

Философия

И.Ю. Куляскина

СВОБОДНАЯ ТЕОКРАТИЯ В. СОЛОВЬЕВА КАК УТОПИЗМ НА РЕЛИГИОЗНОЙ ОСНОВЕ

*There is analysis of the «free theocracy» conception of
Russian religious philosopher V.S. Soloviev.*

Утопизм в качестве замысла переустройства общества в целях реализации социального идеала может возникать как на секулярной, так и на религиозной почве. В религиозном сознании он зачастую возникает на основе смешения мистической и эмпирической реальности церкви. В России религиозное утопическое умонастроение впервые проявилось в одной из интерпретаций церковной доктрины «священного царства». В целом в русском православии возвеличивание царской власти было выражением «мистического понимания истории», согласно которому смысл истории понимался как *подготовка* к Царству Божьему, а царская власть – как та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божьей. Для церковного сознания, подчеркивает В.В. Зеньковский, царь «вовсе не был носителем «кесарева» начала». Но постепенно, особенно в Московский период, укрепляется теократическая идея, в которой «весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного властвования в церковное...» [1, с. 51].

Различное понимание теократической идеи и священного царства нашло отражение сначала в споре о «церковных имуществах» между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким, а позднее – в расколе. Именно в церковном расколе, по мнению Зеньковского, проявились утопические устремления части верующих, но одновременно здесь произошло и преодоление утопизма на религиозной почве. «В старообрядчестве, с его скорбной историей, полной религиозного вдохновения, но порой и истерики... во всем этом роковом и трагическом распылении церковных сил русское церковное сознание дорого платило за свою мечту, за утопическое понимание теократической идеи христианства» [1, с. 54]. После раскола теократическая идея в православии сохранилась, но лишь как идеал, как «видение грядущего преображения».

Будучи фактически вытеснена из церковно-религиозного сознания, идея устройства Царства Божьего на земле силами эмпирической церкви возродилась в религиозно-философской мысли. Наиболее ярким ее проявлением, видимо, следует считать концепцию «свободной теократии» В. Соловьева.

Необходимо отметить, что, несмотря на наличие обширной литературы, посвященной личности и философскому наследию Соловьева, работ, посвященных исследованию его теократической утопии, почти нет [2]. Среди тех, кто затрагивает тему теократических исканий Соловьева, многие авторы определяют его концепцию «свободной теократии» как утопию. Так, В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» пишет: «Утопические элементы никогда окончательно не исчезали у Соловьева». Концепцию свободной теократии он называет теократической утопией, а стержневой идеей этой утопии считает «мечту» о соединении власти римского папы с властью русского царя, как основе для осуществления на земле Царства Божьего [1, с. 456]. Г. Флоровский отмечает, что В. Соловьев «был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданиях» [3, с. 308], что у него было «удиви-

тельное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам» [3, с. 311]. А идею воссоединения христианских конфессий он называет «униональной утопией» [3, с. 315]. Н.А. Бердяев, посвятив теократическим исканиям Соловьева специальную статью, прямо заявляет: «Соловьевская вселенская теократия есть чистейшая утопия...» [4, с. 48]. На утопический характер отдельных произведений Соловьева указывает и А.Ф. Лосев. Подчеркивая восторженность, с которой русский философ-теист «проповедует... победу христианской идеи в будущем, когда все человечество сольется в единую и нераздельную, уже вселенскую церковь», он характеризует эту позицию как «весьма своеобразный *романтически-натуралистический* утопизм» в сочетании с «индифферентным отношением к противоречивости путей, ведущих к исповедуемой философом вселенской утопии» [5, с. 392].

Однако никто из перечисленных авторов не аргументирует свою оценку, не подкрепляет ее анализом основных положений и идей, образующих концепцию «свободной теократии», поэтому неясно, на чем основаны эти оценки и в чем заключается утопический характер теократического замысла. Таким образом, складывается странная ситуация, когда содержание концепции «свободной теократии» В. Соловьева большинство исследователей излагает в виде краткой формулы: соединение власти римского папы с властью русского императора как основа осуществления на земле Царства Божьего, но, называя этот проект утопическим, не дает теоретического обоснования такому определению. Кроме того, неясно, считают ли исследователи концепцию Соловьева утопией или утопизмом.

