

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.011

УДК 27

*Г. Ю. Каптен**

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА**

Представленная работа посвящена изучению экуменических идей В. С. Соловьева. По мнению философа, трагедия разрыва христианства на православие и католичество произошла по вине византийского духовенства, увлекшегося «антиримской ересью». В нынешнем состоянии ни одна из христианских конфессий не смогла реализовать главную идею христианства — создание общечеловеческого государства социальной гармонии в единстве с Богом. В этом и состоит историческая миссия России. Русский самодержавный император должен взять под свою защиту гонимого европейскими секулярными государствами римского папу, вернуть естественную для христианства иерархию с ним во главе и перестроить общество на принципах «свободной теократии». Проект Вл. Соловьева оказался нежизнеспособен, и позже мыслитель отходит от идей богочеловечества и теократии, но сохранил мечту о воссоединении церквей. Именно в этом ключе и продолжили развивать идеи экуменизма русские богословы XX в.

Ключевые слова: В. С. Соловьев, русская философия, философия всеединства, христианство, экуменизм, православие.

G. Yu. Kapten

ECUMENICAL VIEWS OF V. S. SOLOVIEV

The presented work is devoted to the study of V. S. Solovyov's ecumenical ideas. According to the philosopher, the tragedy of the rupture of Christianity into Orthodoxy and

* Каптен Герман Юриевич, канд. филос. наук, gkapten@rambler.ru, доцент, каф. Истории и философии ГУАП, Санкт-Петербург, Большая Морская ул., д. 67; доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Kapten German Yu, ph.D, assistant professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (SUAI), 67, Bolshaya Morskaya str., St.-Petersburg, Russia; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Catholicism occurred due to the fault of the Byzantine clergy, who were carried away by the “anti-Roman heresy”. In the current state, none of the Christian denominations has been able to realize the main idea of Christianity — the creation of a universal state of social harmony in unity with God. This is the historical mission of Russia. The Russian autocratic emperor must take the pope of Rome, persecuted by European secular states, under his protection, return the hierarchy natural to Christianity with him at its head and rebuild society on the principles of “free theocracy”. Vl. Solovyov’s project turned out to be unviable, and later the thinker departed from the ideas of God-manhood and theocracy, but retained the dream of reuniting the churches. It was in this vein that the Russian theologians of the 20th century continued to develop the ideas of ecumenism.

Keywords: V. S. Solovyov, Russian Philosophy, philosophy of unity, christianity, ecumenism, orthodoxy.

Владимир Сергеевич Соловьев, без сомнения, занимает одно из центральных мест в истории русской религиозной философии. Многие его идеи получили свое прямое развитие в творчестве последующих мыслителей, как богословов, так и философов. Поэтому не случайно, что и русский экуменизм в таком виде, как он выглядел в XX в., во многом стал продолжением достаточно своеобразной соловьевской модели единения христианства, к которой он периодически обращался в течение всей своей творческой деятельности.

Идеи Вл. Соловьева всегда вызывали повышенный интерес исследователей, однако конкретно проблема экуменизма до сих пор не получила достаточного рассмотрения. Если рассматривать монументальный труд кн. Евг. Трубецкого «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» [10; 11], то анализ экуменистических воззрений идет в контексте намного более важного для исследователя концепта всеединства, которое своей масштабностью и серьезностью как бы затеняет тему единства церквей. Кроме того, Трубецкой в первую очередь философ, поэтому богословская проблематика экуменизма его серьезно не интересует.

Что же касается современных исследований, то подобная черта наблюдается и в них, в том числе и в работе Терезы Оболевич «Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева» [4]. Для других, например, А. Черняева и А. Бердниковой [12], экуменизм рассматривается в контексте социальных идей «свободной теократии» или же вообще в контексте геополитических идей, как это делает Ю. Кузнецов [3]. Также, затрагивая тему экуменизма у Соловьева, многие исследователи не обращают внимание на значительную эволюцию его идей о воссоединении христианства.

