

**История, София и русская нация.
Переоценка взглядов
Владимира Соловьева на историю
и его социальная ориентация
(философия истории у В. Соловьева.
Влияние Гегеля)***

I) Введение

Вопрос о влиянии Гегеля на философию истории Владимира Соловьева требует всестороннего рассмотрения уже потому, что в своем столетии Гегель был, вероятно, самым влиятельным философом истории. Уже это делает значимой проблему восприятия русским мыслителем – спустя полвека – философско-исторических идей немецкого философа. Кроме того, вопрос о восприятии Соловьевым философии Гегеля образует значимую дискуссионную проблему в исследовательской литературе о Соловьеве. Я утверждаю, что в целом исследователи преувеличивают роль гегелевского наследия в работах Соловьева, так как введены в заблуждение использованием русским философом той же, что и у Гегеля, терминологии: наиболее очевидными примерами являются понятия «диалектика», «тезис», «антитезис» и «синтез»¹.

Соловьев во многих случаях определяет свою позицию по отношению к философско-историческим идеям Гегеля. Ирония же в том,

* Вниманию читателя предлагается перевод на русский язык главы из монографии: *Manon de Courten. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment*. Bern: Peter Lang, 2004. P. 163–184 (subchapter «2.a. Hegel») – *Прим. пер.*

¹ «Он не только понял сущность гегелевской триады, но и сам постоянно пользовался ею в своих рассуждениях» (*Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 172); см. также: *Ignatow Assen. Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einfluss // Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und international Studien 3, 1997. P. 11.*

что в «Философских началах цельного знания» 24-летний Соловьев предлагает продвинуться чуть дальше и применить гегелевскую теорию развития к историческому процессу, по-видимому, не зная, что Гегель сам выполнил эту задачу в своих «Лекциях по философии истории»². Мы опираемся на два текста Соловьева, в которых также имеются элементы, заимствованные у Гегеля. Речь идет о *La Sophia* и «Оправдании добра»³. Кроме того, в своих ранних, написанных в 1870-е гг. произведениях, Соловьев комментировал философию Гегеля и использовал такие по-новому разработанные Гегелем понятия, как «диалектика» и «исторический процесс». В последние годы своей жизни (1890-е) Соловьев посвятил Гегелю статью в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона⁴.

² С «Лекциями по философии истории» Гегеля в России впервые познакомились русские гегельянцы в 1840-х гг. Русские мыслители очень активно читали Гегеля, и целое поколение ученых страстно обсуждало его философию. Для общего ознакомления с рецепцией гегелевской философии в России см.: *Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, ch. 1: Diffusion de l'hégélianisme. P. 8–37.* Отец Соловьева – русский историк Сергей Михайлович Соловьев – рассказывает в своих мемуарах, что имел возможность познакомиться с этими лекциями Гегеля (*Соловьев С. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других. Петроград, 1914. С. 60*). Весьма удивительно, что Соловьев, как показывает его намерение в «Философских началах цельного знания» применить философию Гегеля к исторической проблематике, с большой долей вероятности не знал этой центральной работы Гегеля по философии истории. Единственное, хотя и не удовлетворительное объяснение, может заключаться в том, что у поколения Соловьева гегелевская философия была уже не в моде. Однако в 1890-х гг. Соловьев, очевидно, восполнил этот пробел: в своей статье о Гегеле для энциклопедии Брокгауза и Ефрона он ссылается на данную работу немецкого мыслителя.

³ *Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français / Ed. François Rouleau. La Cité-L'Age d'Homme, 1978. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль. Т. 1. С. 547–548; transl.: The Justification of the Good, transl. Natalie Duddington. New York: Macmillan, 1918.*

⁴ Интересно, что Соловьев, который отвечал за философский отдел Энциклопедии, сначала предложил написать статью о Гегеле Чичерину и Лопатину. Однако они отказались, и «таким образом, – пишет Соловьев, – я вынужден был взять это на себя» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб., 1909. С. 322). Статья была перепечатана в качестве послесловия к обзорной работе о Гегеле, написанной английским ученым Е. Кердом и переведенной на русский язык С.Н. Трубецким (*Соловьев В.С. Философия Гегеля // Керд Е. Гегель. М., 1898*).

Цель данного раздела – понять, в какой степени философия истории Гегеля является для Соловьева источником вдохновения, а в какой – объектом критики. Это, во-первых, подразумевает решение вопроса о том, каким гегелевским элементам, по признанию самого Соловьева, принадлежит решающее значение в его размышлениях об истории. Во-вторых, исследование должно установить, в какой степени используемые Соловьевым элементы гегелевской философии сохраняют тот смысл, какой в них вкладывал сам Гегель. В-третьих, я анализирую здесь критику Соловьевым тех или иных аспектов гегелевской философии истории. Моя гипотеза такова: Гегель оказал решающее, хотя и сложное, влияние на философию истории Соловьева. Русский философ интегрировал в свою философскую систему те же идеи, которые считал полезными в системе Гегеля, – а именно определенные элементы его концепции развития и прогресса, идею о центральной роли исторических наций, государства и великих исторических деятелей. Вместе с тем Соловьев открыто отвергал абсолютизацию Гегелем государства и разума. Однако он ошибочно истолковывал центральный компонент гегелевской философии – диалектику. Дальнейшее наше исследование поможет понять, в какой степени историческая концепция Соловьева была *ответом* на философию истории Гегеля, или попыткой улучшить ее, и в какой степени мы можем говорить об использовании гегелевского наследия в философии истории русского мыслителя, связанного с употреблением у Соловьева терминологии немецкого философа.

