

Флоровский Г.В.

Философия Вл. Соловьева

Лекции читанные приват-доцентом Г.В. Флоровским
в «Русском Институте», Прага 1922–1923 гг.

[Лекция первая]

По утверждению Гегеля, существовало две великих метафизики – греческая и германская¹. Но обе они были скорее общечеловеческими. Правда, вся история философии, по выражению того же Гегеля, – череда героев мыслящего духа, но, всегда, и языки и особенности этих «героев духа» связаны с временем и нацией, и роль среды является для них ролью вдохновляющего начала². Не случайно явился Платон в Греции, также не случайно другие философы среди своего народа. Если мы обратимся к истории русской философии, то перед нами первым должен возникнуть вопрос: существует ли она как нечто особое и самобытное?³ Правда, в самой постановке этого вопроса уже как будто кроется отрицание. Но, не так давно, фило-

¹ Ср.: *Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача. С. 7а (GFP SVSL. Бокс 2, вложенный бокс «Unpublished Papers [Неопубликованные статьи]»): «Исторически было только две “философии”: эллинская – до Христа и “германская” – после. И в них раскрылись два “опыта”, – мифологический опыт языческой античности, искавшей «невидимого Бога» и опыт христианской Европы».

² Ср.: *Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача. С. 6: «При всей остроте своего универсалистического пафоса Гегель тонко ощущал неразрывную органическую связь с конкретно-индивидуальной средой и эпохой. Философия всегда есть, по его выражению, “мысль своего времени”. И есть свои времена и сроки для пробуждения философских потребностей: возникает философия всегда в определенной национальной среде, на определенной ступени народной жизни. Она есть “форма” этой жизни, ее основание и вдохновляющее начало, ее высшее цветение».

³ Этот вопрос был поставлен с особой остротой в следующих работах: *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин: Русское университетское издание, 1922; *Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. Петроград: Колос, 1922.

софская среда открыла в себе нового мыслителя Balsamo⁴, бывшего совершенно неизвестным на какой-нибудь десяток [2]⁵ лет раньше. А теперь, в духе его мысли, его системы совершаются новые искания. Из этого примера ясна постановка этого вопроса, тем более что с русской философией обстоит дело много сложнее, ибо она вся обволочена публицистическим туманом. С двух сторон слышатся крайние утверждения о ней – или она совсем не существует, или она существует как совершенно обособленное явление чистой мысли⁶.

Правда, в среде «благородных духов» русской философии нет никого, кого бы можно было поставить наряду с Платоном. Но вряд ли таковые найдутся и среди зап.[одно-]евр.[опейских] философов. Не надо забывать, что началом русской философской мысли является XIX в. и только в его перспективе и нужно брать русскую философию и сравнивать русских мыслителей с их зап[одно]-европ[ейскими] собратьями того же века. Утверждать же полную независимость и обособленность русской философии можно [3] лишь по недоразумению.

Исторические судьбы русской философской мысли следующие: начало ее падает на 20е–30е гг. XIX ст.⁷ До этого времени можно рассматривать лишь общую совокупность мистических писателей XVIII в., из среды которых неправильно часто выделяется Сковорода, в сущности, ничем от их общей совокупности не отличающийся⁸. Также нельзя выделять и Сперанского, оставившего много упражнений на мистически-философские темы⁹.

⁴ Возможно, речь идет об итальянском литераторе Густаво Балзамо-Кривелли (1869–1929).

⁵ В квадратных скобках приводится номер страницы, на которой находится нижеприведенный текст в рукописи. В оригинале нумерация отсутствует.

⁶ Вероятно, Флоровский в данном случае вступает в косвенную полемику с Г.Г. Шпетом, для которого философия была «явлением чистой мысли».

⁷ Этот тезис был также высказан Флоровским в статье «Русская философия в эмиграции». См.: Историко-философский ежегодник 2013. М., 2014. С. 313–337. Публикация П.Л. Гаврилюка.

⁸ Возможно, что в данном случае Флоровский косвенно полемизирует с Дмитрием Чижевским и Николаем Бердяевым, которые высоко оценивали значение Григория Сковороды. В целом, для Флоровского, который был по матери наполовину украинцем, характерно всяческое нивелирование и умаление самобытного характера украинской религиозной мысли в целом и эпохи украинского барокко в частности.

⁹ Имеется в виду русский общественный и государственный деятель, граф М.М. Сперанский (1772–1839), автор ряда работ мистического характера, включая, в

Первыми распространителями философии Шеллинга являются Павлов, Галич, Надеждин¹⁰. Уже более существенным для течения философской мысли было образование кружка шеллингианцев, как например кружка Станкевича, затем увлечение Бакунина в начале Фихте, впоследствии Гегелем, кружка Герцена и Огарева и др.¹¹

Правда, из этих исканий не выкристаллизовалась никакой философской системы, но само усвоение духа и проблем немецкого идеализма было весьма существенно. Сам немецкий идеализм был последним звеном поступательной человеческой мысли со времен Эпикюра до XIX в. и философия Платона получила свое освящение тем, что в ее терминах на вселенских соборах было выражено откровение христианства. Ясно, что приобщение к последнему звену движения было для русской философии очень важно. Предстояло понять, как это мир является одновременно и «вечной системой» и «непрестанной текучестью». Вечная проблема бытия и бывания, проблема о едином и многом оставались неизменны. Необходимо было понять мир в его динамике – процесс истории мира и осуществление некоторого разумного плана, восхождением по ступеням и процесс свободного творчества. [5]

Гегель понимал мир как становление всемогущего Разума, Шеллинг уподоблял мировое развитие живому организму. Оба эти пути принимались за удовлетворительное синтетическое решение, но ни тот, ни другой синтезом все же не являлись¹². Тем не менее, проблема примиряющего синтеза была осознана русскими мыслителями. Большинство из них становилось на точку зрения Шеллинга. Из по-

частности, «Об истинном начале христианской религии».

¹⁰ Имеются в виду следующие русские философы: Михаил Григорьевич Павлов (1792–1840), Александр Иванович Галич (1783–1848) и Николай Иванович Надеждин (1804–1856).

¹¹ Имеются в виду следующие русские литераторы и философы: Николай Владимирович Станкевич (1813–1840), Николай Платонович Огарев (1813–1877), Михаил Александрович Бакунин (1814–1866) и Александр Иванович Герцен (1812–1870). Эти темы более подробно обсуждаются Флоровским в диссертации «Историческая философия Герцена» (1923–1930).

¹² С критикой органицистских моделей мира и истории Флоровский выступил уже в своей диссертации «Историческая философия Герцена», а также в статьях *Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte)* // *Der russische Gedanke*. 1930. Jh. I. Nr. 3. S. 240–252; *Спор о немецком идеализме* // *Путь*. № 25. 1930. С. 51–80. См.: *Гаврилюк П.Л. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxf.: Oxf. Univ. Pr., 2013. С. 92–95.