Упомянутые авторы не проводят различия между ними, а между тем эти различия существуют и носят принципиальный характер. Если утопия – литературный жанр, умозрительный эксперимент, позволяющий установить, при каких условиях может быть осуществлена та или иная социально-этическая ценность (как это делает Т. Мор в своей «Утопии» или Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде»), то утопизм – это *замысел* преобразования мира, результатом которого будет осуществление социального идеала. Основными признаками утопизма являются перфектибизм (вера в осуществимость идеала), превращение идеала в цель практических усилий, гиперкритицизм в отношении к наличному бытию, редукция социального идеала к идеальному обществу устройству и поиск средств достижения идеала. Утопия конструктивна, утопизм деструктивен. Утопия остается литературным произведением только для чтения, утопизм, будучи *замыслом*, предполагает практические усилия, направленные на его осуществление [см. 6].

Надо признать, что первая часть проблемы уже решена: реконструкция концепции свободной теократии достаточно полно осуществлена в статье Е.М. Амелиной «В.С. Соловьев. Теократическая концепция» [7]. Нет смысла снова излагать содержание этой концепции подробно, достаточно указать на некоторые наиболее значимые и типичные черты.

Впервые понятие «теократия» появляется у Соловьева в его ранней работе «Философские начала цельного знания» (1877), в которой он утверждает, что нормальные отношения в государстве осуществимы лишь при условии признания церкви высшим началом общественных отношений. «Духовное общество или церковь, – пишет он, – в

свободном внутреннем союзе с обществами политическими и экономическими образует один цельный организм – *свободную теократию* или – *цельное общество*» [8, с. 175].

Согласно догматическому определению Церковь – часть Царства Божьего. С другой стороны, в переводе с латинского, «теократия» это и есть «Царство Божье», и поскольку церковь представляет Царство Божье на земле, ее власть в исторической жизни также получила название теократии. Со временем, по мере секуляризации культуры, термином «теократия» стали обозначать такой политический строй, в котором осуществляется юридическое господство религии в области мирских отношений. «Где церкви принадлежит только духовный авторитет при отсутствии прав над мирским и где, с другой стороны, правовая власть государства с областью религии не соприкасается, там, очевидно, не может быть речи о теократии» [9, с. 191]. Это определение теократии, данное Е. Трубецким, отражает представление того времени. Такого же понимания придерживался и Соловьев, поскольку употребляет выражения «языческая теократия» и «христианская теократия». Языческие теократии возникли на Востоке. «В сфере общественной и политической дух восточных народов, – пишет философ, – выработал патриархальную деспотию; чистейшее же его выражение здесь есть *теократия*» [10, с. 217]. Такую теократию он отрицает, как и теократические притязания эмпирического христианства в лице католицизма. Он даже вводит понятие «папизм», чтобы противопоставить его папству. Принудительной теократии Ватикана Соловьев противопоставляет свой проект «свободной теократии».

Объясняя смысл эпитета «свободная» применительно к теократии, Соловьев утверждает, что церковь как таковая не должна вмешиваться в государственные и экономические дела. Однако при этом она дает им высшую цель и безусловную норму их деятельности. Таким образом, в этот период философ-теист, утверждая необходимость духовного водительства церкви, в то же время стремится отмежеваться от тех вариантов теократического устройства общества, которые уже имели место в истории и показали свою несостоятельность.

В дальнейшем творчестве Соловьев укрепляется во мнении, что только теократическое устройство современного общества может обеспечить человечеству осуществление социального идеала, поскольку ни капитализм, ни социализм, несмотря на их «условную правду», сделать это не в состоянии. Подобные размышления философа нашли отражение в одной из самых знаменитых его работ – «Чтениях о Богочеловечестве». Общественный строй, заявляет он, должен опираться на какое-нибудь «положительное основание». Это основание может иметь характер безусловный, надприродный и сверхчеловеческий или же производный, обусловленный человеческой природой. Основой общества служит или *воля Божья*, или *воля народная*. Но «воля народная», положенная в основу общественных отношений, не может ограничить человеческий эгоизм как индивидуальный, так и коллективный. Будучи природными существами, люди чужды и враждебны друг другу; «природное человечество не представляет собой братства». Положить предел человеческому «самоутверждению» может только религия. «Если... осуществление правды, – пишет Соловьев, – возможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т.е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного» [11, с. 46]. Очевидно, что философ считает осуществление «правды» в социальной жизни осуществимым, хотя и при определенных условиях – превращении религии и церкви в определяющий фактор жизни общества. Иначе говоря, в его позиции уже в данный период присутствует *перфектиблизм*.