До настоящего момента вопрос о том, как Соловьев отреагировал на гегелевскую философию истории, не был досконально изучен специалистами; он стал предметом исследования лишь в немногих научных статьях и отдельных главах в общих работах о гегельянстве в России⁵. Единственное исследование, специально рассматривающее нашу тему, – взвешенная статья Дж.Л. Навикаса. В ней автор приходит к выводу о многостороннем влиянии Гегеля на соловьевскую

⁵ *Kline G.L. Hegel and Solovyov // O' Malley J.J., Algozin K.W., Weiss F.G. (eds.). Hegel and The History of Philosophy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. P. 159–170; Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The Quest for the Absolute. Boston College Studies in Philosophy. Vol. 1. F.J. Adelman (ed.). Chestnut Hill: Boston College, 1966 & The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. P. 135–154; Голубев А.Н. Гегель и Вл. Соловьев: границы идеалистической диалектики // Доклады X Международного гегелевского конгресса, Москва 26–31 августа 1974 г. Кн. 2. М., 1974. С. 73–87. Об истории гегельянства в России см.: *Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917* (см. выше прим. 2).*

концепцию развития и, вместе с тем, указывает на радикальное различие между философией истории Гегеля и «христианским историцизмом» Соловьева⁶. Относительно влияния Гегеля на философскую систему Соловьева в целом высказаны различные точки зрения. Специалист по русской философии Джордж Клайн указывает на глубокое влияние Гегеля на Соловьева⁷. Противоположное утверждение можно найти в работе специалиста по гегельянству в России Ги Планти-Бонжура, который, фокусируя внимание главным образом на гегелевской логике, сделал вывод, что Соловьев был достаточно далек от Гегеля, несмотря на все терминологические заимствования. Данный вывод подтверждается и моим анализом философии истории Соловьева.

II) Рецепт Соловьевым гегелевской философии истории

О философии права Гегеля утверждалось, что она была последним свидетельством философской культуры, которая осознает себя как «практическая философия» в смысле систематического понимания «всей» (как этической, так и политической, научной и исторической) человеческой «практики»⁸. Но если мы откажемся от столь распространенной западнцентристской перспективы, то сможем сказать, что Гегель не был здесь последним. Упомянутое утверждение применимо и к Владимиру Соловьеву, который также ставил цель рассмотреть «всю человеческую практику» через призму исторического развития.

⁶ Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov. P. 154. Этот «христианский историцизм» есть то, что я определяю и конкретизирую как, с одной стороны, «теологию истории», а с другой – «софиологию истории». Исследование Навикаса я расширила анализом некоторых работ Соловьева, которые не были рассмотрены им в упоминаемой статье. Речь идет, например, о статье Соловьева о Гегеле в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона.

⁷ «В своих ранних работах Соловьев был последовательным гегельянцем в метафилософии и последовательным неогегельянцем в философии, хотя самому Гегелю отводил лишь подчиненную роль в истории спекулятивной мысли. Позднее Соловьев пришел к более честному и открытому признанию значения Гегеля» (Kline G.L. Hegel and Solovyov. P. 169).

⁸ Helferich Ch. G.W.F. Hegel, Sammlung Metzler. Vol. 182. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979. P. 72–73.

Концепция процесса (диалектика, развитие, прогресс)

«За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий “процесса”, “развития” и истории как последовательного осуществления идеального содержания»⁹.

В своей статье для Энциклопедии Брокгауза и Ефрона Соловьев признал ключевой вклад Гегеля в развитие философии. Поскольку понятия процесса, развития и истории были в глазах Соловьева «истинными и плодотворными», русский философ, по-видимому, усвоил их от Гегеля. У нас есть, по крайней мере, одно свидетельство о намерении Соловьева, сформулированном уже в 1875 г., интегрировать гегелевский концепт мирового процесса в свою новую систему вселенской религии¹⁰.

Эта система опирается на диалектику Гегеля, разработанную немецким мыслителем в его «Логике» и лежащую в основе всей его философии¹¹. Диалектика подразумевает активный процесс, который позволяет через отрицание и снятие [Aufheben] противоречия превратить его в творческую силу. Диалектика излагается здесь лишь в некоторых её элементарных аспектах. Она раскрывает движение субъекта истории – Абсолютного Духа [Geist], – проходящего в своем развитии три главные стадии: сначала он представлен в-себе [an sich, тезис], затем выходит за свои пределы и развивается для-себя в своем инобытии [für sich, антитезис], чтобы вернуться в самое себя [an und für sich, синтез] и уже стать проявленным и актуализированным бытием в-себе-и-для-себя. Диалектическое движение развивается от абстрактного к проявлению в конкретном посредством последовательных отрицаний.

В своих теоретических работах Соловьев размышляет над диалектикой Гегеля с метафизической и логической точек зрения¹². В статье

⁹ Соловьев В.С. Гегель // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль. 1988–1990. Т. 2. С. 438–439. (Курсив Соловьева). [Здесь и далее статья «Гегель», как и другие сочинения Соловьева, цитируется, если не указано иного, по данному изданию. – Прим. пер.]

¹⁰ Соловьев В. С. Планы и черновики // ПСС. М., 2000–2001. Т. 2. С. 177.

¹¹ Hegel G.W.F. Science of Logic / Transl. by I. Miller. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989.

¹² См. «Кризис западной философии» (1874), «Теоретическая философия» (1898). Об анализе Соловьевым гегелевской диалектики с позиций логики см.: Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. P. 232–240. Удивительно, но ни уже упомянутая энциклопедическая статья

«Гегель» он очень высоко и позитивно оценивает гегелевскую диалектику как средство, благодаря которому немецкий мыслитель успешно создает концепцию «живой, подвижной тройственности моментов» и достигает «полного тождества метода с самим содержанием»¹³. Что касается применения Соловьевым диалектики к исторической проблематике, мы замечаем, что философ на протяжении своей творческой жизни проделал значительную эволюцию. Начав, как кажется, с нарочно некритического и полного заимствования диалектики Гегеля в *La Sophia*, философ позднее едва использует гегелевские понятия. Тем не менее, Соловьева, по всей видимости, привлекало гегелевское понятие исторического процесса, последовательно и полно раскрывающего себя.

