким оно станет для нас в результате нашей же свободной деятельности. Поэтому трансцендентный детерминизм, приверженность которому выражает В.С. Соловьев словами г[-на] Z, явно не похож на имманентный детерминизм, лежащий в основаниях многих социально-утопических концепций.

В Предисловии к своему сочинению В.С. Соловьев с самых первых строк четко формулирует вопрос, ответ на который пытаются далее найти: «Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» Философ делится с читателем сокровенными мыслями о том, что при напряженном поиске ответа на поставленный «жизненный вопрос» с ним два года назад произошла «особая перемена в душевном настроении», а весной 1899 г. нашлась и форма для словесной передачи этого настроения, форма случайного светского разговора, в котором «не нужно искать ни научно-философского исследования, ни религиозной проповеди», его задача – апологетическая и полемическая; «Три разговора...» призваны «ярко выставить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины, на которые с разных

сторон напускается туман, особенно в последнее время» [Соловьев 1990, 636]. Помимо сугубо полемической задачи, как отмечает В.С. Соловьев, его сочинение имеет и задачу положительную, а именно – с трех различных точек зрения, выражаемых генералом, политиком и г[-ном] Z, представить «вопрос о борьбе против зла и о смысле истории». Эти точки зрения – «религиозно-бытовая», «культурно-прогрессивная» и «безусловно-религиозная», которой только предстоит «проявить свое решающее значение в будущем» [Соловьев 1990, 640], при этом философ подчеркивает, что сам окончательно стоит на последней точке зрения, но признает относительную правду и за первой, и за второй.

Для нас важно определить, можно ли считать выражаемую мыслителем в «Трех разговорах...» позицию итогом кардинального переосмотра его прежних взглядов? В поисках же решения следует опираться на изречения г[-на] Z, по прямому указанию В.С. Соловьева на свои идейные симпатии. Возражая политику на то, что прогресс постепенно приводит к осуществлению мира на земле, г[-н] Z спрашивает его: если мирная политика есть «симптом прогресса», а сам прогресс, по выражению «одной особы в тургеневском *Дыме*», тоже есть симптом, то не является ли столь ожидаемый всеобщий мир «симптомом симптома», «тенью тени» [Соловьев 1990, 704]? Прогресс, заявляет он, в особенности ускоренный прогресс, действительно есть симптом, но «*симптом конца*». Культурный прогресс не следует высоко ставить, поскольку он совсем не решает такой задачи, как уничтожение смерти, а «если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность – ни к чему, что она беспредельна и бессмысленна» [Соловьев 1990, 717–718]. Здесь заостряется проблема эсхатона, и основной тезис В.С. Соловьева можно выразить следующим образом: если идея социального прогресса с необходимостью должна поддерживаться представлениями о предельных целях развития, то какими бы они ни были добрыми и светлыми, в них нет смысла, поскольку они – для будущего человечества, которое в общем и не существует в каждый конкретный момент истори-

ческого времени, а не для живых личностей современников. Следовательно, теряется и сам смысл прогресса, если только не допустить, что христианская мысль о всеобщем воскресении верна. Мы видим, что в понимании прогресса у В.С. Соловьева произошли разительные метаморфозы, он уже не воспринимается им в качестве основного принципа развития общества в направлении воображаемой цели, что характерно для социально-утопических мироощущений и настроений; в лучшем случае прогресс для философа – только подготовка к важнейшему действию, знаменующему завершение человеческой истории и трансформацию всего мира. «Наша опора одна: действительное воскресение..., – говорит г[-н] Z. – А все остальное – только условие, путь, шаг!» [Соловьев 1990, 728].

