



УДК 1(091)

DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-1-150-158

**ИДЕИ В.С. СОЛОВЬЁВА В НЕМЕЦКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА****IDEAS OF V.S. SOLOV'EV IN GERMAN CHRISTIAN THOUGHT
OF THE FIRST HALF OF XX CENTURY****А.С. Зильбер****A.S. Zilber**

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Россия, 236041, г. Калининград, ул. А. Невского 14

Baltic Federal Immanuel Kant University,
14 ul. A. Nevskogo, Kaliningrad, 236039, Russia

E-mail: azilber@kantiana.ru

Аннотация

На примере монографий и сборников статей католических и протестантских философов и теологов рассматриваются особенности рецепции философии В.С. Соловьёва в Германии с середины двадцатых до начала пятидесятых годов. В центре внимания – религиозно-философские вопросы: церковная политика, философское и личное отношение Соловьёва к католицизму и протестантизму, соотношение идей Соловьёва с православным мессианизмом, соотношение разума и веры в его учении о Христе и в историософии (обвинения в гностицизме) как в конкретных пунктах, так и в его творческой эволюции. Позиции западно-христианских мыслителей в их сходстве и различии сопоставлены с точкой зрения современных российских исследователей. Освещается исторический контекст: образ православной России в западной Европе и надежды на религиозную политику новых властей, особенности периода национал-социализма и ситуации после Второй мировой войны.

Abstract

The object is catholic and protestant reception of Solov'ev's philosophy in Germany in 20-th century from mid-twenties to early fifties, examining monographs and articles of philosophers and theologians. They deal with questions of religious philosophy: Church politics, philosophical and personal attitude of Solov'ev to Catholicism and Protestantism, the ratio of Solov'ev 's ideas with the Orthodox messianism, the correlation of reason and faith in his teachings about Christ and in the philosophy of history (accusations of Gnosticism). These themes continue in works of modern Russian researchers. Historical context is important: the image of Orthodox Russia in Western Europe and hope for the religious policy of the new authorities, especially the period of National Socialism and the situation after the Second World War. The Protestants (F. Lieb) saw in Solov'ev predecessor of "dialectical theology", critically looked at the rationalization of Revelation and welcomed the "Three conversations". The Catholics saw in the ideas of Solov'ev example of harmonic motion of an Orthodox Christian toward Rome, and in his apocalyptic – just a consequence of his "fatigue from fighting" for Christianity.

Кл. слова: В.С. Соловьёв, филокатолицизм, экуменизм, В. Шилкарский, Ф. Муккерманн, К. Пфлегер, Б. Шульце, Ф. Либ, православный мессианизм, теософия.

Keywords: V.S. Solov'ev, philocatholicism, ecumenism, W. Szylkarski, F. Muckermann, K. Pflieger, B. Schultze, F. Lieb, Orthodox messianism, teosophy.



I.

В.С. Соловьёв нашёл в Германии вторую родину, если судить по объёму, многосторонности и качеству исследований его творчества, объёму переводов. Эта рецепция, однако, была (как показал Дмитрий Белкин [Belkin, 2000]) и остаётся (как показывает Елена Назарова на новейшем примере профессора Питера Элена) делом, прежде всего, «индивидуальным» – увлечением конкретных личностей с их индивидуальным предпочтением тем и расстановкой акцентов [Назарова, 2016]. Негативные эффекты (некая эзотеричность, например) этой многовариантности усугубляются тем, что в немецкой традиции принято преподносить русскую философию как сугубо национальную в отдельном разделе. И лишь в новом учебнике – в пятом издании серии «Основы философии» (Grundkurs der Philosophie) – «благодаря стараниям Элена <...> российские мыслители размещены рядом с мыслителями западноевропейскими и в соответствии с сущностью их философских учений»: Соловьёв – как идеалист «в одном ряду с Фихте, Шеллингом, <...> Гумбольдтом и др.» [Назарова, 2016].