В работе «Критика отвлеченных начал» Соловьев подвергает критике, выражаясь его словами, «ложную теократию», где осуществлен принцип полного отделения духовной власти от светской, или принцип «свободной церкви в свободном государстве». Можно соглашаться или не соглашаться с оценкой этого принципа, но при чем здесь теократическая идея?

Во второй половине 80-х гг. Соловьев пишет фундаментальную работу «История и будущность теократии», где стремится доказать, что вся предшествующая история человечества была предуготовлением грядущей вселенской христианской теократии. По его мнению, личная теократия представителей богоизбранного народа через поколения праведников перерастает в национальную теократию в Древнем Израиле, а от нее через личность Иисуса Христа Бог ведет человечество к вселенской христианской теократии, которая и осуществит идеал всецерковности, вселенское братство, совершенное царство благодати и истины, любви и свободы. «Это, – утверждает Соловьев, – есть будущее церкви. Начало его присутствует у нас и теперь, но лишь в пророках» [12, с. 259]. Только в церкви, т.е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получают действительное оправдание и опору. Церковь, в понимании Соловьева, – исторический деятель, имеет творческое задание и призвание в истории и есть единственный подлинный общественный идеал.

Дальнейшее развитие теократическая концепция Соловьева нашла в работе «Россия и Вселенская церковь», где он подробно рассматривает вопросы формирования церковной монархии и роли России в грядущей вселенской теократии. Увлечение католичеством, с одной стороны, и обеспокоенность «эгоизмом» индивидов и «партикуляризмом» наций, с другой, – приводят философа к утверждению, что только римская католическая церковь сохраняет и утверждает в мире начало вселенского социального единства. «Одна она охраняет и утверждает свободу духовной власти против абсолютизма государства» [13, с. 248]. Причину того, что папство не смогло дать своей папстве истинно христианской организации общества, философ видит в отсутствии у католической церкви светского органа власти. По мнению Соловьева, церковь, лишшенная солидарной с ней светской власти, не может водворить на земле христианский мир и справедливость. Однако в конце XIX в., полагал он, еще не поздно поискать в современном христианском мире власть, способную содействовать церкви. Как пишет Флоровский, Соловьев недолго мечтал о вселенском призвании Православной церкви, но гораздо тверже веровал в универсальное призвание русского царя. Эта вера сохраняется в нем даже после того, как царской властью не был совершен подвиг прощения виновников мартовских событий 1881 г. И это чрезвычайно важно, поскольку именно эта вера была одной из главных предпосылок его утопического замысла. Ведь под именем «соединения церквей» Соловьев проповедовал некий вечный союз римского архиерея с русским царем – союз высших носителей двух величайших даров – царства и священства. Без русского царя папство не сможет осуществить своего теократического призвания.

Но дело даже не в том, что власть, способную содействовать церкви в осуществлении христианского социального идеала, Соловьев увидел в русском самодержавии, а в том, что единство светской власти и церкви понимается им как залог реализации богочеловеческого идеала. Приходится признать, что Соловьев ставит знак равенства между «свободной теократией», как способом организации общества, и состоянием самого общества. Это положение соловьевской концепции, без сомнения, может быть квалифицировано как *редукция социального идеала к идеалу общественного устройства*.

Примечательно, что, совпадая с революционным со-

циализмом в главном – в вере, будто возможно совершенное и окончательное в своем совершенстве общественное устройство, которое обеспечит идеальное состояние общества, – русский философ-теист расходится с ним только в вопросе о способе.

Здесь мы должны отметить еще один признак утопиизма в философском творчестве В. Соловьева – его *проективность*, под которой будем понимать ориентированность на практические результаты. Как писал Г. Флоровский, весь творческий путь Соловьева может быть понят и объяснен из *искания социальной правды*. «У него, – пишет Л.М. Лопатин, – была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходил со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев... В годы юности, в эпоху увлечения материализмом, эта вера у Соловьева не имела ничего мистического: он просто был очень последовательным и убежденным социалистом» [3, с. 303-304].