По мнению Вл. Соловьева, что отмечают исследователи его творчества, единение церквей и, в большем масштабе, единение религий является частным аспектом более масштабного объединения человечества. Важно, что объединение всех людей рассматривается им не как политическая проблема. Более того, Соловьев критически относится к весьма популярным на Западе идеям о том, что социально-политический процесс сам по себе может привести к объединению народов:

«Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только *de jure*, *de facto* же верховная власть принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам... Существование наследственной собственности и ее сосредоточение

в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду» [9, с. 162].

Напротив, Владимир Сергеевич видит в объединении человечества онтологическую задачу, поставленную Самим Богом. Поэтому и экуменизм в его системе является частным аспектом философии всеединства. Во многом развивая идеи немецкого идеализма Гегеля и особенно Шеллинга, он рассматривает развитие человечества как необходимый этап раскрытия Бога:

«Произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть... душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества» [9, с. 162].

По мысли Соловьева, человечество так или иначе должно объединиться, в этом совпадает и личная воля Бога, и сама логика истории. Соловьев замечает:

«Сознание человечества стремится воспроизвести в себе те определенные формы единства, которые уже были порождены космогоническим процессом в природе вещественной» [9, с. 174].

Даже политическое зло является частным случаем этого процесса:

«зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих?.. Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, — это слово есть свобода... Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством — а в этом цель всего бытия, — то это единство... должно быть обоюдным, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом» [9, с. 168–169].

Вполне в духе православной традиции, ведущей свое начало от преп. Максима Исповедника [см. 13, Vol. 91 1305–1308], Соловьев считает, что целью этого процесса является всеобщее обожение:

«божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма» [9, с. 167].

Объединение церквей является необходимой составляющей онтологически необходимого процесса обожения человечества:

«так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь» [9, с. 202].

Так Соловьев приходит к убеждению, что решение этой глобальной цели человеческого развития должно начаться с объединения христианских деноминаций. В этом отношении можно сказать, что русский мыслитель становится экуменистом в самом буквальном смысле этого термина. Экуменизм Соловьева является естественным следствием его онтологических, богословских и политических воззрений.

Примечательно, что практическая сторона осуществления этой задачи беспокоит Владимира Сергеевича несколько меньше. Создается впечатление, что, придя к выводу о неизбежности в некой перспективе объединения человечества, а до этого — единения церквей, он счел конкретные действия для реализации этой цели не принципиально важными. Главное — объяснить естественную необходимость экуменизма, а все остальное придет само по себе.

В этом моменте проявляется одна из серьезных слабостей экуменической программы Соловьева. Он явно недооценивает фактор церковной политики, будь то католической, православной или протестантской. На наш взгляд, это является следствием его глубоко погружения в мистическую сторону бытия. Глубоко переживая внутреннее единство Церкви, почти по известной поговорке «церковные стены неба не достигают», Владимир Сергеевич полагал, что развитие мистического чувства в современной религиозной жизни неизбежно приведет к сближению конфессий.

Однако на земном плане бытия проблемы существования конфессий как общественных институтов неизбежно дадут о себе знать. Ведь, как минимум, должна быть собрана некая комиссия, которая должна будет рассмотреть существующие богословские противоречия между всеми тремя ветвями христианства. Ее заключение должно быть представлено самой высокой церковной инстанции на материальном уровне — Вселенском Соборе, но даже после положительного решения надо будет тем или иным образом убедить несогласных. Словом, на решение этих проблем, даже при наличии общей воли христиан к единению, может уйти не один десяток лет. Увы, об этом Соловьев практически ничего не пишет.

Лишь в самой последней своей работе, посвященной этой проблеме, — «Повести об Антихристе» как части «Трех разговоров», — он вспоминает о канонической составляющей воссоединения христианства. Парадоксально, но в этом сочинении именно за счет экстраординарности происходящих по сюжету событий экуменический проект становится вполне вероятным. Ведь именно перед лицом воплощенного зла люди могут найти в себе силы возвыситься над привычным ходом вещей и объединить свои усилия. Кроме того, Соловьев упоминает, что число верных в это время будет чрезвычайно невелико, что заметно облегчит задачу. Однако об этом будет уместней сказать в конце представленной работы.

В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев выстраивает задачу для Церкви:

«Духовное общество — церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство — внешняя сила, и католичество усваивает ее себе и становится наряду с другими внешними, то есть мирскими, силами. Но, утверждая себя как мирскую внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение» [9, с. 46–47].