Рецепция Соловьёва католическими и протестантскими мыслителями – тема интересная ввиду большого влияния Соловьёва на формирование образа России, ввиду пересечения философии с церковным вероучением, а также непростого вопроса о конфессиональной принадлежности самого Владимира Сергеевича. В конце XIX в. католики воспринимали Россию, с одной стороны, как деспотичную державу, которая подавляет свободу Польши, притесняет греко-католическую церковь. С другой стороны, бытовал и «мечтательно-позитивный» образ России как «страны духовности», как альтернативы Западу, представленный, к примеру, Р.М. Рильке. Вырос интерес к православию и русской мистике, их как бы «признали», а идея объединения церковью нашла такой отклик, который не смогла полностью заглушить даже славянофобия Первой мировой войны [Belkin, 2000, p. 139–141]. Надежду на разворот России к католицизму и на равноправие конфессий подпитывали революции, в том числе декрет 1918 года об отделении церкви от государства, а также поместный собор РПЦ 1917-1918 гг., констатировавший расхождение с древними канонами и провозгласивший необходимость возврата к исходным основам [Knies, 1926].

Многие видели в Соловьёве мыслителя, который воплотил и синтезировал всё лучшее из русской философии [Belkin, 2000]. Этот, «возможно, наиболее выдающийся глашатай принципов экуменизма в Европе после Лейбница» [Оболевич, 2014, с. 576], покорял тем, что, происходя из славянофильской и православной среды, противостоял её радикальным проявлениям, национализму и обскурантизму, оставаясь при этом христианином [Belkin, 2000]. В конце двадцатых интерес к Соловьёву вырос и в научной среде Германии: в 1929 году опубликована работа историка Георга Закке [Belkin, 2000]. Всем исследователям того времени приходилось осмысливать уже имевшийся опыт рецепции Соловьёва как в России, так и на Западе, где уже был и ряд диссертаций (Франк, Степун), и книга Д'Эрбины (1911), книга Масарика об истории русской мысли (1913), работы Штайнера о Соловьёве, уже разошёлся четырёхтомник антропософских переводов сочинений Соловьёва. Антропософы «до сих пор остаются тем слоем немецких интеллектуалов, который наиболее активно рецепирует Соловьёва» [Назарова, 2016, с. 71]. В поиске своей ниши между Востоком и Западом они стремились показать «необычность», «обособленность» Соловьёва, очень ценили «теософско-гностические элементы» его системы, нелюбимые католиками и протестантами [Belkin, 2000, p. 143].

В 1926 году в Майнце появился сборник «Царствие Христа на Востоке» с подзаголовком «Духовное значение Владимира Соловьёва и внутренние предпосылки к воссоединению русской православной и римско-католической церкви» [Knies, 1926]. Целью книги было не только рассмотрение «русского вопроса» в чисто религиозном измерении, но и оппозиция антропософским «возвышенным воздыханиям» по поводу Соловьёва в виде чёткого, недвусмысленного разъяснения его идей. К примеру, различные оценки соловьёвской мистики и христологии сравнивает Бертрам Шмитт [Knies, 1926]. Он пытается-



ся оправдать учение Соловьёва о Христе, настаивая на наличии в нём достаточного исторического компонента. Фридрих Муккерманн (1883–1946) опубликовал в этом сборнике важную статью «Соловьёв и Европа». В 1928 году Соловьёву был посвящён особый выпуск журнала «Грааль», редактором которого был Ф. Муккерманн. В своей статье этого выпуска он провозглашает глубинную родственность души, менталитета, которая притягивает немцев к Соловьёву снова и снова [Muckermann, 1928]. В 1929 году там же в Майнце издан сборник текстов Соловьёва в переводе Л.Л. Кобылинского (Эллиса) под названием «*Монархия Святого Петра*» [Kobilinski-Ellis, 1929]. Он включает выдержки из «Критики абстрактных начал», «Лекций о Богочеловечестве», «Большой спора о христианской политике», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь». Вступительная часть содержит «Заметки о теологии Владимира Соловьёва» Франца Гривеца [Kobilinski-Ellis, 1929], который критикует подборку Эллиса за чрезмерное увлечение соловьевской софиологией, сомнительной в её (возможно) чрезмерно далеко идущих следствиях. Он удивляется тому, что Соловьёв, «будучи в теологии дилетантом и самоучкой без должного образования, сразу же занялся труднейшими теологическими вопросами» и достиг в них успехов, однако же ему не хватает того осторожного и точного обращения с терминологией, которое типично для европейской схоластики. Гривецу больше по душе теория богочеловечества с её явным экуменизмом [Knies, 1926] и философия истории Соловьёва, а также «великодушная борьба» за справедливую оценку католической церкви, которую он видел в работе Соловьёва «Большой спор о христианской политике».