В *La Sophia* Соловьев признается: именно от Гегеля он усвоил, что субстанция заключает в себе единство противоположностей и что проявление собственного содержания не умаляет субстанцию, а развивает ее. В диалогической части этого трактата София сама предлагает понимать историю диалектически. Очень важно, что диалектика определяется здесь как «единство противоположностей» и рассматривается как «специальная философская наука», для которой характерно внимание к «различным фазам процесса, или особым формам идеального [ideel] мира и их взаимоотношениям»¹⁴. В сравнении с гегелевским пониманием диалектики эта краткая формула не принимает в расчет движение, вызванное последовательными и многочисленными «снятиями» [Aufhebungen], даже если именно этот момент имеется в виду под «различными фазами процесса». Соловьев предлагает и краткое рассмотрение космического и исторического процессов, в котором в избытке встречаются понятия трехчастности, отрицания и синтеза. Складывается впечатление, что диалектика используется схематично, чтобы придать яркости картине (за которой зачастую трудно уследить) космического и исторического процессов¹⁵. Поэтому рабо-

Соловьева о Гегеле – главное, что написано Соловьевым о немецком философе, – ни ранее произведение Соловьева «Философские начала цельного знания» не обсуждаются в работе Planty-Bonjour. О понимании диалектики как выражении всеобъемлющей любви см. главу IV «Софиология истории Соловьева».

¹³ Соловьев В.С. Гегель. Т. 2. С. 429–430.

¹⁴ *La Sophia*. P. 108. [В переводе здесь и далее цитируется по: Соловьев В.С. София // Козырев А.П. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 466. – Прим. пер.]

¹⁵ Схематичность самого обзора не оправдывает неверную интерпретацию Соловьевым диалектического метода, поскольку схематизм был характерной чертой и философии самого Гегеля. Этот схематизм, роднящий мышление Соловьева и Гегеля, подмечает и Лосев (Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 172).

ту *La Sophia* можно рассматривать как первую попытку Соловьева применить гегелевскую диалектику к философии истории, хотя, быть может, и включающую космические и софиологические элементы¹⁶.

В «Философских началах цельного знания» Соловьев не проводит различия между диалектикой и концепцией органического развития, называя и то, и другое «законом развития». Для Гегеля диалектический процесс действительно подразумевает некоторые элементы органического развития, но все же диалектический метод применяется скорее к сфере духа, чем к природе: развитие происходит через изменение форм сознания. Кроме того, развитие совершается посредством преодоления противоположностей и препятствий¹⁷. Возможно, введенный в заблуждение частым у Гегеля употреблением органистических метафор, русский философ не принял во внимание проведенного немецким мыслителем до-дарвиновского различия между прогрессирующим духом и неизменяющейся природой. Формулируя свой закон развития, Соловьев смешивает обе схемы, утверждая при этом, что этот закон получил свою логическую формулировку у Гегеля¹⁸. Рус-

¹⁶ Соловьев вкладывает определение диалектики в уста самой Софии, тем самым как бы показывая, что позднейшая диалектическая интерпретация истории (в «Философских началах цельного знания») была «вменена» ему самой божественной мудростью.

¹⁷ В «Лекциях по философии истории» Гегель характеризует понятие «развитие» [Entwicklung], по сути, двумя способами. Прежде всего, он использует аналогию с живыми организмами, чтобы показать процесс саморазвития: сущность (the entity) есть органическое целое, которое – на основании внутреннего неизменного принципа – подвергается активным изменениям, воздействующим на все его части и придающим этому целому новую более совершенную форму. Помимо этого, Гегель проводит фундаментальное различие между органическим развитием, без помех и опосредствования переходящим с одного уровня на другой, и развитием Духа, которое осуществляется через посредничество форм сознания и потому сталкивается с борьбой противоположностей (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 'Einleitung'. S. 75. English translation: Hegel G.W.F. Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History. Indianapolis & New York: The Library of Liberal Arts, 1953. P. 69). [Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 103–104. – Прим. пер.]

¹⁸ Соловьев определяет развитие как «ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмыслица, contradictio in adjecto» (Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 142). Это определение развития оставлено без изменений и двадцать лет спустя в статье «Мировой процесс» для Энциклопедии Брокгауза и Ефрона (Соловьев

ский философ действительно следует за Гегелем, когда постулирует, что развитие включает в себе три момента: первичное, внешнее и индифферентное единство, снимающееся вторым моментом – индивидуацией и обособлением элементов единства, который, в свою очередь, снимается моментом объединения элементов через установление между ними внутренней и свободной связи¹⁹. Но этот закон Соловьев применяет к миру в целом, включая природу (см. софиологию истории Соловьева), при этом склоняясь к игнорированию элемента отрицания.

После этих предварительных замечаний Соловьев заявляет о своем намерении применить закон развития, впервые, по его утверждению, сформулированный Гегелем, к историческому процессу, тем самым позиционируя себя как продолжателя дела немецкого мыслителя. Соловьев, главным образом, перенимает лишь одну центральную идею Гегеля, а именно сложное движение от абстрактного к конкретному²⁰. К тому же он осуществляет интересное расширение гегелевской модели. Результат оказывается следующим: в то время как Гегель применял диалектический метод в первую очередь к «социально-нравственным и политическим институтам» (см. 'Rechtphilosophie'), Соловьев расширяет его применение, включая в сферу его действия творчество и знание, и помещает «все три элемента на один и тот же онтологический и аксиологический уровень как сущностные компоненты “цельной жизни”»²¹. В своем тексте он de facto описывает эти

В.С. Мировой процесс // *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 14 т. Брюссель, 1966–1970. Т. 10. С. 247–250).

¹⁹ *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. Т. 1. С. 142–143.

²⁰ Основываясь на «Философии цельного знания» Соловьева, Кляйн соглашается с тем, что русский мыслитель использует гегелевскую диалектику, делая, однако, две оговорки. Согласно Кляйну, в работах Соловьева «развитие отвлеченных начал – “абстрактных” в гегелевском понимании этого термина, то есть “односторонних, неадекватно соотнесенных, не опосредованных друг другом” – в цельные начала, “конкретные” в гегелевском значении этого слова, то есть “многосторонние, адекватно соотнесенные и опосредованные друг другом” – можно рассматривать не только как развитие конструктивное и диалектическое, но и, в некотором смысле, историческое» (*Kline G.L. Hegel and Solovyov // O'Malley J.J., Algozin K.W., Weiss F.G.* (eds.). *Hegel and The History of Philosophy*. P. 159–170). Конкретность выражена Соловьевым как «цельность». Оговорка Кляйна о «некотором смысле» может иметь отношение к тому факту, что подобным образом понимаются лишь начала, а, например, не феномены.