Что же касается непосредственно развития религий, то В. С. Соловьев приводит весьма известный образ дерева и ветвей, попутно формулируя задачу, которую должна был поставить перед собой религиозная философия:

«Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви, оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму, — вот задача рационалистического очищения религии» [9, с. 67].

При этом Соловьев считает, что механическое объединение религий не решает поставленных задач:

«Религия должна быть всеобщей и единой. Но для этого недостаточно, как думают многие, отнять у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений» [9, с. 66];

«В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный... прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество» [9, с. 202].

Особенно ярко Соловьев высказывается в отношении католичества:

«если справедливо упрекают католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов... то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за тридцать сребренников. По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно-религиозной церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление “налагать

на правду Божию гнилую тяжесть лат земных”, не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде. Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми» [9, с. 44–45].

История католичества, по мысли Соловьева является примером того, как христиане могут соблазниться искушением внешней власти и авторитета. Ведь самым простым способом достичь единства человечества, по крайней мере, его христианской части, всегда было насильственное подчинение внешнему авторитету.

«Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века... народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям» [9, с. 195].

Однако такое внешнее подчинение непрочное, поскольку не отвечает глубинному развитию как человечества в целом, так и отдельного представителя нашего рода в частности. Поэтому естественной реакцией на насаждение авторитета папы стал протестантизм, разделивший западное христианства на две ветви. Он, по мнению Соловьева,

«восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, то есть как просто субъективный факт, не заключает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. — Таким критерием для протестантизма первоначально является священное Писание, то есть книга. Но книга нуждается в понимании: для установления же правильного понимания необходимо исследование и размышление, то есть деятельность личного разума, который, в конце концов, и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантизм естественно переходит в рационализм» [9, с. 196].

С такой позицией были согласны и славянофилы, и русские богословы XX в. Однако самого Соловьева развитие мысли и, что так же немаловажно, личный мистический опыт [см. об этом: 10, с. 448–449] привели к серьезному переосмыслению этой концепции. В работе «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев серьезно меняет свое отношение к католичеству и, в частности, к его земному главе — Папе римскому. Он пытается убедить читателя, что сама власть понтифика есть материальное проявление божества в человеческом обществе, а сам Рим — «чудотворная икона вселенского христианства» [8, с. 28].

Отвергая на данном этапе своего творческого пути известный идеал славянофилов, философ утверждает, что авторитет даже вселенского собора может подвергаться сомнению, в отличие от четкой фигуры отвечающего за всех римского «князя апостолов» [8, с. 180]. Для подтверждения этого он пытается использовать богословскую аргументацию ссылками на мысли святых. Однако с позиции патрологии его попытки выглядят недостаточно убедительно.

Соловьев совершает достаточно распространенную ошибку, вырывая цитаты из исторического контекста. То, например, что писал Феодор Студит о роли

папы в защите правой веры, было справедливо в эпоху иконоборчества, однако делать из его слов выводы общего характера было явно преждевременно. Как минимум потому, что у нас нет никаких подтверждений, что преподобный принимал мысль о невозможности для папы допустить ошибку в вероучении, как это было сформулировано католиками в качестве догмата более тысячи лет спустя.

Будущее единство человечества видится Соловьеву как вселенская монархия, где отношения монарха и первосвященника уподобляются единству Отца и Сына, и подчинение Логоса Первой Ипостаси Троицы [8, с. 301, 426]. Эта идея «свободной теократии» становится для философа нравственным идеалом и целью развития всего тварного мира. Представляется, что фигура монарха становилась для философа еще и средством для достижения вождельной цели единства христианства. Более того, возможно именно в этом Соловьев видел сакральный смысл самодержавия — способность преодолеть все вышеназванные препятствия канонического и догматического характера волей царя.