С середины 20-х годов вёл соловьевские штудии Карл Пфлегер (1883–1975) и продолжал их при национал-социалистах: полсотни страниц посвящено Соловьёву в книгах «Души, которые боролись за Христа» [Pfleger, 1935] и «Христоцентрические искания» [Pfleger, 1943]. «Страстными христоцентриками» (не имея ввиду нечто утопическое) автор называл, наряду с Соловьёвым, Бердяева и Шардена. В 1932 году в Каунасе вышла на немецком увесистая монография Владимира Шилкарского (1884–1960) «Соловьёвская философия всеединства» в пять сотен страниц, ставшая началом серии исследований высочайшего уровня тщательности и живости. Шилкарский – один из корифеев соловьевских исследований в Германии, хотя в ней он провёл только двадцать последних лет своей жизни, став в 1946 году профессором Боннского университета, а родными языками его были русский и польский. Соловьёву он посвятил вторую половину своей жизни под влиянием Л. Карсавина. До Октябрьской революции он разрабатывал темы онтологии и метафилософии, указывать же систематическое место философии Соловьёва почему-то избегал. Он доказывал, что путь Соловьёва к католицизму неизбежен, поскольку человеческая мысль движется к универсальному и «истинному» мировоззрению, хотя идея Всеединства далеко не финальная в творчестве Соловьёва [Szykarski, 1932].

В 1950 году появилась книга Бернарда Шульце (1902–1990) «Русские мыслители. Их взгляды на Христа, церковь и папство», где собраны доклады о русских мыслителях, публиковавшиеся в 1944–1945 гг. в журнале итальянских иезуитов «*La Civiltà Cattolica*». Б. Шульце стал профессором в (том самом) Папском институте ориенталистики в Риме, после войны писал о теологии Соловьёва на немецком и итальянском. Он искренне интересовался учением Соловьёва о Христе, в котором видел главную и единственную основу его философии. Шульце работал над реализацией двух задач, очень редких для западных исследований русской философии. Первая – это сравнение мировоззрения Соловьёва (как «самого универсального») со взглядами славянофилов, Достоевского, Леонтьева и Толстого. Вторая задача – внимательный и непредвзятый анализ теософии («гнозиса») Соловьёва. И Шульце оценивает её в целом положительно – в отличие от Шилкарского и Муккермана, а также Л. Шестова и протестанта Ф. Либа [Schultze, 1950; Belkin, 2000].

Протестантских теологов в 20–30 годы интересовала в творчестве Соловьёва, прежде всего, последняя фаза, когда он обратился к апокалиптике и, по их мнению, оставил свои ранние «идеалистические» спекуляции и свой религиозный утопизм. Фриц Либ (1892–1970), которого только и берёт в пример Д. Белкин, – большой знаток русской ду-



ховной культуры, которой он начал заниматься после 1930 года, работая в Бонне приват-доцентом. Он собрал одну из крупнейших и ценнейших частных библиотек по русской истории, культуре, теологии и философии; в 1951 году она была передана в дар университетской библиотеке Базеля [Канияр, 2011]. Он изучал ассириологию и теологию; увлекался социализмом и был активным антифашистом; диссертации защитил о Баадере. М. Рокрэммер помещает Либа между теологией Карла Барта и религиозным социализмом (поскольку Евангелие для Либа было вне всяких сомнений политически значимым текстом) [Rohkrämer, 1993]. Его образ Соловьёва сформирован под влиянием русского экзистенциализма и протестантской диалектической теологии (Соловьёва наряду с Кьеркегором называли одним из важнейших предшественников этого направления, которое возникло в протестантских церквях Германии и Швейцарии в двадцатые годы XX века (и в те же годы, до 1933, пережившее расцвет).

Нацистская диктатура круто повернула судьбы героев нашей истории, в 30-х годах центр немецких соловьёвских исследований переместился в Швейцарию. Но рассуждали они, не взирая на перипетии, по-прежнему о метафизических Востоке и Западе. Удивительным образом всколыхнуло западно-христианскую мысль окончание Второй мировой – здесь обнаруживается переключка с надеждами на оттепель в самом Советском Союзе. Католик Мукерманн, который из всех героев нашей истории, пожалуй, наиболее отчётливо высказал надежду на «солидарность всех народов» и новую роль России в мировой истории, в 1945 году издал книгу о Соловьёве: «Для Соловьёва пробил звёздный час – в то время, когда Россия и Европа снова стоят лицом к лицу после ужаснейшей войны, когда идёт поиск новых воплощений идеи солидарности всех народов [...] с чистыми руками он протягивает нам свои дары в ту эпоху, которой так много предлагают из рук грязных [...] с юношеским энтузиазмом приняв ценности европейской культуры, он указывает нам на то богатство, многое из которого мы уже утратили» [Muckermann, 1945, p. 10]. И важнейшая часть этого богатства – универсализм католической церкви, которому Запад стоит заново научиться [Muckermann, 1945, p. 13]. Оценивая «Россия и Европа» Масарика в 1945 году, Муккерманн полагает, что, несмотря на глубокое понимание славянской культуры, Масарик, ввиду своего антиклерикализма и непонимания религии, преувеличивает глубину пропасти между западным и восточным христианством, которой на самом деле не было ранее и по-прежнему нет после секуляризации [Muckermann, 1945].

