

УДК 1. (091)

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В. СОЛОВЬЁВА И Д. МЕРЕЖКОВСКОГО

С.П. Бельчевичен, В.Б. Рыбачук

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье анализируется проблема общественного идеала в философии истории В. Соловьёва и Д. Мережковского. Опираясь на наследие античной традиции и ранней патристики, В. Соловьёв создаёт идеал Богочеловечества – новый тип общества, в котором, по его замыслу, будут преодолены все существующие противоречия. Проблема идеала в творчестве Д. Мережковского рассматривается в эволюционном ключе. Первоначально он обращается к идеям позитивизма и народничества. В начале XX в. под влиянием В. Соловьёва Д. Мережковский разрабатывает учение о Третьем Завете. В период эмиграции в центре внимания Д. Мережковского – образ Иисуса Неизвестного.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философия истории, общественный идеал.

Общество как сфера деятельности отдельного индивида, социальных групп и классов самым тесным образом связано с исторической реальностью, в которой реализуются интересы и потребности социальных субъектов. Осознавая свои интересы, человек стремится создать общественный идеал, который может быть реализован им только в результате целенаправленной исторической деятельности, предполагающей разработку стратегий его достижения. Общественный идеал – это представления о вероятном позитивном будущем, которые рождаются в общественном сознании и реализуются политической элитой и национальными лидерами в рамках исторического процесса. Кризис традиционных ценностей в конце XIX в. стимулировал дискуссию в русском обществе о дальнейших ориентирах социального развития [1, с. 85–88]. Свой анализ причин кризиса, разразившегося в обществе, а также идеал общественного развития в рамках собственных историософских концепций предлагают русские религиозные мыслители, среди них В.С. Соловьёв (1853–1900) – один из лидеров русского метафизического идеализма. Его мировоззрение складывается под влиянием традиции неоплатонизма и немецких мистиков [2, р. 371–372].

При анализе данной проблемы в творчестве Соловьёва, на наш взгляд, необходимо учитывать ряд важных факторов. Во-первых, концепция Соловьёва построена на содержательной критике различных направлений в христианстве: православия, католицизма, протестантизма, а также ряда идеологий и научных концепций, отталкиваясь от которых, он и строит свою Вселенскую церковь. Во-вторых, Соловьёв поддерживает гуманистическую традицию, полагая, что человек наделен разумом и волей и способен сделать выбор в пользу Богочеловеческих ценностей. В-третьих, необходимо учитывать и экуменическое понимание истории Соловьёвым: он не отвергает достижения восточных

цивилизаций и идеи античной культуры, в которых видит провозвестия мирового христианства.

Историософская концепция Соловьёва включает в себя анализ современной ему социокультурной ситуации. Русский мыслитель констатирует бездуховность современного общества, пытается выявить причины этого негативного явления. «Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [3, т. 2, с. 5].

Полемизируя с представителями позитивизма, Соловьёв подчеркивает, что они стремятся к обнаружению научных истин, опираясь на рациональность и разум человека, но этого недостаточно, «разум есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его» [там же, с. 13]. Чрезмерный прагматизм и отрицание сверхприродной реальности делает позитивизм неспособным для постижения сущности мира.

Учение социализма является одним из наиболее популярных в современном обществе. Социализм критикует социальную неоднородность общества, неравномерное распределение общественного богатства. Свобода, равенство и братство, социальная справедливость – вот основные принципы социализма как идеологии, которые так и не были реализованы в общественной жизни. Критикуя современные учения, Соловьёв вырабатывает основной принцип, на котором базируется его философское учение: в рамках исторического процесса должно произойти «воссоединение с безусловным началом» человека и общества [там же, с. 15]. «Итак, социализм и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании», – подводит итог дискуссии русский мыслитель [там же, с. 14].

Развитие общества и природы связано с детерминацией Абсолютной идеи, которая проявляет себя в природе и обществе. Поэтому схема исторического процесса, предлагаемого Соловьёвым, может быть представлена в следующем виде. Первая фаза – появление природы как объективной реальности, творимой Абсолютом. Вторая стадия – появление человека, созданного по образу Божьему и обладающего волей и разумом. Именно человек осознает религиозные ценности и вступает в диалог с Богом, в рамках исторического процесса появляются многочисленные культуры Востока и Запада, в основе которых лежат национальные и мировые религии. Третий период в истории – приход в мир Христа. Финальный аккорд мировой истории – появление духовного человечества и Вселенской церкви.