Однако даже простое знакомство с историей православия показывает катастрофичность такого пути. Ведь взяв под свою защиту папу римского и подчинившись ему как своему духовному отцу, монарх проявил ровно такой же волюнтаристский произвол, что и признанные императоры-ересиархи: Ираклий, Лев III Исавр, Константин V Копроним и другие. Ведь очевидно, что в среде православных и протестантов найдутся противники такого подчинения Риму. Что же тогда делать с ними? Предоставление свободы выбора приведет к расколу, а попытки их заставить приведут к росту насилия, противоречащего самой идее «свободной теократии».

Православная Византия обвиняется мыслителем в том, что предпочла узконациональные интересы вселенской миссии христианства и отказалась от него «как социальной силы, как движущего начала исторического прогресса» [8, с. 48]. Подобный подход даже получает у него наименование «антиримской ереси». Это же заблуждение он находит и в русском православии. Сосредоточение на внутренних делах достижения личного спасения он считает препятствием для главного: социальной миссии христианства как силы, призванной изменить мир.

Однако в погоне за социальным идеалом нельзя забывать, что христианство, все-таки, это не «Клуб добрых дел имени Иисуса из Назарета», ведь если бы служение Спасителя было бы в создании именно социального движения, то тогда не было бы нужды в Голгофе, а Христу стоило бы принять царскую корону и стать во главе земного Израиля, превратив его в страну праведных, пример которой был бы маяком надежды для всего мира. Однако Он выбрал совсем другой путь. Примечательно, что Соловьев как поэт начинает в этом вопросе противоречить Соловьеву-социалисту:

И миру Рим единство дал.
Чего ж еще недоставало?
Зачем весь мир опять в крови?
Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви! [5, с. 56–57]

Важно заметить так же и то, что Соловьев видит в католичестве именно иерархическую власть Папы. Все же остальное: богословие, богослужебную

традицию, культуuroобразующую эстетику, столь важную для большинства русских католиков и сегодня, и прочее — он как будто не замечает. Более того, в ряде явлений средневековой западноевропейской жизни он видит искажение христианского идеала и даже прямой отказ него. Особую критику у него вызывают политические раздоры западных монархов, мешающих достижению мира как истинной цели международной политики [8, с. 17].

Видя это, нельзя не согласиться с наблюдением Е. Н. Трубецкого о том, что Соловьев настолько увлекается построением схем, что это «нередко переходит у него в отвлеченный, нежизненный схематизм» [10, с. 6]. Действительно, сводить все количество к монархической власти папы над христианской церковью является проявлением именно такого схематизма. Даже критикуемое им в данной работе православие оказывается для соловьевской системы мысли более сложным и многогранным явлением, поскольку, отказавшись от социального идеала христианства, оно все же смогло сохранить более чистым остальные аспекты его учения.

Нельзя также не отметить, что идея универсальности христианства в Византии была намного более распространена, чем считал русский философ. Увы, объем и тема представленного исследования не позволяет подробно рассмотреть, как эта концепция развивалась в империи ромеев, хочется надеяться, нам удастся заняться этой теме в следующей работе. Сейчас же отметим самое важное: осуществителем всемирной миссии христианства в Византии была не церковная иерархия, а сам император.

Соловьев, во многом унаследовавший западный взгляд на взаимоотношения государства и Церкви, считал это рудиментом языческого цезаризма. Однако сами ромеи понимали сакральность служения василевса именно из христианского учения. Император считался выразителем Богом установленного на земле порядка, и иерархия земного царства считалась своеобразной иконой небесной иерархии. Об этом прекрасно писал С. С. Аверинцев:

«Двуединство Римской империи и христианской Церкви само по себе мир... кому бы ни принадлежала реальная власть, знак власти принадлежит римскому — ромейскому — императору... Универсальность христианской империи должна отвечать универсальности христианской веры...» [1, с. 324–326].

Василевс не был для Церкви внешней силой, он считался ее частью, возглавителем всего мирского чина с правом причастия в алтаре храма и благословения народа.

Критическое отношение к Византии со стороны Соловьева вполне объяснимо, если понять, что в его время византология была недостаточно развита и историческая ее оценка во многом продолжала пребывать под влиянием идей Эдуарда Гиббона, видевшего в Константинополе лишь обскурантистскую карикатуру на Рим истинный. Поэтому остается лишь сожалеть, что в своих размышлениях о проектах единения всечеловеческого государства и Церкви, Соловьев прошел мимо попытки едва ли не самого близкого к его идеалу осуществления этой концепции. Что позволяет в некоторой степени бросить ему упрек в антиисторизме.