ложений Шеллинга исходили и старшие славянофилы, боровшиеся с Гегелевским рационализмом, возводя философию к свято-отеческой, но укладывая ее в Шеллингианские рамки. И В. Соловьев тоже имел двух родителей – свято-отеческую философию и Шеллинга.

Таков был первый период русской философии, обнимающей собою II четверть XIX в. Самостоятельных систем русские мыслители не создали, но [6] продумали проблемы до конца и критикой обнаружили темные и неудовлетворительные стороны данных синтезов.

Второй период философского развития занимает всю II половину XIX в., являясь периодом метафизических исканий и метафизического творчества. Вместе с тем, эта II половина XIX ст. была временем господства материализма, позитивизма и марксизма в русском обществе, но это был публицистический позитивизм и материализм, а отнюдь не философский.

Наиболее видными мыслителями того времени являются: пр[офессор П.Д.] Юркевич (60-е гг.), боровшийся с материализмом совместно с [П.Л.] Лавровым против [Н.Г.] Чернышевского и давший в своих статьях полное воспроизведение Кантовской философии, [Н.Г.] Дебольский, создавший систему феноменального формализма, [М.И.] Каринский, с его критикой герман-[7]ской философии, [А.А.] Козлов, развивший метафизику панпсихизма и переработавший мысли Лейбница. Все они были современниками В. Соловьева. Из младших его современников нужно назвать Лопатина, построившего систему на понятии творческой причинности и кн. С.Н. Трубецкого, создавшего систему конкретного идеализма¹³.

¹³ Упоминание П.Д. Юркевича, Н.Г. Дебольского, М.И. Каринского и С.Н. Трубецкого не случайно. В одесский период Флоровский планировал посвятить этим философам отдельные монографии, о чем сообщал в письме к Н.Н. Глубоковскому от 8 августа 1918 г.: «Кроме того, сейчас я przygotowю монографию о кн. С.Н. Трубецком, заказанную мне вновь сформировавшимся в Одессе книгоиздательством “Гнозис”, имеющим в виду в широких размерах освещать и обогащать книжный рынок оригинальными и переводными работами, могущими возбуждать и направлять духовное строительство новой жизни. На очереди стоит еще одна работа – для меня: серия эпизодических очерков-биографий и характеристик русских полуизвестных мыслителей (напр., Дебольского, Юркевича, Каринского), имеющих в виду выяснение исторических перспектив русской культурной жизни» (Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Складаровой. СПб., 1994. С. 244). Флоровский объяснял свой выбор данных мыслителей тем обстоятельством, что их вклад в историю философской мысли, по его мнению, отличался самобытностью.

Правда, не все системы были доведены до конца, но вся совокупность построений русской философской мысли довольно внушительна. Неизвестно, где были большие достижения – в России, или в то же время на Западе. Помимо этого, можно указать еще на деятельность Московского Психологического Общества в 80-х гг., бывшую одним из крупных проявлений русской общественной жизни. При близком знакомстве с трудами общества, можно ясно усмотреть его связь с идеалистической философи[е]й того времени.

Ни Л.Н. Толстого, ни Достоевского философами в академическом смысле, назвать нельзя. Достоевский, не будучи систематиком, обладал чрезвычайно тонкой метафизической интуицией и в образы его достижений и путей могут свободно идти позднейшие искатели.

Второй период развития кончается 90-ми годами. Дальнейший, III период, начало этого века, необходимо выделить, ибо, на грани двух веков, в общих настроениях происходит сдвиг. Сдвиг этот совершается отчасти и под влиянием разочарования в позитивизме, отчасти под влиянием В. Соловьева и характеризуется пробуждением религиозно-метафизической потребности. Влияние В. Соловьева в этот период не подлежит сомнению. Непосредственно от него отправляется [С.Н.] Булгаков, [9] с ним связаны, стоящие несколько в стороне [П.А.] Флоренский и [Н.О.] Лосский, представитель современного интуитивизма¹⁴.

Все вышеперечисленные мыслители были самостоятельными творцами, но воспитывались в атмосфере мирового философского мирозерцания, и если они выходили за пределы горизонта, очерченного Декартом, Спинозой и Лейбницем, то в том выражалась их индивидуальная метафизическая одаренность. Нельзя считать русское философское развитие законченным, или выработавшим систему, делящую течение мысли так, как это течение делит Кант. В перспективе названной плеяды, В. Соловьев не является единственным, но все же среди них он представляет центральную фигуру, будучи систематизатором разрозненных исканий первого периода. В своей общественной [10] деятельности он связан с славянофилами, через которых он вошел в круг идей немецкого идеализма. Но вместе с тем,

¹⁴ С Флоренским Флоровский переписывался с марта 1911 года до эмиграции. С семьей Н.О. Лосского Флоровский познакомился вскоре после переезда в Прагу в декабре 1921 г. С Булгаковым Флоровский познакомится лично осенью 1923 г. в Праге, а затем будет тесно сотрудничать в Свято-Сергиевском Православном Институте в Париже.

он не только подводитель итогов, а и начинатель нового ряда мыслителей – [С.Н.] Булгакова, С.[Н.] Трубецкого, Евг.[Н.] Трубецкого и т. д. Таким образом, уже чисто исторически, В. Соловьев занимает центральное место в среде русских мыслителей.

О В. Соловьеве вошло в привычку говорить в повышенных тонах, говорить о его глубочайшем синтезе. В этих восторженных оценках есть доля преувеличения. Несомненно, что для многих В. Соловьев психологически дорог, ибо был для них первым философским учителем. Но это не умаляет необходимости относиться к нему критически. Педагогическое значение его необычайно. Но как Л.Н. Толстой – роковая, двусмысленная [11] фигура русского мирозерцания, ибо он умел пробудить религиозную душу в человеке, и будучи против церкви, приводил к ней, так и у В. Соловьева влияние в религиозном отношении было громадно, но он же первый толкнул общество на путь увлечения гностической мистикой и теософией. Если с этой точки зрения продумать Соловьева, образ его начинает двоиться – он от прочного религиозного предания уводит в дебри гностической мистики, где больше размышления, чем веры¹⁵.

Переходя к краткому жизнеописанию В. Соловьева, вспомним слова Фихте: «Какова твоя философия – зависит от того, каков ты человек». Только, поняв жизнь его, мы сможем понять его философию. [12]

[Лекция вторая]

Преображенский сравнивал зиждущую силу религиозных и метафизических учений с инстинктом самосохранения как бы идеального порядка. Всякая философская система есть своего рода лабиринт[,] и для того, чтобы в ней разобраться, нам нужно знать мысль создателя. Для уяснения внутренней перспективы, необходимо знать замысел и цели, иными словами, мировоззрение философа, старающегося истолковать образ мира. Надо понять исходную позицию философа. Всякая философия есть, своего рода, оправдание мира в жизни – космодицея – и каждый идеал философа носит на себе отпечаток его личной жизни. Как введение в философию Соловьева, поэтому мы должны предпослать его жизнеописание, что вследствие многосторонности его как человека весьма трудно. Путь же рассмотрения мы

¹⁵ О гностических, теософских и каббалистических аспектах софиологии Соловьева см.: *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.