²¹ *Kline G.L. Hegel and Solovyov*. P. 165. «Возможно, самое явное отличие Соловьева от Гегеля – так же как от Платона, Аристотеля и Спинозы – заключается

три сферы в их историческом движении. Однако, как замечает Кляйн, мы должны учитывать: несмотря на то что соловьевская схема в сравнении с гегелевской может показаться горизонтальной и действительно расширяющей применение диалектики к новым сферам, на самом деле она выстроена как вертикальная, иерархическая конструкция, венчает которую высший вид творчества – мистицизм²².

Некоторая пикантность момента заключается в том, что в своей статье для Энциклопедии Брокгауза и Ефрона Соловьев страстно критиковал Гегеля за применение диалектики к Абсолюту²³. С одной стороны, с теологической точки зрения на историю русский мыслитель стремился сохранить Абсолют от полного включения в исторический процесс; он заявлял: «Нельзя допустить, чтобы и сама абсолютная истина существенно зависела от этого процесса»²⁴. С другой стороны, в своих ранних софиологических работах Соловьев сам заигрывал с применением диалектики к природе Софии и божественного²⁵.

Последнее различие между Соловьевым и Гегелем состоит в том, что русский мыслитель в противоположность Гегелю ставит мистицизм выше философии. Хотя гегелевская диалектика может быть наиболее эффективным способом достижения логической истины, Соловьев считает, что ей недоступна истина абсолютная, которую

в отказе Соловьева подчинить знанию как практическую деятельность (нравственные и социально-политические институты), так и деятельность духовную (искусство, мистицизм, творчество)». Это расширение диалектики позволяет Соловьеву устранить доминирование сферы знания.

²² Для Соловьева высшим видом деятельности является не познание или социально-политическая практика, а творчество; и в рамках творчества как деятельности первенствующее значение принадлежит мистицизму («Философские начала цельного знания». Т. 2. С. 195).

²³ Гегель акцентировал внимание на «имманентной силе абсолютной идеи, движущей мировым процессом» и «смешивал душу мира с самим абсолютным как таким», которое «всегда остается трансцендентным» (*Соловьев В.С.* Гегель. Т. 2. С. 439). Соловьев же, наоборот, подчеркивает трансцендентность Бога. Таким образом, изменение его позиции относительно вопроса о возможности диалектически определить Абсолют представляется очевидным.

²⁴ *Соловьев В.С.* Гегель. Т. 2. С. 439.

²⁵ Страстная критика Гегеля в этом вопросе может быть понята как реакция Соловьева на собственные исследования природы Абсолюта и его отношения к историческому процессу, предпринятые им, например, в «Шестой лекции о Богочеловечестве». О размышлениях Соловьева по поводу сущности Бога и Софии и его дискуссии с Шеллингом см. гл. IV «Софиология истории Соловьева». [Речь идет о IV главе книги М. де Куртен. – *Прим. пер.*]

схватывает мистицизм. Возможно, именно в этом смысле нужно понимать его утверждение, датированное 1898 г.: «Между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из самой истины, больше его»²⁶.

Ограниченность рациональной мысли, которую Соловьев почувствовал еще в 1877 г., подчеркивалась им и впоследствии. Он не был согласен с гегелевским видением философии как адекватного самосознания (self-awareness) Абсолюта.

Соловьев был верен еще одной категории Гегеля, связанной с его диалектикой, а именно категории прогресса, однако он не уловил трагического оттенка этого понятия, в соответствии с которым история развивается через противоположности, конфликты и противоречия²⁷. Соловьев скорее подхватывает то гегелевское содержание понятия прогресса, согласно которому он представляет собой процесс осознания свободы: «Всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы»²⁸. По Гегелю, истина, чтобы стать действительной, должна проявить себя как конкретное содержание, и в соответствии с этим принципом Гегель формулирует задачу осуществления свободы как конечную цель истории: «Итак, определением духовного мира и конечную целью мира было признано сознание духом его свободы, а следовательно, была признана и действительность его свободы»²⁹. Соловьев придерживается схожей точки зрения и утверждает, что история есть реализация принципа всеединства через осознание и конкретизацию свободы. Он согласен с Гегелем и в том, что свобода есть осознание общей цели, добровольное служение ей и что ее достижение возможно лишь в рамках сильной политической власти³⁰. Здесь между под-

²⁶ Соловьев В.С. Теоретическая философия. Т. 2. С. 829.

²⁷ Но этот трагизм истории, как мне кажется, исчезает уже у самого Гегеля, в его идее государства как объективированного духа. Это несоответствие между трагической противоречивостью истории и ее догматическим результатом является, возможно, одной из самых своеобразных сторон философии истории Гегеля.

²⁸ Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. S. 77, transl. P. 70. [В переводе цитируется по: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 105. – Прим. пер.]

²⁹ Там же. С. 72.

³⁰ Hegel's Philosophy of Right, T.M. Knox (transl.), 1964, §§ 142–157. P. 104–110. Сравните у Соловьева: «Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели,

ходами двух мыслителей возникают важнейшие различия. Во-первых, если Гегель настаивает на том, что история шествует вперед безотносительно к индивидуальному счастью, то Соловьев считает, что ценность индивидуальности все более признается историей и индивид развивается в большой гармонии с коллективным целым. Во-вторых, в противоположность стремлению Гегеля редуцировать Бога и трансцендентное к имманентному, Соловьев – чтобы усилить связь исторического процесса с трансцендентным – разрабатывает теологию истории.