В своей программной статье «Из философии истории» Соловьёв, анализируя классификацию мировых цивилизаций, предложенную географом Л.И. Мечниковым («Цивилизация и великие исторические реки»), подчеркивает, что основания классификации исторического развития могут быть совершенно различны. Очевидно, что природный фактор влияет на экономику, быт, придает специфику восточным и западным цивилизациям, как, впрочем, и политический и геополитический факторы. Так, важнейшим признаком цивилизации является появление такого социального института, как государство. «Без государства не было бы культуры, без культуры не было бы общественной нравственности, а без нравственности общественной высокая личная добродетель,

если и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным бесплодным порывом», – констатирует Соловьёв [там же, с. 531]. Главная функция государства заключается, по мнению русского автора, в том, чтобы оно превратилось в инструмент христианизации общества. Первый реальный шаг в этом направлении был сделан Константином Великим, который превратил христианство в государственную религию Римской империи, собрав Первый Вселенский собор в Никее. Таким образом, главным основанием классификации мировой истории является принцип соединения и единства противоположностей – человеческого и божественного – и то, как он реализуется в мировой истории.

Исходя из этого принципа, Соловьёв выстраивает ход исторического процесса. На первом этапе Абсолютное начало порождает мир природы и скрыто за природными процессами. Божественная идея существует как некое самодостаточное, универсальное, всеобщее начало, воплощая в себе идеи красоты, гармонии, разума: «Бог как абсолютное не может быть только чем-нибудь, не может ограничиваться каким-нибудь частным определенным содержанием ... единственным возможным ответом на вопрос: что есть Бог является уже известный нам, именно, что Бог есть все, т. е. что все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога, и что бытие, действительное бытие Божие есть утверждение или положение этого содержания, этой сущности, а в ней самого полагающего, или сущего» [там же, с. 80]. Поэтому природный мир не может быть подлинным содержанием божественного начала, такое содержание, полнота бытия может находиться только в «сверхприродной области». Природный мир всего лишь видимость, а не действительность. Опираясь на учение Платона, Соловьёв пытается объяснить, как в едином Абсолюте сочетается множество идей. Согласно его позиции, Бог как универсальная сущность сочетает все многообразие идей, которые непосредственно связаны и определяются всеобщей идеей Блага. «Так, постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или, точнее – безусловной благодати или любви» [там же, с. 56].

Новый этап истории связан с появлением человека. Именно человек, созданный по образу и подобию Божьему, способен познать окружающую действительность, вступить в непосредственный диалог с Богом. В своей природе человек сочетает разум и веру, которые позволяют ему познать окружающий его мир. Солидаризируясь с наследием Бл. Августина, Соловьёв утверждает, что с помощью веры мы постигаем Абсолютные ценности, с помощью знания и опыта обнаруживаем божественное бытие в природной реальности и обществе [там же, с. 34].

Поэтому важное значение Соловьёв уделяет философии религии или тому, как человек постигает божественное начало. Первоначально, как пишет Соловьёв, мы имеем три основных элемента: природу как наличную действительность, божественное начало как искомую цель и содержание, человеческую личность как субъект жизни и сознания, которая, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая её из случайное в должное [там же, с. 40]. На первом этапе божественное начало скрыто за природными явлениями и преобладают политеистические религии, на втором эта-

пе религиозного развития божественное начало открывается как противоположное, как её отрицание — буддизм. Наконец, на третьей ступени божественное начало открывается в своем собственном содержании, и человек способен понять сущность и направленность Богочеловеческого процесса [там же, с. 41].

Приход в мир Христа знаменует собой новый этап всемирной истории. Именно в Сыне Человеческом соединяются две искомые противоположности: божественное и человеческое, указывая истинный путь спасения. Опираясь на религиозные идеи Филона Александрийского, Соловьёв пишет: «Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос. <...> В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно сущего, очевидно есть Слово, или Логос» [там же, с. 108]. С этого момента человек может открыть для себя новые, трансцендентные источники культурного творчества и горизонты Богочеловеческого сообщества, которое в итоге и является конечной целью мировой истории. Для представителей религиозного модернизма важным моментом является переосмысление религиозных ценностей в свете современной социокультурной ситуации, поэтому Соловьёв, определяя дальнейшие перспективы развития человеческой истории, пишет: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остаётся непоследовательной, — не проводит своей веры до конца; последовательно же проведённые и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» [там же, с. 27].