Более смелы, радикальны надежды протестанта Ф. Либа. В том же 1945 году увидела свет его книга «Россия в пути». В ней он, вняв тезису Бердяева о том, что воля советского народа состоит в воплощении «правды» [Lieb, 1962, p. 210], выразил надежду на построение в России после великой победы подлинной христианской демократии на основе социализма под руководством Сталина, который «сумел правильно использовать не только пассивный страх, но и созидательное, активное и увлечённое вдохновение (Liebe) своего великого народа для того, чтобы воздвигнуть в сердце людей прочный фундамент для двух столпов человеческого сообщества и порядка (семьи и государства)» [Lieb, 1945, p. 217]. Когда эти надежды были разбиты, Либ покинул общество «Швейцария-СССР», и его симпатии обратились к Югославии.

II.

Как же сам Соловьёв относился к католицизму? Изначально он знал о нём только то, «что ему сообщили немецкие протестантские источники, французская антиклерикальная литература и отечественная, абсолютно застывшая, византийская традиция. И он сам должен был искать истину» [Muckermann, 1945, p. 95]. Действительно, Соловьёв, первый в русской философии представитель филокатолицизма. Но его прокатолическая позиция отнюдь не была собственно католической как ввиду эволюции взглядов, так и ввиду их изначальной сути. А.В. Ермолин предлагает следующую условную схему [Ермолин, 2012б, с. 195–196]: вначале («Россия и Вселенская церковь»), когда Соловьёв стремился к рациональности в вероучении и духовной жизни, его привлекала в католицизме сама ор-



ганизация института церкви. Но вскоре («Оправдание добра») он разочаровался в схоластике, а ещё позже отошёл и от рационализма, от институционального понимания церкви, стал тяготеть к мистицизму. В этот (третий и последний) период Соловьёв приходит к мысли, что важнейшие отличия православия и католицизма не в вероучении, а в духовной жизни, соответственно именно в ней должно произойти воссоединение, которое теперь видится эсхатологически, в конце истории, после низложения Антихриста, или даже как «вопрос о центральности Рима <...> – не догматический и не канонический, это вопрос военной целесообразности» в борьбе христиан с антихристианскими силами [Цивилев, 2011, с. 74–75]. Подобную эволюцию прошли взгляды двух других филокатоликов и последователей философии всеединства: Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова [Ермолин, 2012а, с. 307]. Получается, филокатолицизм в русской философии уже в лице его пионеров успел перейти в очень умеренное русло.

Такая трёхфазная схема, охватывающая 12 последних лет жизни Соловьёва, упрощает его взгляды. Верно, что в «Трёх разговорах» не найти тезисов о конкретной форме теократии. Однако о единстве церкви он высказывался задолго до 1889 года – начиная с «Философских начал цельного знания» (1877) и «Чтений о Богочеловечестве» (1880), продолжая в трактате «Великий спор и христианская политика» (1883) и др. Уже тогда были представлены метафизические основания его экуменического проекта: неполноценность и взаимодополнительность Востока и Запада; универсальность истинной религии; софиология с учением об универсальном идеальном человеке [Оболевич, 2014]. Кроме того, вселенская церковь, как заметил С. Франк, уже была для Соловьёва «живой, осязаемой реальностью», он был «платоником, так как видел идеальный мир и жил в нём», будучи уверен, что начала христианской церкви и её сущность едины, разделение временно и преходяще, что оно «не изменило их отношения к Христу и к Его таинственной благодати, <...> задача только в том, чтобы сообразовать видимое явление церкви с ее существом» [Оболевич, 2014, с. 578].