Обзор мировой истории

Что касается мировой истории, то наличие в «Философии цельного знания» сильных аналогий с гегелевской системой тем более поразительно, что Соловьев писал свою работу не зная «Лекций по философии истории» Гегеля. Возможное объяснение этого факта заключается в том, что Соловьев усвоил гегелевскую схему истории от своего отца, который был знаком с «Лекциями...». И Соловьев, и Гегель мыслят историю как последовательность великих цивилизаций, каждая из которых снимает предыдущую. У Соловьева мы находим рассмотрение тех же цивилизаций, что и у Гегеля, но с тем важным различием, что последний каждую из них рассматривает самым тщательным образом, а русский философ – лишь поверхностно. Так, в свой обзор восточных цивилизаций Гегель включает Китай и Японию, в то время как Соловьев в своей работе ограничивается лишь рассмотрением Индии. Сходство проявляется и в том, что христианство играет центральную роль в обеих философских системах, что, помимо прочего, относится к теологии истории.³¹ Философия исто-

отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи. Познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Философские начала цельного знания. Т. 2. С. 177).

³¹ Для обоих мыслителей христианство является самым важным поворотным пунктом мировой истории (В отношении Гегеля см. об этом: *Helferich Ch. G.W.F. Hegel*. P. 87). Оба указывают на то, что именно под влиянием христианства появилось осознание человеческой свободы в смысле сознания того, что человек – свободное существо. Различие между мыслителями заключается в том, что Гегель располагает этот поворотный пункт между вторым (греко-романским) и третьим (христиано-германским) этапами мировой истории, в то время как для Соловьева он имел место в течение третьего (иудейского) этапа. Что касается последнего важнейшего, по Гегелю, поворотного пункта истории, а именно Реформации, которая распространила свободу на светский мир,

рии, эскизно намеченная в «Философских началах цельного знания», может быть названа самым «гегелевским» размышлением Соловьева об истории – в том смысле, что она пронизана триадами на всех уровнях, которые, в свою очередь, вытекают друг из друга. Кроме того, динамика развития этих триад проявляется и разворачивается через противоположности, отрицания и снятия, что также характерно для диалектического метода Гегеля.

Однако у Соловьева есть два значительных отличия от гегелевских воззрений. Во-первых, если для Гегеля человечество – это всего лишь одна из целей Духа и, в конечном счете, само является Духом, Идеей, которая и есть главный субъект истории, то Соловьев придает особое значение человеческому сообществу как живому организму, достижение которым идеального состояния есть единственная цель исторического процесса³². Это, возможно, основное различие между мыслителями по вопросам истории философии, вытекающее из стремления Соловьева убедить своего читателя в том, что вопреки официальному православному принципу невмешательства в дела сего мира, во власти человека изменить окружающую реальность. Особое значение, которое Соловьев придавал всечеловеческому организму как реальному субъекту истории, может быть понято в контексте его активной общественной деятельности, чего нельзя сказать о Гегеле. Второе, но не менее фундаментальное различие: если Гегель не занимался рассмотрением будущего, то оно оказалось в центре интереса русского мыслителя³³. Отсутствие футурологического измерения –

то Соловьев сводит его значение лишь к протесту против Церкви, к разновидности негативного христианства (La Sophia. P. 150; София. С. 489). Гегель показывает, что и предшественники христиан – иудеи – также играли решающую роль, которую можно рассматривать как «абсолютный поворотный пункт» мировой истории (см.: *Hyppolite Jean*. Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris: Seuil, 1983. P. 54). В той картине мировой истории, которую рисует Соловьев в «Философских началах цельного знания», евреи поразительным образом отсутствуют. В то же время из его теологии истории мы знаем, что русский мыслитель приписывал этому народу главную роль в мировой истории (см. «Еврейский вопрос»). Возможное объяснение данного противоречия состоит в том, что устойчивый интерес к иудейскому народу русский философ обрел лишь несколько позднее, в середине 1880-х гг.

³² На это различие указал С.Б. Роцинский (*Роцинский С.Б.* Гегелевские элементы в метафизической системе Соловьева // *Роцинский С.Б.* Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. М.; Элиста: Джангар, 1999. С. 44–55).

³³ Собственно говоря, из 23 страниц размышлений о мировой истории в «Философии цельного знания» практически треть – семь страниц – посвящены бу-

один из главных упреков Соловьева Гегелю. В его глазах немецкий философ не оставил места дальнейшему развитию XIX в., например появлению социализма и национальных движений, в частности в славянских странах³⁴. Хотя это критическое утверждение Соловьева справедливо, на него можно легко возразить, указав, что в философии Гегеля на самом деле было место для будущего, которое осталось незаполненным постольку, поскольку будущее должно состояться, прежде чем о нем может быть сказано что-либо разумное.

Кроме того, Соловьев применяет диалектические схемы только к мировой истории, но не к истории России, даже в единственном тексте, трактующем и о той, и о другой, в «Философских началах цельного знания»³⁵. В этих размышлениях Россия представлена как третий элемент, посредством которого возможен синтез враждующих исторических сил, при том, что сама она не подчинена диалектическому развитию. Остается неясным, почему Соловьев не интерпретировал историю России с той же диалектической точки зрения, что и мировую историю; возможно, потому что Россия призвана была, по его мнению, в итоге сыграть примиряющую роль. Здесь русский мыслитель уже покидает философское рассмотрение истории и вступает в область теологии. Показательно, что в более поздних размышлениях Соловьев пренебрегает диалектическим рассмотрением исторического процесса и предпочитает линейную, органистическую интерпретацию истории. Таким образом, представляется, что заигрывание русского философа с гегелевской диалектикой было лишь делом молодости и способы философствования двух мыслителей были, на самом деле, глубоко различны.

Исторические агенты:

Нации

Вопрос о влиянии на Соловьева гегелевской концепции исторических народов невозможно решить точно, с полной определенностью: остается неясным, имеет ли место прямое влияние Гегеля на Соловь-

дущему, обрисованному как последний этап синтеза, воссоединения обособленных элементов

³⁴ *Соловьев В.С.* Гегель. Т. 2. С. 440.

³⁵ Ирония в том, что, не включая Россию в диалектический процесс, обуславливающий мировую историю, Соловьев тем самым соглашается с Гегелем, по мнению которого Россия и славянские страны не играли какой-либо исторической роли. Это резко противоречит тому факту, что русский философ затратил немало усилий на разработку идеи будущей универсальной миссии России.