вы-[13]брали следующий. Рассмотрев, в кратких чертах, сперва, его *curriculum vitae*[.] дадим общее представление о его системе, а затем, имея это общее представление, обозрим систему эту в ее динамике.

В.С. Соловьев род.[ился] 16/1/1853 г. в семье С.М. Соловьева, профессора русской истории. Его старший брат Вс[еволод] Серг[еевич] Соловьев приобрел достаточно широкую известность своими историческими романами. Младший брат В. Соловьева, М.С. Соловьев окончил филологич[еский] факультет, специализировался на истории Церкви, на религиозно-философских вопросах под руководством проф. Иванцова и, впоследствии, находился под влиянием религиозно-филос[офских] воззрений своего брата. В его [М.С. Соловьева] доме слагался один из очагов распространения Соловьевских идей. Младший сын С.М. Соловьева, Мих[аил] Серг[еевич] – поэт и религиозный мыслитель, прошедший сложный путь религиозных превращений. Наконец – Поликсена Со-[14]ловьева (сестра философа), поэтесса, писала под псевдонимом Allegro. Тремя поколениями продолжается горение мысли в семье, напоминая семьи Аксакова, Самарина, Киреевского. С такими семейными очагами мысли сильно связан опыт положительного русского творчества.

22-х лет от роду, Соловьев защитил свою магистерскую диссертацию на тему «Кризис Западной Философии». Вскоре после этого, он начал усиленно заниматься раскрытием логического смысла традиционных верований, посвятив впоследствии этому всю свою жизнь. Вообще мыслитель в нем установился чрезвычайно рано и невольно является вопрос – не принадлежит ли он к т. наз. гармоническим натурам? На этот вопрос приходится ответить отрицательно, ибо в его жизни был период богоборчества, о котором он сам рассказывал. Надо полагать, что этот [15] период падает на ранние годы его творчества. Точного времени их окончания мы не знаем¹⁶.

По окончании гимназии Соловьев поступил на естественный факультет, увлекаясь Геккелем и предпочитал его Гегелю, но бросил его через два года, перейдя на филологический факультет, где он сразу двинулся в сторону от нигилизма 60-х годов. Но остатки от этого нигилизма он сохранил всю жизнь, старался оправдать относительную правду материализма. Из нигилизма его вывели Спиноза, Шеллинг и

¹⁶ См. рецензию Флоровского на книгу С.М. Лукьянова «О Владимире Соловьеве в его молодые годы» (В 3 т. Петроград, 1916–1921), опубликованную под названием «Молодость Владимира Соловьева» (Путь. 1928. № 9. С. 83–88).

Шопенгауэр. Со стороны их религиозно-философского умонастроения, их можно назвать пантеистами. Обычно пантеизм противопоставляется теизму, т. е. вера в божественную субстанцию всего происходящего, всего мира, отрицание Божества личного – вере в Бога личного, отрешенного от мира, этим миром правящего. Панте-[16]ист может верить в божественную сущность природы и может утверждать, что не Божество разлито в природе, а сама природа есть как бы эманация Божества. Считая личность понятием временным, утверждая, что личность возникает и проходит, тем самым, пантеизм отрицает принцип личности Божества – *principium individualisationis*¹⁷. Весьма характерно для пантеистов ощущение своей несвободы, ощущение того, что они звено (необходимое) общей жизни. В основу своего мировоззрения пантеисты кладут закон достаточного основания, подчиняя этому закону и самую Божественную сущность, не только бывание, но и Бытие. Все их учение пронизано пафосом необходимости, что равнит их систему с деизмом. Одинаковая принудительность действия – существенное тождество этих двух мировоззрений и есть [17] глубокая связь между Спинозой в его формуле – *Deus sive natura* – и Лейбницем.

Обоим этим миропониманиям нужно противопоставить строго теистическое воззрение, мыслящее Бога – всемирного, проявляющегося только лишь в чуде.

Для В. Соловьева принцип необходимости играл огромную роль всю жизнь. Необходимость он считает основным законом Бытия. Соловьеву казался последний и всеобъемлющий синтез религиозной философии и науки. Подобный синтез есть своего рода утопизм метафизический, в котором заложены теории утопизма общественного. В одном из своих писем, говоря об этом синтезе, он говорит о возможном его переходе в жизнь.

Из представления пантеистов о вселенной, как некоторой логической схемы и возникает этот утопизм. [18]

Соловьев, за два года, к 1873 г., окончил филологический факультет и был оставлен при университете. Год он посвящал себя изучению свято-отеческих писаний и западно-европейской философии. По защите диссертации, он ½ года читал лекции, затем уехал в научную командировку в Париж и Лондон, переехав затем в Египет.

¹⁷ Так в оригинале. Имеется в виду *principium individuationis*, то есть «принцип индивидуализации».

В основную задачу его первой книги легло доказательство положения, что философия, как отвлеченная мысль, отошла в область прошлого. В этом утверждении он был не одинок. Ив. Киреевский и [А.С.] Хомяков, еще в 40-х годах, утверждали то же самое, указывая на то, что это осознано и самими философами западной Европы¹⁸. Сам Шеллинг думал, что он делает шаг вперед, утверждая, что философия должна проникнуться жизнью. Но и не только Шеллинг [19], немецкий теософ Fr[anz] Ritter von Baader¹⁹, оказавший большое влияние на Соловьева и славянофилов, проводит мысль, что философия должна стать движущей силой общежития. До основания Священного Союза, он составил подобный такому союзу проект, являясь вдохновителем теократической тенденции католической реакции. Любопытно, что с правого крыла убеждение это перебросилось на крайне левое крыло Гегельянства, где воспитывался научный социализм.

Как на проблеск новой философии Соловьев указывает не на Шеллинга, а на Шопенгауэра и Гартмана. Шопенгауэр и был тем мистиком, который повел его к действительной философии и гностицизму.

В качестве одного из положительных завоеваний философии бессознательности, Соловьев [20] выдвигает то положение, что последняя цель, достижимая для всего мира существ, реализация достижения²⁰, обеспечивается ходом мировой истории. Всеобщее благо достигается не индивидуумом, а именно всей совокупностью существ. В этом звучит нота пантеизма, приводящая его к мечтам об идеале земного рая. Эта утопия земного рая играла большую роль в его жизни. Его увлечение теократическим идеалом было высказано задолго до его симпатии к католицизму, а именно в 1877 г., тогда как в 1881 г. он еще резко отзывался о католицизме. Таким образом, идея свободной теократии пришла к нему не от католицизма.

¹⁸ См., напр.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 223–263; *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // Полное собр. соч.: В 4 т. М.; Прага, 1861–1873. Т. 1. С. 285–318.

¹⁹ Имеется в виду немецкий философ и теолог Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841).