Что касается личного вероисповедания, которое сам Соловьёв на переписи населения обозначил как «православно-кафолическое» [Цивилев, 2011, с. 73], то его преданность Русской православной церкви – краеугольный камень католической рецепции Соловьёва в Германии. Соловьёв описывает основы православия и жизнь в нём как свои собственные, не чужие («Духовные основы жизни»), он всю жизнь утверждал, что ритуалы и догмы православной церкви всецело истинны, просто он сомневался в неискажённости греческо-православного вероучения [Szykarski, 1932] и полагал, что последовательное понимание ортодоксальной веры ведёт в Рим как настоящий центр всего христианства, писал В. Шилкарский [Szykarski, 1955, р. 428–429]. Приняв последнее причастие из рук православного священника, Соловьёв не отвернулся от католической церкви, потому что он и не «переходил» в католичество [Muckertmann, 1945], а причастие 1986 года у униатского священника («личная уния»), которое Лосский называет «необдуманым шагом» [Szykarski, 1954, р. 93], для Шилкарского лишь следствие глубокого изучения истории (к вопросу о влиянии на Соловьёва греческих отцов церкви и католических философов XIX века, исследование которого виделось Шилкарскому актуальной задачей [Зильбер, 2017]). Даже если вспомнить, что Соловьёв, вдобавок, поклонник протестантской мистики, не стоит считать его «бездомным странником в межконфессиональном пространстве» [Цивилев, 2011, с. 74], ведь, по его собственным словам, он исповедовал «религию Святого Духа» (письмо В. Розанову от 28 ноября 1892 г. Цит. по: [Оболевич, 2014, с. 580]). И именно надконфессиональный экуменизм, а не приоритет Святого Петра и Рима, привлекает к Соловьёву большинство его последователей, отмечает Б. Шульце, и с ним нельзя не согласиться.

При взгляде с Запада наследие Соловьёва «легко видится символом высокого идеалистического стремления к единству христиан и соединению церквей. Этот взгляд не ложен, но и не полон» [Цивилев, 2011, с. 74–75] – эти слова могли бы стать девизом главных героев нашего краткого обзора. Пусть, обсуждая идею воссоединения христианства, Соловьёв не встретил поддержки у православного духовенства, но нашёл её у некоторых вы-



сокопоставленных священников на Западе, где его проект (выраженный в работе 1888 г. «Русская идея»), в конце концов, был представлен папе Льву XIII, который произнес: «Идея прекрасна, но, если только не чудо, – она невозможна» [Оболевич, 2014, с. 580].

В то же время «его софийное учение о церкви изначально не принималось католической теологией, и прочие части его софиологии не менее чужды ей. Его индивидуалистская мистика определённо принадлежала к протестантскому типу, о чём говорит и весь указанный им самим набор близких к ней учений» [Цивилев, 2011, с. 73]. Хотя Соловьёв как никто другой из русских мыслителей выявил, описал и пытался преодолеть слабости и недостатки «русского мировоззрения», сам он происходит из «далёкого, чуждого духовного мира», писал К. Пфлегер, и продолжал: понятие Вселенской церкви у Соловьёва, формировавшееся в течение целого десятилетия, от «Лекций о богочеловечестве» до «Россия и Вселенская церковь», кардинально иное, нежели то, которое принято в католической церкви, и само по себе не содержит предпосылок к воссоединению церковей [Pfleger, 1935, p. 260–261, 283–284]. Если человечество свободно объединяется в Боге, то церковная организация, иерархия, институт папства, столь важные для католиков, становятся лишь избыточными институтами принуждения. И в этом пункте Пфлегер спорит с авторами «Царствия Христа на Востоке». Соловьёва к такой позиции привела не философия, а сама жизнь, пишет Пфлегер, однако сам он видит урок жизни как раз в обратном (общество нуждается в теократии), и сожалеет, что Соловьёв не перебросил мост к конкретным институтам католицизма. Б. Шульце подчёркивает верность Соловьёва славянофильским установкам: в центр внимания он ставил религиозное и упорно искал христианское предназначение и миссию России [Schultze, 1950, p. 255–256]. Шилкарский обращает внимание на то, что Соловьёв, вслед за славянофилами, называл всю западную философию рационалистической и совершенно не упоминал «преодолевшего рационалистическое мировоззрение» Шеллинга с его христианской по замыслу «философией откровения», противопоставленной «панлогизму» Гегеля [Szykarski, 1932, p. 407]. Почему же? Ведь Соловьёв, как и славянофилы, присвоил себе немало (но и не слишком много) из идейного наследия Шеллинга! Потому что хотелось обладать пальмой первенства в деле преодоления рационализма, отвечает Шилкарский, к тому же, у Шеллинга заимствовали форму мыслей, а содержание их было известно из православной мистики [Szykarski, 1932, p. 38, 40].