Интересным представляется пассаж г[-на] Z о неудовлетворительности множественных изображений Иисуса Христа, даже гениальных, и это происходит «по той причине, что Христос есть индивидуальное, единственное в своем роде и, следовательно, ни на что другое не похожее воплощение своей сущности – добра». Но то же можно сказать и об антихристе, представляющем собой «индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла». Поэтому портрета его показать нельзя, но в церковной литературе имеется «его паспорт с общими и особыми приметам» [Соловьев 1990, 734]. И далее г[-н] Z читает слушателям рукопись своего товарища по духовной академии, постриженного в монахи отца Пансофия. «Краткая повесть об антихристе» – небольшое самостоятельное произведение внутри «Трех разговоров...», и оно является их кульминацией. В этой повести, достойной отдельного исследования, мы встречаем множество ярких «пророчеств» В.С. Соловьева, которые свидетельствуют, на наш взгляд, не столько о его пророческих способностях, сколько о том, что мыслителем достаточно хорошо были прочувствованы общие тенденции мировой истории. Важно, что авторское видение истории здесь полностью совпадает с традиционными христианскими представлениями, встречающимися в «Апокалипсисе» от Иоанна, кардинально расходясь с предшествующими историософскими взглядами философа.

А.Ф. Лосев справедливо констатировал, что в «Трех разговорах...» В.С. Соловьевым «уже не рисуется никакой христианской теократии в порядке естественного исторического развития, а вместо этого дается ужасающая картина пришествия антихриста и конца мировой истории вообще» [Лосев 2009, 520]. Великий русский философ кардинально пересмотрел свое видение истории и, надо полагать, разочаровался во многих прежних социально-утопических воззрениях, навеянных западноевропейской философией истории, с ним действительно произошла «особая перемена в душевном настроении». Однако если расценивать «Три разговора...» как специфическое духовное завещание мыслителя, нужно признать, что оно было очень плохо услышано его современниками. Многие последователи, зачарованные логической стройностью ранней «эволюционно-эсхатологической» историософской системы В.С. Соловьева, согласно которой богочеловеческое будущее есть кульминация природно-исторического развития, остались ей верны.

Так, по оценке В.В. Зеньковского, «под знаком» метафизики всеединства проходила творческая работа таких крупных мыслителей, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, о. П. Флоренский и о. С. Булгаков; эта метафизика влияла на всю группу, возглавляемую Д.С. Мережковским, и «с известными оговорками» на Н.А. Бердяева. Историк русской философии полагает «любопытным», что «эти крупнейшие мыслители нашей эпохи берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о «всеединстве» [Зеньковский 1999, 435]. Они почти совсем не обращают внимание на то, что весьма почитаемый ими родоначальник русской метафизики во многом пересмотрел свою позицию, вернувшись к традиционному, трансцендентному пониманию эсхатологии и отказавшись от утопической идеи социального прогресса. Сам же В.В. Зеньковский, как представляется, осознал завещание великого мыслителя очень хорошо и продолжил кропотливую работу по теоретико-философскому оформлению эсхатологии трансцендентного типа [Зеньковский 1997]. К его единомышленникам в этом аспекте можно отнести также таких известных представителей «православно-философского» [Нижников, Гребешев 2016, 443] направления

отечественной мысли как Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский, о. А. Шмеман, о. И. Мейендорф. Поставленная В.С. Соловьевым дилемма не разрешалась указанными мыслителями, что по отношению к строгой дилемме, видимо, и невозможно, – она ими преодолевалась, и это вполне осуществимо, если рассматривать дилемму как антиномию. В дилемме взаимоисключающие посылки требуют неперемного однозначного выбора между ними, в антиномии же они, являясь одинаково истинными, предполагают их совмещение. Поскольку с христианской точки зрения в мире обнаруживается «обилие противоречивых черт, которые превращают жизнь человека в постоянный внутренний антиномизм» [Зеньковский 1997, 199], неудивительно, что приятие в историческом процессе как человеческой свободной деятельности, так и божественной необходимости не вызвало больших затруднений именно у представителей этого вероисповедания, стремившихся философски развивать традиционные богословско-догматические концепты.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Антонов 2020 – Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX – XX веков. В 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
- Асмус 1994 – Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М.: Прогресс, 1994.
- Гайдено 2001 – Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Зеньковский 1997 – Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997.
- Зеньковский 1999 – Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д: Феникс, 1999.
- Зеньковский 2008 – Зеньковский В.В. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008.
- Лопатин 2000 – Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
- Лосев 2009 – Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009.
- Льюис web – Льюис К.С. Письма Баламута. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pisma-balamuta>
- Максимов 1998 – Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998.