²⁰ Так в оригинале. По всей вероятности, имеется в виду либо «реализация воскресения», либо «реализация спасения».

Понять смысл теократического идеала Соловьева – значит понять его систему, ибо в центре ее стояла эта практическая цель. Откуда же [21] взялся его теократический идеал?

Утопический идеал с необходимостью подсказывался основными предпосылками пантеистических учений. В поисках более конкретного источника мы наталкиваемся на достаточные трудности. Во всяком случае первые, подготовительные моменты философии Вл. Соловьева крайне важны для уяснения всей его системы, ибо анализ этих ранних моментов может дать нам иное освещение основным положениям его мысли. *Spiritus rector*²¹ Соловьева был замысел чисто практический. И, если мы внимательно всмотримся в философию XIX в., то увидим, что вся она направлялась жизненными целями. Фихте, Конт, Дж. Ст. Милль с его дедуктивной системой логики, которая представляла собой ничто иное, как политический пам[22]-флет, направленный против английского консерватизма, опиравшегося на интуитивизм. Сопоставим все это, и мы увидим, что все философские построения XIX в. были метафизическим истолкованием жизненного идеала – утопии земного рая. [23]

[Лекция третья]

Вл. Соловьев грезил об осуществлении идеала земной жизни и всецелой общечеловеческой организации, долженствовавшей объединить идеальное общежитие, знание и творчество. С этой стороны его мировоззрение утопично и в нем он исходит из пафоса необходимости. По выражению Булгакова, утописты «мыслят в страдательном залоге и желательном наклонении»²². Отсюда рождается оптимистическое настроение. Генеалогия Соловьевского утопизма не исчерпывается одной грезой земного рая, были конкретные условия, заставлявшие его верить в осуществление идеала. В его идеальном строе выступают те же силы, которые действовали реально, чем стирается грань между реальностью и идеальным. Эпоха великих реформ отразилась на мировоззрении Соловьева, считавшего эту эпоху гранью

²¹ «Движущая сила» (*лат.*). В оригинале слово *recta* исправлено на *rector*, чтобы грамматически правильно согласовать его с мужским родом слова *spiritus*.

²² Не совсем точная цитата из сочинения С.Н. Булгакова «Апокалиптика и социализм»: «То, что пророки говорят в действительном залоге и повелительном наклонении, апокалиптиками выражается в страдательном залоге и в желательном наклонении» (*Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 380–381*).

между [24] периодом начинаний и каких-то будущих свершений. Об этом он обстоятельно говорит в своей второй речи о Достоевском. Это повышенное²³ отношение к современности мы встречаем и у Достоевского («Дневник писателя») и у многих, менее заметных, людей того времени, считавшим общественные преобразования фундаментом нового, блаженного существования. Ведь и освободительная война 77-го года воспринималась обществом как некое особое событие.

Таким образом, конкретная обстановка современности оказала влияние на утопическое мирозерцание Соловьева, психологически связав все этапы его развития с действительностью.

Его письма, обращенные к Е.В. Романовой, относящиеся к [18]73-му году, говорят о возможности осуществления Царства Божия на земле в обыденном порядке. Мысли, высказываемые Соло[25]вьевым в этих письмах, похожи на позднейшие мысли Л.Н. Толстого, также мечтавшего об осуществлении всеобщего блаженного рая. «Я не признаю существования зла вечным – я не верю в чёрта», – говорит Соловьев.

Далее он останавливается на средствах, коими переворот может быть осуществлен, считая, что лучший путь к нему – это действовать на убеждения людей, внедрив в сердца их истинное христианство. Объясняя, почему христианство до сих пор не вошло в сердца людей, он говорит, что христианство до сих пор было основано на вере, но не вошло в разум. Необходимо ввести вечное содержание христианства в другую разумную форму, и тогда само собой исчезнет то, что является ему помехой. Когда же христианство станет истинным, станет всеобщим убеждением, все из-[26]менится и зло, и неправда падут.

Что же значит истинное христианство? Формально, слова его напоминают слова Толстого, но, по существу между ними был полный антагонизм. Для объяснения вышеупомянутого, характерно одно, по виду незначительное обстоятельство. У Писемского в романе «Масоны» есть проповедь масонов и масонское стихотворение. И то и другое были написаны для него Соловьевым²⁴.

²³ Так в оригинале.

²⁴ В письме к Н.С. Трубецкому от 14 (27) декабря 1922 г. Флоровский отзывался о масонстве Соловьева более критически: «В настоящее время я загружен работой: чтением курса о Владимире Соловьеве в “Русском Институте”, учрежденном Союзом Академических Групп (еженед. 23 часа), ведением семинара по истории философии права на русском юрид.[ическом] фак.[ультете] (о том

Масонство, со стороны своего идеологического состава, еще недостаточно выяснено, но несомненно то, что масоны считали себя обладателями истинного христианства. С этим сознанием, что имеется такое христианство, лишь прикрываемое религиями, связывалось и общественное преобразование. В смысле общественных предначертаний, основоположной для масонства является книга Сен-Мартена, вышедшая без имени автора²⁵. Последний [27] утверждает, что зло произошло в мире потому, что в нем царствуют эгоизм и самоутверждение, религия же не стоит в центре мира. Для исчезновения зла необходимо изменение этого, необходимо наступление гармонического единства. Мысль о религиозном перерождении человечества сочетается с верой в блаженный порядок человеческих отношений. И это не только в масонских исканиях, сыгравших крупную роль в европейской жизни своего века. Это мечта об освобождении христианства от «хлама» ясно выражена в учениях польских мессионистов, с которыми был связан [А.Б.] Мицкевич. Книга его «Пилигримство польское»²⁶ оказала несомненное влияние на французского утописта Ламинэ.

Вся эта обстановка дала возможность слагаться общественному утопизму в Соловьеве. [28] Вернемся же теперь к его биографии.

Официальной целью заграничной поездки Соловьева было изучение индийской и средневековой гностической философии. Но у него была и другая, затаенная цель. Прежде всего он поехал в Лондон, где «мечтой его был музей Британский»²⁷. По рассказам его друзей, в Лондоне он посвящал все свое время изучению гностической индий-

же Сол.) и т. п. У меня складывается две книги – о Владимире Соловьеве, которые надеюсь кончить к лету, и о «Теократич.[еском] идеале в общественно-философских учениях XIX в.». Корни теократизма – в масонстве, у С. Мартена, почитателем которого был и Maistre. Читаю теперь и того и другого – и зрелище гнусное! К масонам восходит и Соловьев – в этом будет гвоздь моей книги: на гнев латиняя и к огорчению розовых кадетиков» // История философии. 2002. № 9. С. 154–155.

²⁵ Речь идет о книге Сен Мартена “Des erreurs et de la vérité ou les Hommes rappelés au principe universel de la science” (1775).

²⁶ Речь идет о книге Мицкевича «Книги польского народа и польского пилигримства» (1832).