Для В. Шилкарского мессианизм Соловьёва – русско-католический, и его высшее выражение – в учении о свободной теократии, где переосмыслено в католическом духе древнее русское учение о «Третьем Риме» [Szykarski, 1954, p. 207]. Принципы русского мессианизма Шилкарский показывает на примере истолкования Соловьёвым легенды Достоевского о Великом инквизиторе [Szykarski, 1948, p. 4–6]. Они следующие: 1) смысл всемирной истории состоит в спасении путём воссоединения творения с творцом, 2) подлинной, чистой истиной владеет именно православие, 3) исторический путь западноевропейского христианства неправилен. И Соловьёв, преодолевая национальный партикуляризм третьего столпа, преосмысливая русский вопрос как европейский, выходит за границы, которые не суждено было преодолеть Достоевскому [Szykarski, 1948, p. 20]. Об этом писал также Ф. Муккерманн, подкрепляя свой вывод о том, что в России Соловьёв остался не понятым [Knies, 1926].

III.

Протестант Фриц Либ в статье «Духовная жизнь Западной Европы в оценках русских религиозных философов» (1929) также развивает тезис о том, что русская философия развивалась в процессе освоения и осмысления романо-германского духовного наследия [Lieb, 1962]. Либ стремился показать, что Соловьёв существенно развивает и углубляет славянофильскую проблематику разработкой «практических жизненных проблем» (под влиянием книги австрийского писателя и философа Ганса Прагера «Универсальная жизненная философия Владимира Соловьёва» [Prager, 1925]). Спустя пять лет, в статье 1934 года



«"Дух времени" как антихрист. Размышления об откровении у Владимира Соловьёва» обнаруживается совсем иной образ Соловьёва. В нём заметно влияние Льва Шестова – в это время Либ начал много общаться с русскими эмигрантами. При нацистах он потерял место приват-доцента и в 1934 году переехал в Кламар под Парижем. Бердяев, по мнению Белкина, повлиял на Либа даже сильнее, нежели Барт. Либ намеревался развить идеи Шестова в духе Кьеркегора и диалектической теологии Карла Барта – они оба уделяли много внимания вопросам человеческой экзистенции. Карл Барт пытался дополнить филологическую и историческую интерпретацию Библии «диалектической». Диалектика складывается из противопоставления вечности и времени, божественной и человеческой сущности, из вмешательства Бога в бытие человека, как его описывали Кьеркегор и Достоевский.

Либ как будто согласен с соловьёвской идеей религиозной философии и готов видеть в ней ядро философии вообще, поскольку «истинная философия представляет собой не что иное как откровение божественного Логоса для самосознания человеческого духа» [Lieb, 1962, p. 181], но в этих словах уже заметна предпосылка для скепсиса в духе Шестова («узурпация истины») или Барта («рационализация откровения»). Если по Соловьёву разум достигает цельности через осмысленную формулировку неопределённых элементов веры, то «всеобщая история превращается в историю длящегося откровения бога и соответствующего развития религиозного сознания» [там же, с. 182], выражения «внутренней жизни божественного бытия». Мировой процесс у Соловьёва символически выражен «в мифе о божественной Софии» и «в мифе о Христе» как «освобождающей власти», которая «сверху приходит на помощь Мировой Душе» [там же, с. 183]. Связать человека с богом ему удаётся не иначе как посредством разума, наделённого «мистической, сверхчеловеческой» познавательной способностью. По этому поводу Либ рассуждает: познать разумом («схватить») реальность Бога как всеобщей истины, на которой держится наша экзистенция, значит упустить её в конкретной живости, и превратить Бога в идола, потому что эта реальность по определению должна быть только объектом веры, возносящейся «из тёмных глубин нашей человеческой экзистенции». Образ Бога, ассистирующего человеку, – это логическая редукция исторического процесса и пренебрежение всей проблематикой бытия человека, такова претензия Либа к Соловьёву.