- Нижников, Гребешев 2016 – Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России: монография. М.: Руниверс, 2016.
- Сербиненко 2000 – Сербиненко В.В. Вл.С. Соловьев. М.: НИМП, 2000.
- Сербиненко, Гребешев 2016 – Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX – XX веков. М.: Руниверс, 2016.
- Соловьев 1990 – Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 634–762.
- Соловьев 1991 – Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991.
- Соловьев 2004 – Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004.
- Флоровский 2005 – Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005.
- Muller 1956 – Muller L. Das religionphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956.
- Rupp 1975 – Rupp J. Message ecclesial de Soloviev. Paris; Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975.
- Sutton 1988 – Sutton J. The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev. N. Y.: St. Martins Press, 1988.
- Wenzler 1978 – Wenzler L. Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solovev. Freiburg; Munchen: Verlag Karl Alber, 1978.

REFERENCES

- Antonov K.M., 2020. "How is Religion Possible?": *Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th – 20th Centuries*. In 2 Pt. Pt. 1. Moscow, PSTGU Publ.
- Asmus V.F., 1994. *Vladimir Solovyov*. Moscow, Progress Publ.
- Gaydenko P.P., 2001. *Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age*. Moscow, Progress-Traditsiya Publ.
- Zenkovskiy V.V., 1997. *Fundamentals of Christian Philosophy*. Moscow, Kanon+ Publ.
- Zenkovskiy V.V., 1999. *History of Russian Philosophy*. In 2 Vols. Vol. 2. Rostov-on-Don, Feniks Publ.
- Zenkovskiy V.V., 2008. *Collected Works*. In 2 Vols. Vol. 1. Moscow, Russkiy put Publ.
- Lopatin L.M., 2000. *Philosophical Characteristics and Speeches*. Minsk, Kharvest Publ. Moscow, AST Publ.
- Losev A.F., 2009. *Vladimir Solovyov and His Time*. Moscow, Molodaya gvardiya Publ.
- Lyuys K.S. *Troublemaker's Letters*. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pisma-balamuta>

- Maksimov M.V., 1998. *Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent*. Moscow, Prometei Publ.
- Nizhnikov S.A., Grebeshev I.V., 2016. *Genesis and Development of Metaphysical Thought in Russia*. Moscow, Runivers Publ.
- Serbinnenko V.V., 2000. *Vl.S. Solovyov*. Moscow, NIMP Publ.
- Serbinnenko V.V., Grebeshev I.V., 2016. *Russian Metaphysics of the 19th – 20th Centuries*. Moscow, Runivers Publ.
- Solovyev V.S., 1990. Three Conversations on War, Progress and the End of World History, Including a Short Story About the Antichrist. *Solovyev V.S. Works. In 2 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ., pp. 634-762.
- Solovyev V.S., 1991. *The Meaning of Love: Selected Works*. Moscow, Sovremennik Publ.
- Solovyev V.S., 2004. *Readings on Godmanhood*. Moscow, AST Publ.
- Florovskiy G.V., 2005. *Christianity and Civilization. Selected Writings in Theology and Philosophy*. Saint Petersburg, RKhGA Publ.
- Muller L., 1956. *Das religionphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- Rupp J., 1975. *Message ecclesial de Soloviev*. Paris, Bruxelles, Vie avec Dieu.
- Sutton J., 1988. *The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev*. New York, St. Martins Press.
- Wenzler L., 1978. *Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solovev*. Freiburg, Munchen, Verlag Karl Alber.

Information About the Author

Anastasia A. Romanenko, Candidate for a Degree, Department of History of Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maklaya St, 6, 117198 Moscow, Russian Federation, dior11111@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7589-6116>

Информация об авторе

Анастасия Андреевна Романенко, соискатель кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, ул. Миклухо-Маклая, 6, 117198 г. Москва, Российская Федерация, dior11111@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7589-6116>