Действительно, Соловьев утверждает в первом из своих «Чтений о Богочеловечестве», что социализм является силой исторически оправданной. Но осуществить свой замысел или идеал социализм не может и не сможет, пока остается движением мирским и только человеческим. Социализм, убежден философ, «своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т.е. к религии» [11, с. 46-47].

Еще более наглядно практическая направленность философского творчества Соловьева проявляется в его понимании задач и функций философии. Он убежден, что новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить к действию. Именно таким его пониманием философии можно объяснить тот факт, что философская публицистика занимает в его творчестве центральное место. «Свою философскую деятельность или проповедь Соловьев начинал в том убеждении, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого» [3, с. 305]. Недостаточность «отвлеченного» теоретического познания определяется для Соловьева прежде всего именно несовершенством окружающего мира. В эмпирическом опыте нет и не дано той истинной действительности, в познании которой и состоит действительная истина. Эту истинную действительность еще нужно предварительно *создать*.

Иначе говоря, Соловьев отождествляет истину и совершенство, т.е. гносеологическую и аксиологическую категории и делает это в духе платонизма, где мир эйдосов и мир вещей противостоят один другому не только онтологически, но и гносеологически. «Конечно, истина вечна есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания необходима организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества» [3, с. 305].

Практическая ориентированность русского философа тесно связана с *обостренно критическим* отношением к наличному бытию. Прежде всего его не устраивает роль христианства в современном обществе. Храмовое христианство «должно существовать прежде всего, ибо на земле внешнее прежде внутреннего, но его недостаточно». Другой вид христианства – христианство домашнее. «Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности и все дело полагается в спасении отдельной души человеческой» [14, с. 241]. Но истинное христианство, заявляет философ, не

может быть только храмовым, как и только домашним. Оно должно быть вселенским, т.е. оно должно распространяться «на все человечество и на все дела человеческого». Состояние эмпирического христианства далеко отстоит от этого религиозного идеала. Христианская религия вместо того, чтобы быть «всем во всем», «прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание» [11, с. 38]. «Современная религия, – подводит итог своим рассуждениям Соловьев, – есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет» [11, с. 38].

Одну из главных причин того, что христианство не выполняет своей миссии, Соловьев видит в разделении церквей. Об этом он подробно пишет в работе «Великий спор и христианская политика». Исторически сложилось так, что сохранение церковной истины было преимущественно задачей православного Востока; организация церковной деятельности под руководством единой и, безусловно, самостоятельной духовной власти являлась преимущественно задачей католического Запада. И причину общего неуспеха христианского дела он видит не в охранительном христианстве Востока и не в деятельном христианстве Запада, а в их антихристианском разделении. «Свободное единение человечества в Церкви Христовой есть цель христианской политики. Эта цель не может быть достигнута, пока самый первообраз вселенского единения на земле – видимая Церковь – пребывает разделенною. Поэтому первая задача христианской политики есть восстановление церковного единства» [10, с. 332]. Но это единство должно быть духовным единением, тогда как в исторической практике все попытки соединения церквей были лишь средством для целей мирской политики. В качестве примера объединения именно в политических, а не религиозных целях Соловьев называет Лионскую (1275) и Флорентийскую (1439) унии.

Между тем существенное единство Вселенской Церкви, понимаемой как богочеловеческий союз людей с Христом, по мнению Соловьева, нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собой. Но это – «первая основная сторона Церкви». Рядом с ней существует вторая, человеческая сторона. Если первая состоит в единении человечества с Христом, то вторая – в соединении человечества в его действительной исторической жизни. «Первое дано свыше и от нас самих прямо не зависит, второе должно быть нашим собственным делом» [10, с. 338]. Таким образом, объединение церквей у Соловьева предстает вполне осуществимым, зависящим только от людей, поскольку метафизические основания для единения имеются и имелись всегда в силу самой ее богочеловеческой природы. Это единство существует на деле, потому что «обе Церкви на деле обнимаются богочеловеческими связями святительства, догматического предания и таинств» [10, с. 340].

Перфектиблизм и практическая направленность философии Соловьева оказываются тесно связанными. «Как нравственность христианская имеет в виду осуществление Царства Божьего внутри отдельного человека, так христианская политика должна подготавливать пришествие Царства Божьего для всего человечества как целого...» [10, с. 193].