То, что Соловьев не смог увидеть в Византии, он видит в исторической миссии России. Однако ее роль в объединении христианства представлялась

ему малоосуществимой для современной русской Церкви. Жестко критикуя синодальную систему, мыслитель считает, что государственный контроль парализовал религиозность народа, сделав русское христианство, по сути, бессильным. Однако и до реформ Петра эта проблема существовала, поскольку сама иерархия, в лице патриарха Никона, вступила на скользкий путь подчинения церковной иерархии как некой самостоятельной цели. Поэтому нет разницы, подчиняется ли народ патриарху или синоду, сам путь религиозного насилия в корне ошибочен.

Этот путь и стал великим соблазном для Рима, с которым смогли справиться далеко не все его понтифики. Подчинение папе насильно, равно как и принудительное подчинение еретиков, не может не извращать суть христианства, что привело католичество к авиньонскому пленению и насильственному же лишению папы светской власти во второй половине XIX в., современником которого стал и сам Соловьев.

В этом вопросе философ проявляет значительную непоследовательность. Ведь, считая такой путь неправильным в принципе, он все же находит аргументы в работе «Россия и Вселенская Церковь» для оправдания католичества за то, что русская иерархия порицается самым жестким способом. Представляется, что для самого Соловьева разрешение этого лежит в области мистики. Ведь римская иерархия все же имеет оправдание в личности апостола Петра, получившего благословение на церковную власть в словах Самого Спасителя и ставшего под действием благодати «камнем», легшим в основание Церкви. У русских предстоятелей такого явного благословения не имелось. «Или вообще Церковь не должна быть централизована... или же этот центр находится в Риме» [6, с. 83], — заключает мыслитель.

Тем не менее, Россия накопила значительный опыт в деле объединения народов, поэтому именно она, по мысли Соловьева, может стать во главе этого процесса. Для этого необходимо достичь совершенного народоустройства, соединив самодержавие, первосвященничество и пророческое чутье в постижении тайн Промысла. В описании этого идеала достаточно ярко проявлено типичное для славянофильства стремление идеализировать русские реалии, сведя их к пасторальной картине бесконечно мудрой Церкви, управляемой архиерейским собором, доброго и благочестивого царя-батюшки и деревенской патриархальной общины, в которой нет места никаким социальным конфликтам.

Самодержавный царь должен защитить католическую (!) иерархию против антихристианских государств Западной Европы. Примечательно, что значительную роль, по мысли Владимира Сергеевича, в этом процессе должны сыграть поляки — подданные российского императора, духовные сыновья Римского папы, стремящиеся к романо-германским народам в области культуры. Соответственно и реализация исторической миссии России решит через нормализацию польской (а затем и еврейской) проблемы.

В размышлениях об этом Соловьев опять проявляет свою черту схематизации в ущерб реальным шагам к разрешению проблем. Он фактически полагает, что сам призыв к осознанию своего христианского долга способен примирить враждующие стороны и угасить многовековой конфликт. С другой

стороны, нельзя не отметить, что в работах Соловьева голос христианского универсализма звучит необычайно сильно. В конце XIX в. утверждение, что во Христе есть место нациям, но нет национализму, выглядело весьма актуально, да, в общем-то, и остается таким до сих пор.

Завершая разговор об экуменистических воззрениях Соловьева, следует еще раз отметить, что, будучи чрезвычайно мистически одаренным человеком он был уверен, что мистическое единство Церкви как Тела Христова на земле не утрачено и наши дни.

В мистике Соловьева и получает свое окончательное разрешение и его проект достижения единства христианского мира. В своей «Повести об Антихристе» он как бы избавляется в том числе и от своих личных иллюзий о прогрессе человечества и достижении всеединства земными средствами. По его мысли, даже перед концом мира проект объединения церквей не будет реализован из-за разногласий и личных интересов самих людей, от иерархов до простых верующих.