Для Шестова Соловьёв, этот первый представитель русской религиозной философии, парадоксальным образом антирелигиозен в своих взглядах, и явный западник, не доверявший своим духовным корням. Более того, Шестов увидел в Соловьёве того самого антихриста, которого тот описал, и возмущался претензией на интерпретацию «божественного провидения». Вместо откровения у Соловьёва – философия откровения, «эллинизация», пренебрежение «душевными» потребностями – в этом Шестов обвинял весь протестантизм [Шестов, 1927]. Либ вслед за этим усмотрел в поиске Соловьёвым высшего синтеза на пути, близком гностической спекуляции, «начинание в духе Люцифера» [Lieb, 1962, p. 192]. В «Трёх разговорах» Либ видит наряду с критикой толстовства («опыт» против «прогрессистского оптимизма») перечеркивание этих прежних гностических идей – и всё это он приветствует. С этой позицией Либа полемизирует Бернард Шульце (а позднее и протестант Л. Мюллер), настаивая на том, что даже если Соловьёв когда-то пытался, в духе гностиков, проникнуть в высшую тайну и раскрыть или развеять её, это начинание всё же оставалось принципиально христианским [Schultze, 1950, p. 279f.], и никакой жирной черты по всем прежним взглядам не проводилось.

Заключение

Разносторонность Соловьёва делала его привлекательным для мыслителей разных направлений, и каждый из них находил что-то интересное: от богочеловечества до мессианских пророчеств и мистицизма [Schultze, 1950]. Для антропософов главным трудом Соловьёва были «Чтения», для католиков – «Россия и вселенская церковь», протестанты же на первое место ставили «Три разговора». Протестанты внимательно и придирчиво разби-



рали эволюцию взглядов Соловьёва, пытались представить его как предшественника «диалектической теологии», который всю жизнь рационализировал Откровение и лишь перед смертью обрёл «пророческий дар». Католики же, а особенно Соловьёв интересовал иезуитов, видели в его идеях пример гармоничного движения православного христианина в сторону Рима, а в его апокалиптике, которую так ценили протестанты – только следствие его «усталости от борьбы» за христианство. Мы видим, насколько тесно переплетён клубок религиозно-философских вопросов, которые становились предметом полемики. Видим, что с Соловьёвым связывались несбывшиеся надежды западного христианства на равноправие конфессий, свободу вероисповедания, разворот России к католицизму и христианское возрождение в СССР (так или иначе они живы до сих пор [Оболевич, 2014]). С началом холодной войны эти надежды сменились апокалиптическими раздумьями, пищу для которых снова дал Соловьёв: «Три разговора» переводились, комментировались, печатались и много обсуждались.

Белкин называет период 1923–1953 гг. «поляризацией» рецепции по характеру оценок и самих жанров. Немецкоязычный читатель того времени едва ли мог составить себе единое, цельное представление о Соловьёве, поскольку (обычно) брал в руки только один из имеющихся переводов, и едва ли мог представить, что есть другие [Belkin, 2000, p. 180]. Антропософские переводы Соловьёва изобиловали смысловыми ошибками, а переводы Кобылинского и Шмитта были слишком разрозненны и малы по объёму. Русским языком и до, и после 1920 г. мало кто владел достаточно для чтения философской и теологической литературы, а в переводе «основные понятия философии Соловьёва воспринимаются как загадочные, "экзотичные", и, соответственно, остаются малопонятными» [Назарова, 2016, с. 76]. Например, понятие «Богочеловечество» можно истолковать пантеистически, а «Софию» ошибочно принять за четвертую ипостась Бога. Задача издания объединённого собрания сочинений Соловьёва на немецком и преодоления «поляризации» решалась в следующем периоде, во второй половине XX века.

Исследование поддержано РФФИ (РГНФ), грант 15–33–01022.

Список литературы

References

1. Ермолин А.В. 2012а. Генезис филокатолицизма в русской религиозной философии // Ярославский педагогический вестник. № 1. Том I (Гуманитарные науки).
Ermolin A.V. 2012a. Genezis filokatolicizma v ruskoj religioznoj filosofii [The genesis of philocatolism in Russian religious philosophy] // Jaroslavskij pedagogicheskij vestnik. № 1. Tom I (Gumanitarnye nauki)
2. Ермолин А.В. 2012б. Филокатолицизм в философии В. С. Соловьёва, Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова. Вестник ЯрГУ. Серия Гуманитарные науки. № 3 (21).
Ermolin A.V. Filokatolicizm v filosofii V. S. Solov'eva, L. P. Karsavina i S. N. Bulgakova [Philocatolism in the philosophy of V.S. Solovyov, L.P. Karsavin, and S.N. Bulgakov]. Vestnik JarGU. Serija Gumanitarnye nauki. 2012b. № 3 (21).
3. Зильбер А.С. 2017. Софиология В. Соловьёва между Каббалой и Бёме: забытое мюнхенское исследование. Молодой учёный. № 135 (1).
Zil'ber A.S. 2017. Sofiologija V. Solov'eva mezhdru Kabbalaj i Böme: zabytoe mjunhenskoe is-sledovanie [Sophiology of V. Solovyov between Kabbalah and Boehme: a forgotten Munich study] // Molodoj uchjonyj. № 135 (1).
4. Канияр Х. 2011. Фриц Либ и его русско-славянская библиотека // Журнал «Самиздат». 04.07.2011. http://samlib.ru/j/jarich_irina_georgiewna/friclibiegorussko-slawjanskajabiblioteka.shtml (дата обращения 06.11.2017)
Kanijar H. 2011. Fritz Lieb i ego russko-slawjanskaja biblioteka [Fritz Lieb and his Russian-Slavic library] // Zhurnal «Samizdat». 04.07.2011. http://samlib.ru/j/jarich_irina_georgiewna/friclibiegorussko-slawjanskajabiblioteka.shtml (accessed 06.11.2017)