²⁷ Флоровский цитирует поэму Соловьева «Три свидания»: «Не света центр, Париж, не край испанский, / Не яркий блеск восточной пестроты, – / Моей мечтою был Музей Британский, / И он не обманул моей мечты» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания Современников. М.: Московский Рабочий, 1990. С. 119–120).

ской и каббалистической философии. Необходимо указать на отношение его в это время к спиритизму. К внешнему его проявлению – к [Е.П.] Блаватской и ее кружку, он относился отрицательно. Но нужно заметить, что спиритизм 60-х–70-х гг. прошлого столетия являлся реакцией против материализма и позволял утверждать самодостаточность духовного начала²⁸. Отсюда понятно увлечение спиритизмом таких людей, как [Уильям] Крукс и [А.М.] Бут-[29]леров²⁹. При физико-химическом обществе в Петербурге была даже образована комиссия, исследовавшая спиритические явления. На спиритические явления, как на материал, могущий быть использованным против материализма, указывают [Эдуард фон] Гартман и [Густав Теодор] Фехнер.

Отношение Соловьева к спиритизму было сложно. Он прозревал в нем маленькое зерно действительной магии, вступая в оживленную полемику со [Н.Н.] Страховым, отвергавшим спиритизм. Соловьев всегда ощущал себя в мире духов и верил в сверхъестественное. Есть указания на его видения и предчувствия, накладывавшие на него своеобразную печать. Положительная оценка спиритизма высказана Соловьевым в предисловии к двум книгам о чудесном мире. [30] Но, поскольку спиритизм возводится в идеологию, он дает начало метафизике, построенной на принципе необходимости, которая распространяет законы механики на мир духовный. И это весьма характерно для Соловьева. Фехнер, названный здесь, утверждает призрачность материи и признает механичность духовного содержания явлений. Возможно, что под его влиянием, мы замечаем у Соловьева восприятие им духовного начала сквозь призму естествознания.

Из Лондона Соловьев выехал в Египет. Путешествие это было им предпринято по велению иной, нездешней силы. Но в Каире он не нашел того, что искал, и отправился в Фиваидскую пустыню. Внешние обстоятельства этого путешествия были неблагоприятны, но за

²⁸ Ср.: Флоровский Г.В. Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 84: «В тогдашнем духовном обиходе спиритизм для многих был убежищем от грубого материализма».

²⁹ Александр Михайлович Бутлеров (1828–1886) – создатель теории химического строения органических веществ, а также автор статей по медиумизму и спиритизму, опубликованных в издании «Статьи по медиумизму» (СПб., 1889). Уильям Крукс (англ. William Crookes; 1832–1919) – английский химик и физик, открывший таллий и получивший гелий в лабораторных условиях; также интересовался паранормальными явлениями, в частности спиритизмом.

земные страда-[31]ния он был вознагражден видением той, которую он искал до тех пор и называл «подругой вечной»³⁰.

Из сопоставления его автобиографического стихотворения «Три свидания» с «Чтениями о Богочеловечестве» ясно, что эта «подруга вечная» – София, Премудрость Божия, мир, задуманный Божественным Разумом, план мира и, вместе с тем, идеальная Божественная Сущность.

Его «Чтения о Богочеловечестве» гласят о том, что нет ничего в этом мире, что не имело бы основания в до-мирном существовании, только раскрывающемся в этом мире. Этот мир для Соловьева призрачен, под ним скрывается другая, истинная сущность, незримая для нас (ср. стихотв[орение] «Милый друг»³¹). Мир потусторонний есть идеальный, совершенный мир, тогда [32] как мир эмпирический есть мир страдания и зла. В этом утверждении сказалось отчасти влияние Шопенгауэра.

Но если все обосновано тем миром, очевидно должно быть обосновано и зло. Для метафизика, исходящего из закона достаточного основания, стоит задача, не оправдания, но показания неизбежности и необходимости зла. Идеальный мир Софии есть мир гармонии и порядка. Все разрозненные сферы человеческой жизни там связаны тяготением к единому центру. В мире же эмпирическом все – хаос элементов, подверженных центробежной силе. Соловьев доказывает необходимость этого хаоса, говорит о попытке самоутверждения каждого элемента, через которое он должен пройти, чтобы единство не явилось внешним принуждением[,] а было добровольной гармонией. [33] Зло, по его мнению, есть перевернутое добро, а грехопадение – основа земной жизни – свершилось до начала нашего эмпирического мира; без грехопадения не могла бы восторжествовать добровольная гармония.

В идеальном мире все конечное подчинено бесконечному, все условное – безусловному, все относительное – абсолютному. Мировая душа утверждается отдельно от Бога. В этом и есть сущность грехо-

³⁰ См.: В.С. Соловьев. «Три Свидания»: «Заранее над смертью торжествуя / И цепь времен любовью одолев, / Подруга вечная, тебя не назову я, / Но ты почувешь трепетный напев...» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 118).

³¹ Имеются в виду слова стихотворения «Милый друг» (1895): «Милый друг, иль ты не видишь, / Что все видимое нами – / Только отблеск, только тени / От незримого очами?» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 75).

падения, цель которого та, чтобы, пройдя через это отдельное существование, мировая душа возвратилась в гармонию, к Богу.

Мировая душа – это человечество, или, вернее, идеал человечества, обнимающая собой идеи всех отдельных людей. Каждый отдельный человек увлекается целостным организмом, и все зло коренится в этой органи-[34]ческой сущности общей идеи человечества. В последнем утверждении ясно сказывается детерминизм Соловьева.

Соловьев считал, что О. Конт, утверждая человечество метафизическим органическим единством, сделал великое открытие. Из представлений Соловьева о неправильном распределении элементов, об единстве и т. д. рождалось разрешение вопроса о том, как достигнуть идеального порядка: необходимо ввести систему и порядок во всю жизнь. Отсюда – замысел синтетической философии. Соловьев утверждает, что каждый человеческий идеал сам по себе истина, и задача лишь в том, чтобы все истины сочетать и совместить. Тогда и будет достигнуто идеальное состояние. Для этого, следовательно, необходимо изменить только соотношение элементов. [35]

[Лекция четвертая]

В качестве лектора Вл. Соловьев пользовался большой популярностью. Первая его лекция «О религиозном смысле жизни», которую предполагалось встретить шумом и неодобрением, прошла с громадным подъемом. Но успешная лекторская деятельность его прервалась после произнесенной им речи о царевубийцах, в зале Кредитного Общества. Покончив с лекциями, он погрузился в область чисто публицистических интересов, которая привела его к католическому теократизму. В этот период его жизни, из близких ему людей, на первое место надо поставить семью гр. Ал[ексея] Толстого, куда его ввел кн. Д. Цертелев, впоследствии редактор «Русского Обозрения». В это время Вл. Соловьев кочевал по России и часто гостил у Толстых. Страстная, чисто романтическая [36] дружба связывала его с С.П. Хитрово. Около трех четвертей всех его стихотворений посвящены ей.