Царство Божье в теократической концепции Соловьева предстает в качестве цели, а средством ее достижения выступает «христианская политика». В общей жизни человечества, подчеркивает философ, «царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божье, и к этой-то цели посредствующий период от дурной действительности называется христианской политикой» [10, с. 194].

Неотъемлемым элементом теократической концепции Соловьева является его идея пророческого служения. Это служение в сочетании с первосвященническим (служение священства в лице папы римского) и царским (в лице русского императора) образует триаду теократического служения. Если священство прямо представляет в мире цель Божью, царское служение – свободу человека, то пророчество есть сочетание первых двух, т.е. является наиболее полным выражением богочеловеческого начала. Появление идеи пророческого служения Н.А. Бердяев связывает с тем, как Соловьев воспринимал себя и свое призвание в мире. «Тема о том, что в христианстве возможно пророчество, – интимная тема всей духовной жизни Вл. Соловьева. Он сознавал себя призванным к свободному пророчествованию. Он одинок и не понят, потому что несет пророческое служение. Пророк всегда одинок, всегда находится в конфликте с религиозным коллективом... Догматическое развитие Церкви связано с пророческой функцией церковной жизни» [4, с. 47].

Приведенное высказывание Бердяева имеет чрезвычайно важное значение для понимания процесса формирования теократической концепции Соловьева. Идея пророческого служения позволяет автору «свободной теократии» разрешить конфликт между догматическим положением христианства и верой в осуществимость социального идеала. Согласно догматическому положению Царство Божье наступит по воле Божьей, сроки его пришествия неизвестны даже Его Сыну, тогда как сам философ-теист верит в возможность установления Царства Божьего как «свободной теократии» силами людей. Это очевидный и существенный отход от ортодоксального христианства. Но себя Соловьев считает христианином. Остаться таковым и в то же время преодолеть догматическое расхождение он и пытается с помощью тезиса о пророческом служении.

Примечательно, что в своих предсмертных «Трех разговорах», где философ дает изображение последних времен (речь идет о «Повести об Антихристе», включенной в текст), он даже не упоминает о свободной теократии, хотя ее изображение здесь было бы вполне уместно. Это обстоятельство позволяет утверждать, что в конце жизни Соловьев отказался от своего теократического замысла. Можно предположить, что произошло это в силу того, что он увидел и имел мужество признать его утопичность. «Соловьевская вселенская теократия, – пишет по этому поводу Бердяев, – есть чистойшая утопия, которая в последний период его жизни потерпела крушение в его сознании. Он изверился в свою теократическую концепцию и перестал быть оптимистом... Слишком большой оптимизм сменяется слишком большим пессимизмом» [4, с. 48]. Но не потому ли возник этот «слишком большой пессимизм, что он означал не только разочарование в концепции «свободной теократии», но и всей философии «всеединства»? Это предположение подкрепляется и выводом Зеньковского, что глубокая вера в торжество добра у Соловьева «была внутренне связана с его историософским детерминизмом» [1, с. 501].

Сам Соловьев разочаровался в своей концепции, но его идея имела влияние на последующие поколения русских философов. Так, связь между Соловьевым и «новым религиозным сознанием» просматривается достаточно отчетливо. Указывая на него, Зеньковский писал: «Нет никакого сомнения, что навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мережковского и особенно Бердяева, ведет свое начало от Вл. Соловьева» [1, с. 460].

Главной философской предпосылкой утопизма Соловьева следует признать пантеизм, хотя и скрытый. Соловьев мыслит космический (безличный и закономерный) и исторический процессы как единосущные, т.е. обладающие одной природой. При этом исторический процесс понимается им как завершающий этап космического про-

цесса (напрашивается аналогия с Гегелем). Как пишет Зеньковский, «по общей концепции его космический процесс переходит в исторический, – история, по существу, имеет в своей основе то же начало, что и жизнь космоса, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия» [1, с. 501].