ева или непрямо через отца, или – Соловьев просто следует общей для XIX века тенденции мышления. Как бы то ни было, в той философии истории, которую Соловьев изложил в «Оправдании добра», легко найти параллели с «Лекциями по философии истории» Гегеля, и эти параллели заставляют предполагать, что к моменту создания своего главного этического произведения русский мыслитель уже прочел «Лекции...» и был вдохновлен ими.

Говоря в общем, для Гегеля история представляет собой последовательную смену четырех миров (Welten): восточного, греческого, римского и германского. В них действуют нации или народы (Völker) – термин, употребляемый Гегелем как в широком смысле, соответствующем современному понятию «цивилизация», так и в более узком смысле конкретного национального образования³⁶. История нации (в обоих смыслах этого термина) проходит через первый период, когда нация развивает национальное самосознание и осознает свою миссию. Это национальное сознание (Volkgeist) есть проявление Мирового духа (Weltgeist) в конкретном историческом моменте. В течение второго периода развития нация выполняет свою историческую задачу. После этого следует период упадка и заката, который сопровождается появлением нового, представляющего собой более высокую ступень развития, принципа, который укореняется, однако, уже в другой нации³⁷.

В «Оправдании добра» – в скудном по содержанию и схематичном рассмотрении мировой истории – мы находим главные аспекты гегелевской концепции, причем в соответствии с духом времени Соловьев использует понятие «нация» в узком значении. Как представляется, русский мыслитель довольно некритически интегрирует идеи Гегеля в собственную схему истории, понимаемую как процесс создания условий для осуществления всечеловеческой солидарности. В качестве главных можно выделить следующие идеи соловьевской концепции. Во-первых, идея национальности появляется в определенный момент истории, и Соловьев связывает этот момент с Ветхим

³⁶ Например, термин «нация» в широком смысле употребляется Гегелем в выражении «die germanische Nation», где относится ко всем германцам эпохи упадка Римской империи (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Hegel G.W.F. Werke. Vol. 12. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. S. 422), а в узком – в выражении «die Englische Nation», которое Гегель использует при комментировании современного ему феномена английской конституции (Ibid. S. 536).

³⁷ Hegel's Philosophy of Right, T. M. Knox (transl.). Oxford: Clarendon Press, 1967. P. 217–218.

Заветом и иудейским народом, который первый достиг ясного национального самосознания. Соответственно именно евреи были первыми, кто разработал некую философию истории³⁸. Во-вторых, именно на основе этой идеи национальности, общности людей физически создают нацию, что является необходимым условием осуществления добра³⁹. В-третьих, сущность нации не определяется интересами составляющих ее людей, но наоборот: их значение определяется в зависимости от вклада в развитие всего человечества⁴⁰. В-четвертых, нации не только появляются в определенный момент; само время их развития конечно⁴¹. Это неявно следует из рассуждений Соловьева, хотя сам он нигде не высказывается о разложении наций. Подобно Гегелю, Соловьев не ждет более новых свершений от Европы⁴². Каждая западноевропейская нация (итальянцы, испанцы, англичане, французы, немцы) уже пережили те периоды, которые характерны и для любого индивидуального развития, – детство, юность, зрелость – и достигли внутреннего единства и процветания. Соловьев

³⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 363.

³⁹ В другом месте Соловьев поясняет, что единство нации возникает под влиянием трех факторов: физических связей, языка и истории (Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 501–504). Однако понимание смысла этих факторов затруднено. Совершенно неясно, что русский мыслитель понимает под «физическими связями»: то ли общую этническую принадлежность, то ли общую географическую ситуацию. Не менее спорным является вопрос о языке: действительно ли Соловьев считал, что для нации характерен единый язык? Так он утверждает в «Оправдании добра», однако из других источников мы узнаем об ином ответе на тот же вопрос (см., например, «Польский вопрос»). Таким образом, оказывается: рассмотрение Соловьевым проблем национальной истории основано на том, что определение нации не стало для него специальной проблемой.

⁴⁰ Национальность и национальный характер не есть «нечто самосущее и себе довлеющее, живущее в себе и для себя», народность «оказывается на деле лишь особой формой всемирного содержания, живущего в нем, наполняющегося им и воплощающего его не для себя только, а для всех» (Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 369). Разделение на нации, по мнению Соловьева, сохранится до конца истории: «Национальные различия должны пребывать до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами всемирного организма» (L' idée russe. P. 99). [В переводе цитируется по: Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев. М., 2004. С. 227–256, 251. – Прим. пер.]

⁴¹ Тем не менее, в другой работе Соловьев утверждает, что разделение человечества на нации сохранится до конца истории (см. предыдущее примечание).

⁴² У Соловьева об этом см.: гл. XIV «Оправдания добра». У Гегеля: «Лекции по философии истории». С. 132.

замечает, что через эти этапы развития проходит каждая нация, тем самым подчиняясь «общему этико-историческому закону»⁴³. Впятых, подобная схема относится не ко всем нациям в мире. Лишь некоторые из них активно действуют в истории, внося свой уникальный вклад в развитие человечества через реализацию своей национальной идеи. И только их следует считать историческими нациями⁴⁴.

Таким образом, соловьевская концепция исторических наций представляет собой отголосок философии Гегеля. Что касается исторической роли государства, то здесь Соловьев демонстрирует более критичное отношение к системе немецкого мыслителя.

Государство

В своей энциклопедической статье, посвященной Гегелю, Соловьев критикует абсолютный характер гегелевского государства, его понимание как цели в себе. «Государство есть божественная идея как она существует на земле», – писал Гегель⁴⁵. Соловьев заключает, что «Гегель называет его даже богом»⁴⁶. Действительно, государство для Гегеля было самой совершенной формой объективного Духа, сотворенной историей, или Разумом, его конечной целью: «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была»⁴⁷. Однако критицизм Соловьева стоит на шатком основании, поскольку русский мыслитель пренебрегает тем фактом, что

⁴³ Соловьев В. С. *Оправдание добра*. Т. 1. С. 368. Позднее, однако, Соловьев отказывается от взгляда на историю как на циклическое развитие и от идеи упадка наций. В статье «Немезида» он пишет: «Нации не уничтожаются. Душа Испании может воскреснуть». Эта цитата прекрасно показывает, что разработка теории наций у Соловьева осложнена влиянием теологических мотивов.