Очень характерно тесное сходство между метафизикой любви у Ал. Толстого и Соловьева. Весьма вероятно, что, отчасти, Соловьев находился под влиянием Ал. Толстого, т. к. в его произведениях есть постоянные ссылки на последнего. За мистико-магическими образами

пов.[ести] «Упырь» Соловьев усматривал подлинные метафизические ценности. Основным моментом связи между ними нужно признать то, что любовь (в тесном смысле слова) рассматривается обоими как некая метафизическая сила, как одна из основ бытия. Ал. Толстой истолковал Дон-Жуана как религиозного искателя, считал его ищущим полноту идеала. Это момент основной во-[37]обще во всей его лирике – «в одну любовь мы все сольемся вскоре»³² – необходимо лишь преодолеть конечные эгоистические стремления. Зная в себе пантеистическое мироощущение, он [Ал. Толстой] мыслит происхождение этого мира как некое отпадение от единства, но, несмотря на это отпадение, полагал существа носящими на себе отблеск красоты (ср. «И просветленный темный взор»³³ в VII ч.[тении] о Богочел[овечестве] С.[оловьева]). Ощущая динамический характер бытия, Ал. Толстой отрицал всякое существование движения в мире: «...вообще[,] я не признаю развития, говорил он, я признаю только бытие, превращающееся постоянно (вне времени). Идеальная основа мира вечна и начало бытия не может быть во времени». За покровом динамического восприятия стоит недвижимый центр – «вечно-неподвижный берег» Вл. Соловьева. [38]

Еще одна точка соприкосновения между ними – *nihil est sine ratione*, ничто не существует без достаточного основания, а т. к. страдание существует, то было бы кощунственно утверждать, что оно не имеет основания. Этот явный след дедукции из Шеллинга – задача объяснить необходимость существования зла.

Атмосфера в доме Толстых была насыщена идеями Шеллинга, Шопенгауэра, Гюгана; у Толстого было очень много книг по магии и мистике[,] и вдова его была исповедницей тех начал, которые двигали творчество Ал. Толстого. Из писем Вл. Соловьева мы видим, что то, что их сближало – было изучение мистиков (Сведенборг – мистик

³² Строка из стихотворения А.К. Толстого «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре...»: «Но не грусти, земное минет горе, / Пожди еще – неволя недолга, – / В одну любовь мы все сольемся вскоре, / В одну любовь, широкую как море, / Что не вместят земные берега!» (Золотой век русской поэзии / Сост. А.Н. Филиппов. М.: РИПОЛ классик, 2011. С. 390).

³³ Неточная цитата и стихотворения А.К. Толстого «Меня во мраке и в пыли», которое Соловьев цитирует в конце седьмого чтения о Богочеловечестве, начиная со второго четверостишия: «И просветлел мой темный взор, / И стал мне виден мир незримый, / И слышит ухо с этих пор, / Что для других неуловимо» (Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 111–112).

натуралистический, Беме – мистик[,] имевший влияние на Шеллинга, Парацельс – алхимик и маг [39] и др.). Характерным эпизодом является его встреча в салоне Толстых с одним брамином, говорившим впоследствии о возможности для Вл. Соловьева быть принятым в касту браминов.

В то же время Соловьев сближается с [А.А.] Фетом, с которым они совместно работали над переводом Фауста и Энеиды. В лирике Фета выражалось определенное пантеистическое мировоззрение. У них был общий друг, Страхов, также пантеист. Вообще, в это время, Соловьева более всего тянуло к пантеистам (ср. «и неподвижно на огненных розах...»³⁴ в IX чт[ении] о Богочел[овечестве] С[оловьева]).

Близок к Соловьеву был и Н.Ф. Федоров – загадочный мыслитель, бывший целую жизнь помощником библиотекаря в Румянцевском музее и работавший над общественной системой. [40] Все, что он написал – это отдельные наброски, изданные лишь после его смерти³⁵. Но Соловьев называл его своим духовным отцом. Ученики Федорова называли его мировоззрение «философией общего дела». Федоров утверждал неотложность претворения мысли в дело, практического воплощения его в жизнь. Зло и страдание он связывал с сменой поколений, считая общим делом – победу над смертью, ибо только тогда может осуществиться идеал. Федоров понимал глубокую мысль, таящуюся в воскресении мертвых и[,] говоря о воскресении мертвых, говорил о воскресении всех предков. Когда Федоров сообщил свой проект Достоевскому и Соловьеву, оба отнеслись к нему с полной серьезностью. Но ясно, что это чистейший утопизм, стирающий грань между здешним и нездешним, между обусловлен[41]ным и безусловным.

Из этого мира отношений Соловьева, мы должны перейти на его отношения к Достоевскому. В период писания «Бр[атьев] Карамазовых», они вместе ездили в Оптину пустынь, и остались следы их совместной работы над этим романом.

Достоевский пламенно любил Соловьева, но был крайне далек от гностической мистики и пантеизма, будучи радикальным индивидуалистом, и подчеркивая свободу человеческого самоопределения.

³⁴ Строка из стихотворения А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды»: «И неподвижно на огненных розах / Живой алтарь мироздания курится, / В его дыму, как в творческих грезах, / Вся сила дрожит и вся вечность снится» (Фет А.А. Стихотворения. Поэмы. М.: Правда, 1988. С. 36).

³⁵ Федоров Н.Ф. Соч.: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2004.

Этим ощущением человека монадой, была вызвана его резкая критика социализма «муравьиной необходимости». Социалистический рай он сравнивал с хрустальным дворцом, где все прозрачно. Он прекрасно понимал, вместе с тем, и темные стороны индивидуализма, по [42]нимал, что свобода из доброго начала может превратиться в злое, если она не опирается на некие вечные устои. В подлинном религиозном опыте, утверждающем свободу, он видел одну из основ жизни. Свое отрицание утопического общественного совершенства он объясняет тем, что надо раньше полюбить мир, чем понять его разумом. *Credo qui[a] absurdum est*³⁶ – вот вера Достоевского, отвергающего всякое логическое обоснование веры. В то время как зло и страдание для пантеистов – противовес добра, Достоевский отказывается объяснять и оправдывать зло.

Какая сладостная гармония должна была быть в душе у человека, который был в состоянии так остро видеть зло и вместе с тем мог пронести через всю жизнь возглас «Осанна»! [43] Все религиозно-метафизическое творчество Достоевского прошло незамеченным для Соловьева. Но у Достоевского было много остатков раннего славянофильства, которому не удавалось разграничить подлинное православие от греко-восточной церкви. Это перешло и к Достоевскому. Он никогда не был утопистом, но верил в то, что Россия внесет в общественные отношения начала духа любви к ближнему и, под влиянием эмоциональной любви к родине, верил, что будущая Россия будет идеальным государством. Эта сторона, в Достоевском разбросанная по крупичкам, чрезвычайно ярко изображена у Соловьева. В беседе у ст[арца] Зосимы противопоставляется два идеала – государство, пришедшее к церкви – церкви, пришедшей к государству. Эта мысль Достоевского легла в основу многих трактатов [44] Соловьева.