Одновременно в учении Соловьева мировой процесс, с одной стороны, трактуется как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира (в «Чтениях о богочеловечестве»), а с другой, – как «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала», а исторический процесс – как Боговоплощение, т.е. «действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира» [1, с. 487, 488]. Иными словами, процесс сближения мира с Абсолютом – это процесс объективный, предзаданный Богом, его необходимым завершением должно стать их соединение. Таким образом дается метафизическое (онтологическое) обоснование перфектибиллизма. Необходимость и необходимость этого процесса обусловлена телеологическим характером мирового процесса.

Телеологизм исторического развития в учении Соловьева представлен активностью Бога (опосредованно) и Софии (непосредственно), мировой души и человека, – точнее, человечества «в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющий прийти в мир людей)», которое выступает в качестве субъектов мирового процесса. Зеньковский определяет позицию Соловьева как «софиологический детерминизм» и замечает, что он «своеобразно перекликается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как перекликается он и с другим детерминизмом... с историческим детерминизмом в марксизме» [1, с. 501].

Перфектибиллизм, общефилософской основой которого у него выступает пантеизм (хотя бы и в форме пантеизма), в свою очередь, служит основой редукции социального идеала к идеалу общественного устройства.

Кроме собственно философских, теоретических предпосылок утопизма Соловьева, правомерно упомянуть и о социально-культурной его предпосылке. Ссылку на такую встречу встречаем у Флоровского. «Хилизм молодого Соловьева, весь этот его апоклипсический оптимизм и нетерпение уже не кажутся такими неожиданными и исключительными. Эта была, – пишет он о настроениях эпохи, – все та же «вера в прогресс», хотя и в особом толковании» [3, с. 303].

С метафизикой связано у Вл. Соловьева решение вопроса о природе идеала. Мысля исторический процесс телеологически, он онтологизирует социальный идеал, который у него выступает в виде цели развития мира, или космоса, как «Абсолютного становящегося». «Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться... нравственным началом, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения» [14, с. 242].

Одним из главных препятствий на пути осуществления совершенного общества Соловьев считает человеческую природу. «По природе люди неравны между собою, так как обладают неодинаковыми силами, вследствие же неравенства сил они необходимо оказываются в насильственном подчинении друг у друга, следовательно, по природе они и несвободны; наконец, по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т.е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного», – пишет он, подчеркивая трансцендентный характер социального идеала [11, с. 46].

Подводя итог, можно с достаточной уверенностью говорить о концепции «свободной теократии» В. Соловьева как утопическом проекте, созданном в рамках религиозного сознания. Будучи лично религиозным, философ в

силу социально-этических интенций своего сознания отходит от ортодоксального христианского учения о Царстве Божьем, которое понимается как противостоящее эмпирической реальности, как должное сущему. Интеллектуальная честность Соловьева привела к отказу от теократического замысла, но дался он ему дорогой ценой. Вся его философия, прежде всего идеи всеединства и богочеловечества, т.е. то, благодаря чему он вошел в историю русской философии, была метафизическим основанием его утопического замысла.

1. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект: Раритет, 2001.

2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990; Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы: В 3 кн. – М., 1990; Никольский Н. Русский Ориген XX века Вл.С. Соловьев. – СПб., 2000; Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. – М., 1913. – Т. 1-4; Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 2001. – Т. 2. Гл. 2; Мочульский К.В. В.С. Соловьев. – Париж, 1936 и др.

3. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006.

4. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б. Емельянова, А.И. Новикова. – Ч. 2. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.

5. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / послесл. А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1990.

6. Куляскина И.Ю. О разграничении понятий «утопия» и «утопизм» // Вестник АМГУ. – 2002. – Вып. 16. – С. 22-25; Куляскина И.Ю. Утопизм как диспраксис // Актуальные проблемы социогуманитарного знания: Сб. науч. трудов кафедры философии МПГУ. – Вып. XXIII. – М.: Прометей, 2003. С. 94-104.

7. Амелина Е.М. В.С. Соловьев. Теократическая концепция // Социально-политический журнал. – 1993. – № 7. – С. 122-128.

8. Соловьев В.С. Собр. соч. – Т. 2. – М., 1988.

9. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. – М., 1913.

10. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА:ХРАНИТЕЛЬ, 2007.

11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000.

12. Соловьев В.С. История и будущее теократии // Собр. соч. в 10 т. – СПб., 1911-1914. – Т. 4.

13. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. – М., 1911.

14. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. Вторая речь // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991.