5. Назарова О.А. 2016. Новейшая рецепция творчества Вл. Соловьёва в Германии: Петер Элен // Соловьёвские исследования. № 51 (3). С. 69-82.
Nazarova O.A. 2016. Novejshaja recepcija tvorchestva Vl. Solov'eva v Germanii: Peter Elen [The newest reception of creativity Vl. Solovyov in Germany: Peter Helen]. Solov'evskie issledovanija. № 51 (3). S. 69-82.
6. Оболевич Т. 2014. Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьёва // Страницы: богословие, культура, образование. Том. 18. Вып. 4. С. 576-586.
Obolevich T. 2014. Metafizicheskie osnovanija jekumenicheskogo proekta Vladimira Solov'eva [Metaphysical Foundations of Vladimir Solovyov's Ecumenical Project] // Stranicy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie. Tom. 18. Vyp. 4. S. 576-586.
7. Соловьёв В.С. 1988. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. М. Т. 2. М.: Мысль: 822 с.
Solov'ev V.S. 1988. Ob upadke srednevekovogo mirosozercanija [On the decline of the medieval worldview] // Solov'ev V. S. Soch. v 2 t. M. T. 2. M.: Mysl': 822 p.
8. Цивилев А.А. 2011. Межконфессиональная активность В. С. Соловьёва // Сборники конференций НИЦ «Социосфера». Вып. 15.
Civilev A.A. 2011. Mezkhkonnessional'naja aktivnost' V. S. Solov'jova [Interfaith Activity V.S. Solovyov] // Sborniki konferencij NIC «Sociosfera». Vyp. 15.
9. Шестов Л. 1927. Умозрение и апокалипсис. URL: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (дата обращения 15.08.2017)
10. Shestov L. 1927. Umozrenie i apokalipsis [Sight and Apocalypse]. URL: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (accessed 15.08.2017)
10. Belkin D. 2000. Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. Doktor. Diss. Tübingen.
11. Knies R. (Hrsg.) 1926. Christi Reich im Osten. Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen zur Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. Mainz.
12. Kobilinski-Ellis L. (Hrsg.) 1929. Monarchia Sancti Petri: die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit / aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew. Mainz.
13. Lieb F. 1962. Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Hrsg. von Martin Rohkrämer. Zürich.
14. Lieb F. 1945. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. Bern.
15. Muckermann F. S. J. 1928. Wladimir Sergejewitsch Solowjew // Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Jg. 22. Heft 11.
16. Muckermann, F. S. J. 1945. Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland. Olten.
17. Pflieger K. 1943. Die christozentrische Sehnsucht. Kolmar.
18. Pflieger K. 1935. Geister, die um Christus ringen. Salzburg, Leipzig.
19. Prager H. 1925. Wladimir Solowjeffs universalitistische Lebensphilosophie. Tübingen.
20. Rohkrämer M. 1993. Fritz Lieb 1933 - 1939. Entlassung - Emigration - Kirchenkampf - Antifaschismus // Siegele-Wenschkewitz L., Nicolaisen C. (Hrsg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. Göttingen.
21. Schultze B. 1950. Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Wien.
22. Szykarski W. 1948. Solowjew und Dostojewskij. Bonn.
23. Szykarski W. 1932. Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. Kaunas.
24. Szykarski W. 1954. Wladimir Solowjew und die Ökumenische Kirche. Drei offene Briefe an N.O.Losskij // Ostkirchliche Studien. Jg. 3. S. 89 - 132.