Для Соловьева родная земля – объект исключительно романтического чувства. Идею свободной теократии из трех элементов – священства, царства и земства – Соловьев выводил из гностико-пантеистического мировоззрения. (См. конец предисловия к «La Russie et l'église universelle»³⁷).

³⁶ «Верую, потому что это абсурдно» (*лат.*) – традиционный парафраз слов Тертуллиана Карфагенского из трактата «О плоти Христа».

³⁷ «Россия и вселенская Церковь» (1889) – эта работа Соловьева первоначально вышла во французском переводе за рубежом из-за цензурного запрета на нее в России.

В начале 80х гг. Соловьев, видя, что свое, русское[,] непременно, обращается к римско-католическому папству, но разочаровавшись в нем и в творческой силе русской общественности, а, следовательно, разочаровавшись и в осуществлении замысла, он рушит и самый замысел свободной теократии.[45]

[Надпись по диагонали на с. 45:] Пятая лекция пропущена. [46]

[Лекция шестая]

Мотивы, руководившие Соловьевым в признании католичества и в замысле соединения церквей[,] были мотивами чисто светского характера. Христианская политика должна привести народы к Царству Божию на земле[,] и вся совокупность мероприятий для осуществления теократического идеала и начинается с соединения церквей. Задача России – произвести это соединение. Патриотизм Соловьева продолжает славянофильскую традицию[,] по которой весь мир делится на греко-православный Восток и романо-германский Запад, подпавший власти рационализма.

Славянофилы утверждали гибель Запада и принадлежность будущего народу, умеющему сочетать жизнь со знанием – России. Восток свободен от искушения и, олицетворенный [47] Россией, является хранителем полной истины. Скоро Соловьев дает этой точке зрения другую формулировку, переходя к формуле Достоевского: задача русского гения – примирить в своей душе все расходящиеся помыслы человечества. Задача России – задача примирения бесчеловечного Востока и безбожного Запада³⁸. В постановке этой задачи была заложена одна опасность: Соловьев говорил о посредничестве России между примиряемыми элементами, утверждая, что от посредника требуется свобода от всякой ограниченности, посредник не должен иметь собственной идеи, должен только синтезировать чужое. И, несмотря на собственную ценность русского народа, последняя исчезает в этом замысле перед превалирующим подвигом самоотречения.

В III речи о Достоевском Соловьев конкретно [48] формулирует миссию России.

³⁸ Соловьев излагает свою теорию в речи, прочитанной на публичном заседании Общества любителей российской словесности «Три силы» (1877).

Необходимым он считает решение польского и еврейского вопросов. В лице поляков вообще безбожный Запад, в лице евреев – бесчеловечный Восток. Его синтез в решении этих вопросов – не общедуховный, а агрегатный. То, что он параллелизирует еврейство и католичество, указывает на его безразличие к духовному содержанию религии. Высказывает он и положение, что верная религиозная мысль есть и в нехристианских вероисповеданиях. В своих статьях он, мечтая о воссоединении церквей и об обращении Израиля, не говорил об обращении последнего в христианство, а в Новый Израиль – неояудаизм, признавший Христа Мессией. В неояудаизме он видел опыт синтеза, так прельщавшего³⁹ его.

У Соловьева постоянно происходят колебания [49] между трехчленной и двучленной формулой синтеза, т. е. между самостоятельным действием России, или самоотречением ее в этом синтезе.

Разделение Церквей он считал узлом борьбы Востока и Запада и, с одной стороны, утверждая это разделение, как неизбежную необходимость для восстановления свободного единства, с другой же усматривал в разделении эгоизм двух сторон. Восточное христианство чисто хранит предания Отцов, Запад же пошел по пути практического воплощения христианства. Воплощение это у него вообще сбивчиво и неясно. Византию он утверждал как правильную веру и ложную жизнь, Запад – как ложную жизнь и правильную веру⁴⁰. Явная несообразность этого утверждения бросается в глаза.

Соловьев говорит, что Византия забыла о том, [50] что Бог есть Бог живых и мертвых, свято храня предания, и она виновата, что жизнь человеческая подвластна римскому праву, а не Евангелию. Он ставит в вину Юстиниану, что он не пытался создать христианский кодекс, упуская из виду, что и на Западе римское право имело то же значение, как и на Востоке. Ни разу он не касается ни внутренней догматики римской церкви, ни внутреннего содержания православия⁴¹. Православие, как определенное исповедание, отпадает из

³⁹ В оригинале слово «прельщавший» переправлено на «прельщавшего».

⁴⁰ Так в оригинале. Надо полагать, что Флоровский оговорился. Скорее всего, он хотел противопоставить «правильную веру и ложную жизнь» Византии «ложной вере и правильной жизни» Запада.

⁴¹ Это замечание несправедливо и не принимает во внимание богословские труды Соловьева, такие как, например, «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (Москва, 1886). Внутреннее содержание православия, то есть его богословский аспект, часто игнорировали соратники Флоровского по евразийскому движению, в особенности Н.С. Трубецкой.

круга его зрения. Папство он отличает от папизма (ожидания принудительного покорения мира папе). Об ошибках последнего он упоминает, об ошибках, в итоге которых светское начало восторжествовало над церковным.

Вообще, разделение церковей Соловьевым рассма-[51]тривается только с внешней стороны. Мелкие расхождения в обрядах и догматах он принимает за причину разделения, упуская из виду, что уже в первые века христианства, на Западе замечается уклонение к юридическому пониманию догматов (*de Civitate Dei*), тогда как на Востоке замечается уклон мистический (*de ierarchia celesta*).⁴²

Из этого юридического уклона и рос отход Запада от Восточной Церкви на Вселенских соборах, гораздо более близкий восточному духу. Психологически, этот дальтонизм Соловьева понятен. Ведь *Civitas Dei*⁴³, освобожденная от насильственных мер, и есть та свободная теократия, о которой он мечтает и, видя на Западе прообраз этой идеи, он забывает о Востоке, забывает о том, что он сам православный. [52]

Все его внимание сосредоточивается на папе: церковь или папа – все равно. Все его мечты о соединении церковей имеют целью доказательство необходимости подчинения папской власти. Защищая католицизм, он останавливается лишь на формальной стороне, интересуясь историко-каноническими вопросами, например, догматом о непогрешимости папы. Соловьев грезил об единстве всего мира и, в конце концов, в папе, как носителе всемирной державы, ему провиделось осуществление его идеала.

Между идеалом свободной теократии, идеалом Царства Божия на земле и католицизмом есть неразрывная связь.