⁴⁴ Соловьев В. С. *Нравственность и политика: Исторические обязанности России // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова*. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 5. С. 7–23.

⁴⁵ Гегель Г. В. Ф. *Лекции по философии истории*. СПб., 1993. С. 90. Государство как таковое является посредником между божеством и человеком.

⁴⁶ Соловьев В. С. Гегель. Т. 2. С. 434.

⁴⁷ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 283. Термин «государство» употреблялся у Гегеля (как, впрочем, и у Соловьева) в двух значениях. В широком смысле он понимал под государством сущность, объединяющую духовные феномены; употребляя этот термин в узком значении, имел в виду систему политических институтов. О дискуссии по этим определениям см.: *McCartney Joseph*. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*. London & New York: Routledge, 2000. P. 157–158.

государство было для Гегеля кульминационным пунктом развития объективного, а не абсолютного духа⁴⁸.

Используя разнообразные аргументы, Соловьев опровергает утверждаемые Гегелем идеи об исключительном могуществе государства и его значении в качестве конечной исторической цели. Высказанные же им в «Оправдании добра» идеи, отвергающие превосходство государства и обосновывающие необходимость разделения власти между государством, церковью и обществом, можно рассматривать как прямой ответ Гегелю⁴⁹. Русский мыслитель утверждает, что государство не является абсолютной формой, а есть лишь средство: «На самом деле оно, будучи условием и орудием человеческого совершенствования, само постепенно совершенствуется в различных отношениях»⁵⁰. По его мнению, государство само в ходе истории совершенствовалось, «постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственного авторитета»⁵¹. Гегель согласился бы с утверждением Соловьева, что государство также способно к прогрессу, хотя сам Соловьев вряд ли предполагал такое согласие.

Однако между концепциями государства обоих мыслителей есть две линии сходства, которые скрыты за интенсивной критикой Соловьева в адрес Гегеля. Эти идеи Соловьев, вероятно, воспринял от своего отца Сергея Михайловича Соловьева – основателя государственнической школы в российской исторической науке. Во-первых, для Соловьева государство является высшим этапом исторического развития и средством прогресса. На данном историческом этапе оно даже представляет собой наиболее доступное и наилучшее средство и способ осуществления добра. Русский мыслитель поддерживает идею об использовании материальных и духовных ресурсов государства «для блага целых народов и всего человечества»⁵². Во-вторых, для Соловьева государство есть воплощение нравственности, что можно понимать в двух смыслах (in two ways). С одной стороны, своей мощью оно гарантирует право, которое для Соловьева является необходимым минимумом нравственности. О том же писал и Гегель: «Мораль является делом, касающимся государства, и подлежит веде-

⁴⁸ Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. М., 1977. § 552.

⁴⁹ Соловьев очень подробно высказывает эти же идеи, когда критикует гегелевское понятие исторической миссии нации, см.: *Соловьев В. С. Что требуется от русской партии? // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 75–81*.

⁵⁰ Соловьев В. С. *Оправдание добра*. Т. 1. С. 482.

⁵¹ Соловьев В. С. *Из философии истории // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 349*.

⁵² Соловьев В. С. *Оправдание добра*. Т. 1. С. 264.

нию правительственных чиновников и судов»⁵³. С другой стороны, в государстве мораль становится тем, что помысленно в сознании его граждан и принадлежит их самосознанию. В этом отношении упомянутое самосознание приобретает в государстве субстанциональное содержание⁵⁴. Однако в целом Соловьев, более независимый в социальном отношении, чем Гегель, сделал следующий шаг и не колеблясь провозгласил, что институты, и особенно государство, должны восходить к идеалу. И обязанностью индивида «становится деятельное старание исправлять эти учреждения, настаивая на их нормальной задаче»⁵⁵. Здесь мы видим мотивы участия Соловьева в российской общественной жизни. Он никогда не отвергал власть и иные политические институты как таковые, но напоминая об их исторической роли пытался указать им на должное⁵⁶. Гегель жил в правовом государстве (Rechtsstaat), которое, несмотря на свой авторитаризм, было той формой государственности, в которую немецкий мыслитель верил, в то время как современное Соловьеву российское государство было далеко не правовым. Это частично объясняет то, что Гегель был куда менее склонен к реформам, чем Соловьев. В целом русский мыслитель постоянно защищал нормативный и даже моральный подход к социально-политическим институтам, особенно к государству, что не было характерно для Гегеля, по крайней мере, в его последние годы.

Всемирно-исторические личности

Хотя нет никаких тому текстуальных свидетельств, можно предположить, что к середине 1880-х, когда Соловьев написал несколько текстов о Петре I, он уже был знаком со знаменитым пассажем Гегеля в «Лекциях по философии истории» о всемирно-исторических личностях и использовал идеи немецкого философа для характеристики исторической роли этого российского императора. Данную гипотезу под-

⁵³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 118. Реагируя на кантовское понятие моральности (Moralität) как категории индивидуальной жизни, Гегель отличает ее от нравственности (Sittlichkeit), которая, являясь формообразованием объективного духа, воплощена в социально-политических институтах. Соловьев не проводит этого различия и считает, что понятие «нравственность» применимо как к субъективному моральному опыту, так и к формам социально-политической жизни (см., например: Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 108–110).

⁵⁴ Heyde Ludwig. De verwerkelijking van de vrijheid: een inleiding in Hegels rechtsfilosofie. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1987. P. 209–210.

⁵⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 264.

⁵⁶ Это иллюстрирует, например, попытка Соловьева повлиять на судьбу осужденных за убийство царя Александра II.