Примечательно, что в «Повести» Соловьев сумел разделить мечту об единении церквей и концепцию «свободной теократии». Относительно последней нельзя не согласиться со словами Е. Н. Трубецкого:

«Я не могу назвать ни одного последователя его теократического учения... [оно] в лучшем случае не “принимается всерьез” или прощается Соловьеву как чудачество великого ума... “Свободная теократия” — такой же абсурд, как “круглый квадрат” или “деревянное железо”» [10, с. 564–569].

Следует согласиться с мыслью И. И. Евлампиева [2] о том, что это сочинение отразило глубокий переворот, произошедший с философом в последние годы жизни. Так это проявилось в отказе от многих идей, в том числе и по гармонизации общественной жизни, как чересчур оптимистичных. Единение церквей в этом своеобразном «духовном завещании» Соловьева вообще не связано с каким бы то ни было государственным проектом.

Более того, если до этого соединение христиан мыслилось Соловьевым как первый шаг к началу новой эпохи торжества человечества, то здесь объединение церквей становится фактически завершением всей мировой истории, дальше которого естественный ход вещей прекращается прямым божественным вмешательством.

Более того, Соловьев не случайно именно в деятельности Антихриста осуществляет обе свои мечты — объединение христианства и становление теократического государства. Однако происходит это так, как принципиально не должно быть. Государство Антихриста становится пародией на «свободную теократию», а единение церквей происходит максимально недолжным способом.

Поэтому внимательно вчитываясь в то, с какими речами он обращается к христианам, можно понять, какие именно пути к достижению единства Церкви Соловьев считал неправильными. По отношению к сторонникам католичества, Антихрист обещает именно административное подчинение христиан мира Риму, восстановленному «со всеми прежними правами и преимуществами этого звания и кафедры, когда-либо данными от наших пред-

шественников, начиная с императора Константина Великого» [7, с. 210]. Так философ подвергает критике и свои собственные мысли на этот счет, высказанные в предыдущих работах.

Таким же ироническим образом Соловьев критикует распространенное в православии стремление держаться неизменности старых устоев, богослужебных форм и традиций, превращающих живую веру в роскошный, но мертвый музей. Саркастической критике подвергаются и протестанты, которые «всего более дорожат в христианстве личною уверенностью в истине и свободным исследованием Писания», стремясь превратить религию во всемирный институт «для свободного исследования Священного Писания со всевозможных сторон и во всевозможных направлениях и для изучения всех вспомогательных наук» [7, с. 211–212].

И тем не менее перед лицом воплощенного зла объединение Церкви все же произойдет. Старец Иоанн обличит обман Антихриста, а Петр II наконец-то правильно воспользуется своей канонической властью, отлучив его от имени всей христианской полноты. Профессор Паули же сможет сформулировать нравственное осуждение Обманщика. Таким образом, объединение произойдет как личный выбор людей «воли к добру» и признание приверженности Христу вне зависимости от всех прочих элементов традиции.

Можно согласиться с весьма остроумным замечанием Е. Н. Трубецкого, что в финале «Повести» Соловьев топит в огненном озере вместе с Антихристом и свои собственные проекты всемирной теократии и внешнего объединения христианства [11, с. 34].

Русские экуменисты XX в. во многом наследовали соловьевское представление о том, что единение церковей естественно вытекает из внутренней сути христианства и является одной из важнейших его задач на современном этапе истории. Однако они уже не рассматривали его как один из шагов переустройства человечества в духе «свободной теократии».

Помимо этого, они более тщательно подходили именно к механике этого процесса. Если Соловьев более интересовался социальной стороной западного христианства, его преемники обратились к вопросу разрешения догматических различий. Указывая на роль Папы как хранителя чистоты веры, о чем весьма подробно писал Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь», они отмечали, что это не обязательно означает признания права административного контроля. Кроме этого, с позиции русских богословов 20–30-х прошлого века (как, впрочем, и их современных продолжателей), вопрос объединения церковей следует начинать с разрешения догматических споров, важность которых мыслитель явно недооценивал.