Соловьев мечтал о том, чтобы все человечество было пропитано религиозным началом, мечтал о создании богочеловеческого дела. [53] Но мечты его уложены в исторические рамки, в них нет места ни воскресению мертвых, ни второму пришествию. Он стоит на общей почве со всеми[,] держащимися за теорию прогресса, думая, что будет момент, когда Бог будет всяческая и во всех и не ставя себе вопроса о прошлых поколениях. Церковь для него есть земное и видимое богочеловеческое дело. Здесь мы встречаемся с отрицанием

⁴² Имеются в виду трактаты Аврелия Августина «О граде Божьем» и Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии».

⁴³ «Град Божий» (лат.).

реальности зла, которое поддается искоренению в исторических пределах[,] и тогда нет необходимости ни в воскресении мертвых, ни в Страшном Суде. В недооценке этих догматов, намеченных в общих чертах на Вселенских Соборах, он психологически подходит к католицизму. Неизбежная логика папизма требует признания монархии как – 1000-летнего царства Христова на [54] земле. Тут необходимо принять во внимание еще догмат римской церкви о сверхдолжных делах (*opera suprarogativa*), расходящийся с учением апостола Павла. Папе принадлежит *potestas clavium*⁴⁴ – право раздавать их⁴⁵ живым и мертвым, власть распоряжения усопшими праведниками и грешниками. Это учение вытекает из учения о благодати в католицизме и, если мы будем искать стержень вращения, то найдем его в идее Царства Божия на земле до воскресения мертвых, до второго пришествия.

«Не уявися, что будем»⁴⁶, – говорит Апостол, но этот идеал, в католицизме, подменяется идеалом историческим, где зло побеждается человеческими силами. В этом католицизм, как цель, есть утопия земного рая и, в этом утопизме, раскрывается его [55] глубочайшая метафизическая ошибка.

От того проистекает подмена эсхатологического историческим, что нереальное связывается принципом достаточного основания и необходимости, путается здешнее с потусторонним. Этот пантеистический уклон мысли царит в католицизме и также является одной из основных причин разделения церквей⁴⁷.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.

Гаврилюк П.Л. Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. 2013. № 1 (50). С. 63–81.

Золотой век русской поэзии / Сост. А.Н. Филиппов. М.: РИПОЛ классик, 2011.

⁴⁴ «Власть ключей» (*лат.*). Это латинское выражение основано на Мф. 16:19 и означает авторитет Церкви, в частности, в деле прощения грехов.

⁴⁵ По-видимому, имеются в виду награды за сверхдолжные дела праведников, а не ключи.

⁴⁶ «Еще не открылось, что будем» (церк.-слав.) – цитата из 1 Ин. 3:2.

⁴⁷ На этом текст рукописи заканчивается. В конце тетради вставлены четыре документа, также опубликованные в данном издании.

- Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 223–263.
- Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.
- Соловьев В.С.* «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания Современников. М.: Московский рабочий, 1990.
- Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
- Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Скларовой. СПб., 1994.
- Федоров Н.Ф.* Сочинения: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2004.
- Фет А.А.* Стихотворения. Поэмы. М.: Правда, 1988.
- Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача // GFP SVSL. Бокс 2, вложенный бокс «Unpublished Papers [Неопубликованные статьи]». С. 7а.
- Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 83–88.
- Флоровский Г.В.* Русская философия в эмиграции (Публ. П.Л. Гаврилюка) // Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон +, 2014. С. 313–337.
- Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // Путь. № 25. 1930. С. 51–80.
- Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // Полное собрание сочинений: В 4 т. М.; Прага, 1861–1873. Т. 1. С. 285–318.
- Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. Петроград: Колос, 1922.
- Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин: Русское университетское издание, 1922.
- Gavriilyuk P.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Florowskij G.* Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte) // Der russische Gedanke. 1930. Jh. I. Nr. 3. S. 240–252.

**The Philosophy of Vladimir Solovyov.
Lectures by Georges Florovsky**

REFERENCES

- Bulgakov, S.N. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russian)
- Gavriilyuk, P.L. “Avtorskii tekst dissertatsii prot. Georgija Florovskogo «Istoricheskaya filosofiya Gertsena»: novyi arkhivnyi material i rekonstruktsiya kompozitsii” [Protoiereus G. Florovsky’s thesis «Historical philosophy of Herzen»: new archival material and reconstruction of composition], *Vestnik PSTGU*, 2013, no 1 (50), pp. 63–81. (In Russian)
- Zolotoi vek russkoi poezii* [The Golden Age of Russian Poetry], ed. A.N. Filippov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2011. (In Russian)
- Kireevskii, I.V. “O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii”, Kireevskii, I.V. *Polnoe sobranie sochinenii: V 2 t.* [The Complete Works. In 2 vols.].

Vol. 1. Moscow, 1911, pp. 223–263. (In Russian)

Kravchenko, V.V. Vladimir Solov'ev i Sofiya [Vladimir Solovyov and Sophia]. Moscow: Agraf Publ., 2006. (In Russian)

Solovyov, V.S. «Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...» *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya Sovremennikov* [«Motionless just sun of love...» Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow: Moskovskii Rabochii Publ., 1990. (In Russian)

Solovyov, V.S. “Chteniya o Bogochelovechestve” [Lectures on Godmanhood], in: Solovyov, V.S. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 5–172. (In Russian)

Sosud izbrannyj. Istoriya rossiiskikh dukhovnykh shkol [A chosen vessel. The history of Russian Orthodox educational institutions], ed. M.D. Skljjarova. St. Petersburg, 1994. (In Russian)

Fedorov, N.F. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1995–2004. (In Russian)

Fet, A.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems]. Moscow: Pravda Publ., 1988. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Vvedenie: Russkaya filosofiya kak zadacha” [Introduction: Russian philosophy as a problem], *GFP SVSL*, box 2, sub-box «Unpublished papers», p. 7a. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Molodost' Vladimira Solov'eva” [Vladimir Solov'ev's youth], *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 83–88. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Russkaya filosofiya v emigratsii” [Russian philosophy in emigration], publ. by P.L. Gavrilyuk, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2013* [History of Philosophy Yearbook 2013]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 313–337. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Spor o nemetskom idealizme” [A dispute about German idealism], *Put'* [The Way], 1930, no 25, pp. 51–80. (In Russian)

Khomyakov, A.S. “O sovremennykh yavleniyakh v oblasti filosofii” [On the contemporary phenomena in the field of philosophy], *Polnoe sobranie sochinenii: V 4 t.* [The Complete Works. In 4 vols.]. T. 1. Moscow; Praga, 1861–1873, pp. 285–318. (In Russian)

Shpet, G.G. *Ocherki razvitiya russkoi filosofii* [Essays on Russian philosophy]. Petrograd: Kolos Publ., 1922. (In Russian)

Yakovenko, B.V. *Ocherki russkoi filosofii* [Essays on Russian philosophy]. Berlin: Russkoe universitetskoe izdanie, 1922. (In Russian)

Gavrilyuk, P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Florowskij, G. “Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte)”, *Der russische Gedanke*, 1930, vol. I, no 3, S. 240–252.