тверждает очевидное и сильное сходство между Гегелем и Соловьевым в понимании исторической роли великих личностей⁵⁷. С точки зрения философии истории, Соловьев не добавляет ничего нового к гегелевской категории «героев», но его идеи о «пророках», развиваемые в теологических и софиологических размышлениях об истории, являются оригинальным дополнением к этой гегелевской категории. Еще одна моя гипотеза состоит в том, что понимание роли Петра I в духе философии Гегеля Соловьев усвоил от своего отца, который был сильно вдохновлен творчеством немецкого философа, когда писал свою знаменитую работу о Петре I.

Имело ли место прямое влияние Гегеля на Соловьева или не прямое влияние, но понимание русским философом роли великих личностей весьма близко к гегелевскому. Такие личности имеют непосредственное отношение к божественному – в том смысле, что они выбраны Провидением, которое поддерживает их при выполнении ими исторической миссии. В обществе, в котором эти личности живут, они являются воплощением нового сознания. Соловьев детально излагает свои мысли о том, каким образом подобные люди появляются из широких масс своих соотечественников и какой вклад вносят в изменение окружающей их действительности⁵⁸. Он был убежден, что сами исторические личности полностью не сознают тех целей, достижения которых добиваются⁵⁹. С одной стороны, подобная позиция русского философа кажется совершенно

⁵⁷ Достаточно сравнить с этим пассажем (Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 81–84), например, статью Соловьева «Несколько слов в защиту Петра Великого» (Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 161–181).

⁵⁸ Соловьев В.С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 161–181. Срав. с Гегелем: «Великие исторические отношения имеют другой характер. Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа или государства. Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, всемирно-историческими личностями являются те, в целях которых содержится такое всеобщее (Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 81).

⁵⁹ По крайней мере, именно это Соловьев утверждал в отношении Петра Великого (Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. С. 301).

аналогичной гегелевскому положению о хитрости мирового разума в истории, то есть в процессе развития объективного духа. С другой стороны, она отличается акцентированием внимания к теме трансцендентности Бога – в противоположность стремлению Гегеля представить Разум как начало, имманентное объективному духу⁶⁰.

Суммируя сказанное выше, можно сформулировать два главных вопроса, а именно: в какой мере мы можем говорить об использовании гегелевского наследия в творчестве Соловьева? И в какой степени философия истории Соловьева является просто ответом на философию истории Гегеля, а в какой – попыткой улучшить ее?

Что касается гегелевского наследия во взглядах Соловьева на историю, то мы пришли к следующим результатам. Можно говорить о прямом влиянии Гегеля на ранние диалектические размышления Соловьева о философии истории. Русский философ искусно интегрирует в свою систему гегелевские понятия «нации», «государства», «великих личностей». Со временем, однако, положение меняется. Пусть, согласно утверждению Дж. Клайна, он «начинает признавать заслуги Гегеля более честно и открыто», однако он дистанцируется от гегелевских категорий. Например, это имеет место применительно к гегелевскому концепту процесса, который Соловьев начинает понимать как линейное движение, теряя тем самым центральный для Гегеля диалектический момент отрицания. Тщательный анализ с целью отличия в творчестве Соловьева глубоких влияний Гегеля от поверхностных заимствований обнаруживает: русский мыслитель, используя терминологию Гегеля, далеко не всегда вкладывает в нее гегелевский же смысл (например, он не применяет этой терминологии к России); Соловьева привлекал скорее широкий масштаб гегелевской схемы. В этом отношении вывод Планти-Бонжура об отдаленности Соловьева от Гегеля, несмотря на все концептуальные заимствования, как представляется, относится скорее, хотя и не исключительно, к позднему этапу творчества русского мыслителя.

Что касается ответа Соловьева на философию Гегеля, то он был выражен двумя способами: с одной стороны, это была прямая критика, с другой стороны, он представлен собственными размышлениями, включенными в соловьевские тексты об истории и свидетельствовавшими об амбициозном замысле мыслителя разработать свою философию истории, используя систему координат, отличную от гегелевской.

⁶⁰ О дискуссии по проблеме скрытых и явных целей мирового разума, его «хитрости» у Гегеля см.: *McCarney J. Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History. London & New York: Routledge, 2000.*

левской. Русский философ прямо и определенно критикует гегелевский принцип превосходства государства над церковью и обществом и отсутствие у немецкого мыслителя концепции будущего. И если в первом пункте критика кажется справедливой, то второй пункт говорит скорее о непонимании взглядов Гегеля. Ответ Гегелю формулируется русским мыслителем, по сути, и за счет вынесения на передний план иных метаисторических принципов, а именно тех, которые я определяю как теологию и софиологию истории. Вопрос, который здесь поднимается, заключается в том, оспаривает ли Соловьев именно философию истории Гегеля. Соловьев, по моему мнению, в большей мере историзирует государство, чем Гегель. Для Соловьева государство есть, в конце концов, всего лишь одна из форм организации людей, подлежащая развитию и совершенствованию. А преклонение Гегеля перед государством приводит к тому, что он объявляет этот политический институт абсолютной целью исторического развития, – в том смысле, что оно не может быть улучшено или усовершенствовано другими институтами. Выступая против гегелевского понимания государства, Соловьев подчеркивает различия между тремя силами: государством, церковью и обществом.

Между философскими подходами к осмыслению истории Гегеля и Соловьева прослеживается очевидное различие. В то время как Гегель определяет настоящее как наиболее совершенную на данный момент форму проявления абсолютного, для Соловьева этот результат ещё только должен быть достигнут в ближайшем будущем; отсюда и озабоченность русского философа будущим. А это подразумевает различие фокусов рассмотрения. Если Гегель сосредоточивается на осмыслении событий прошлого, то Соловьев, помещая последний и решающий период истории в ближайшее относительно себя будущее, позволяет себе играть активную роль как в теоретической, так и в практической деятельности, самопровозглашая себя пророком. Немецкий философ на себя такой роли не принял. Иными словами, Соловьев отвергает идею Гегеля о том, что философия является «совой Минервы» и продвигается к теософии (см. гл. 2, «Теология истории Соловьева») и теургии (см. гл. 4, «Софиология истории Соловьева»). В противоположность фаталистическому оттенку гегелевской концепции исторического процесса Соловьев считал, что история может делаться и направляться человеком.

*Перевод с англ. языка выполнен
В.В. Сидориним*