Однако следует помнить, что в «Повести об Антихристе», Соловьев прежде всего отрекся от своих собственных представлений об объединении христианства как политико-религиозного проекта. Для него единение церковей осталось мечтой и личным принятием Христа в надежде на торжество Его Церкви, в мистическое единство которой он продолжал искренне верить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Другой Рим. СПб.: «Амфора», 2005.
2. Евлампиев И. И. Жизненная драма Владимира Соловьева. // Вопросы философии. 2011. № 2. [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=273&Itemid=52 (дата обращения: 15.01.2024).
3. Кузнецов Ю. В. Геополитические идеи и экуменизм В. С. Соловьева // Регионология Саранск: изд. МГУ им. Н. П. Огарева. 2011. № 2. С. 236–244.
4. Оболевич Т. Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева // Страницы: Богословие, Культура, Образование. М.: изд. ББИ, 2014. № 4 (Т. 18). С. 576–586.
5. Соловьев В. С. Избранное. СПб.: «Диамант», 1998.
6. Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С-Пб.: «Просвещение», 1914.
7. Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С-Пб.: «Просвещение», 1914.
8. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: тип. А. И. Мамонтова, 1911.
9. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма. СПб.: «Худ. Лит.», 1994.
10. Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т.. Т. 1. М.: изд. А. И. Мамонтова, 1913.
11. Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 2. М.: изд. А. И. Мамонтова, 1913.
12. Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В. С. Соловьева // Философская антропология: Электронный научный журнал. М.: институт философии РАН. 2017. Т. 3. № 2. С. 124–140.

REFERENCES

1. Averintsev S. S. (2005) *Drugoi Rim [Another Rome]*. St. Petersburg: Amfora Publ., 2005. (In Russian).
2. Evlampiev I. I. (2011) *Zhiznennaiia drama Vladimira Solov'eva [Life drama of Vladimir Solovyov]* // *Voprosy filosofii*. 2011. № 2. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=273&Itemid=52 (accessed: 15.01.2024). (In Russian).
3. Kuznetsov Iu. V. (2011) *Geopoliticheskie idei i ekumenizm V. S. Solov'eva [Geopolitical ideas and ecumenism V. S. Solovyova]* // *Regionologiya Saransk: MGU Publ.* 2011. № 2. S. 236–244. (In Russian).
4. Obolevich T. (2014) *Metafizicheskie osnovaniia ekumenicheskogo proekta Vladimira Solov'eva [Metaphysical foundations of Vladimir Solovyov's ecumenical project]* // *Stranitsy: Bogoslovie, Kul'tura, Obrazovanie*. Moscow: BBI Publ., 2014. № 4 (T. 18). S. 576–586. (In Russian).
5. Solov'ev V. S. (1998) *Izbrannoe [Selected]*. S. Peterburg: Diamant Publ, 1998. (In Russian).
6. Solov'ev V. S. (1914) *Poln. sobr. soch. [Complete works]*: In 10 vol. Vol. 4. St. Peterburg: Prosveshchenie Publ., 1914. (In Russian).
7. Solovyov V. S. *Poln. sobr. soch. [Complete works]*: In 10 vol. Vol. 10. St. Peterburg: Prosveshchenie Publ., 1914. (In Russian).
8. Solov'ev V. S. (1911) *Rossiiia i Vselenskaia Tserkov' [Russia and the Universal Church]*. Moscow: Mamontov's Publ., 1911. (In Russian).

9. Solov'ev V. S. (1994) Chteniia o bogochelovechestve; Stat'i; Stikhotvoreniia i poema [Readings about God-manhood; Articles; Poems and poetry]. St. Peterburg: Khudozhennaya. Literatura Publ., 1994. (In Russian).
10. Trubetskoi E. N. (1913) Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva [Worldview Vl. S. Solovyova]: In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Mamontov's Publ. (In Russian).
11. Trubetskoi E. N. (1913) Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva [Worldview Vl. S. Solovyova]: In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mamontov's Publ. (In Russian).
12. Cherniaev A., Berdnikova A. (2017) Istoricheskii ideal kak stsenarii dlia budushchego: genezis i evoliutsiia teokraticheskogo proekta V. S. Solov'eva [Historical ideal as a scenario for the future: the genesis and evolution of V. S. Solovyov's theocratic project] // Filosofskaia antropologiya. Publ. Moscow: IF RAN Publ, 2017. T. 3. № 2. S. 124–140. (In Russian).
13. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1857–1866.