Творческое наследие Соловьёва нашло отражение в наследии других русских мыслителей. Среди его последователей Д.С. Мережковский. Философия Мережковского всегда была ориентирована на религиозное будущее человечества. Очевидно, что в условиях нарастающего кризиса гуманистической традиции Мережковскому было необходимо показать определенного рода ориентиры и перспективы дальнейшего развития. Идеальные построения Мережковского являются как бы логическим завершением его предшествующего литературно-философского анализа социокультурной ситуации. Он не только рассматривает происходящее, но и указывает путь, которым, по его мнению, должно воспользоваться человечество. Этим, вероятно, и объясняется настойчивая попытка Мережковского нарисовать некое идеально-метафизическое будущее, всесторонне отвечающее духовным и социальным запросам современного ему общества. Как общее мировоззрение Мережковского, так и собственно идеал культурно-религиозного обновления прошли сложный путь. В течение своей творческой жизни Мережковский пережил три крупных мировоззренческих переворота.

Первоначально Мережковского привлекли идеи позитивистской философии. В качестве идеала позитивизм выдвигает приоритет научного знания над всеми иными формами освоения окружающей действительности. Вера в науку, в универсальную методологию, учитывающую весь комплекс опытно-эмпирических данных, логическую доказательность, — вот наиболее характер-

ные черты позитивистской теории. У начинающего литературного критика, каковым являлся Мережковский к концу 90-х гг. XIX в., нет работ, посвящённых собственно позитивизму О. Конта и Г. Спенсера. Увлечение позитивизмом у Мережковского было недолгим и достаточно поверхностным. По словам самого Мережковского, позитивизм «есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного» [4, с. 16]. Последнее обстоятельство смущало начинающего философа: человек оказывался как бы в непроницаемой среде явлений, лишая себя абсолютных ценностей, перспектив дальнейшего развития. Мережковский чувствовал недостаточность позитивистской теории, поэтому в своих исканиях обращается к народничеству.

Определение народничеству как течению даёт Н.А. Бердяев: «Народничество есть, прежде всего, вера в русский народ, под народом же нужно понимать трудящийся простой народ, главным образом крестьянство» [5, с. 48]. Бердяев абсолютно верно отмечает тот факт, что в основе народничества лежало чувство оторванности интеллигенции от народа, ощущение вины перед ним. Вся существующая культура, все достижения в экономике, относительное благополучие господствующих классов и самой интеллигенции есть результат народного труда, оно создано за счёт народа, и потому интеллигенция должна уплатить свой «долг». Бердяев выделяет непосредственно в самом народничестве два больших течения: социалистическое и религиозное. Социалистическое, по его словам, стремилось найти в народе социальную правду, прекратить эксплуатацию крестьянства, создать новое общество, основанное на социальной справедливости. Иные идеалы были характерны для религиозного направления. Религиозное народничество (славянофилы, Достоевский, Толстой), как считал Бердяев, верили, что в народе скрыта некая религиозная правда и интеллигенция должна раскрыть ее [там же, с. 48]. Мережковский к концу 80-х гг. XIX в. полностью солидаризируется именно с этим течением в народничестве. И хотя впоследствии мировоззрение русского философа меняется, он переходит на позиции символизма, а затем и религиозного модернизма, тем не менее, идея о том, что русский народ является носителем особой религиозной ментальности, хранителем национальной мудрости еще достаточно долго будет присутствовать в философских рассуждениях Мережковского.

Идеал народничества – соединение русского народа, русской интеллигенции и русской православной церкви Мережковский воплощает в начале XX в., уже будучи религиозным мыслителем. Согласно его позиции, русский народ – носитель особого, свойственного только ему апокалипсического сознания – должен слиться с русской интеллигенцией и русской православной церковью в рамках «религиозной общности», которая, по замыслу русского философа, не только всецело принадлежит сегодняшнему дню, но и одновременно является предвестницей Третьего Грядущего Завета. Под влиянием народнических идей Н.К. Михайловского, Г.И. Успенского молодой Мережковский отправляется «познавать жизнь». Он путешествует по Волге и Каме, посещает Уфимскую и Оренбургскую губернии, знакомится с основателем религиозно-нравственного учения крестьянином Тверской губернии Василием Сютеевым, у которого незадолго до этого был сам Лев Толстой.

Вскоре идеал Мережковского меняется, в начале 90-х гг. XIX в. он становится одним из идеологов символизма в России. Он пишет программную статью «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893). Она открывает новый период в творчестве Мережковского (1893–1905), который принес ему всеевропейскую известность благодаря исследованию «Толстой и Достоевский» (1901–1902) и трилогии «Христос и Антихрист», состоящей из трех романов: «Смерть Богов: Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие боги: Леонардо да Винчи» (1901), «Антихрист: Петр и Алексей» (1905).

В статье он тщательно анализирует состояние дел в общественной и литературной сферах: «Мы живем в странное время, похожее на оттепель», – замечает автор. – В воздухе какое-то нездоровое расслабление и податливость. Все тает... <...> И шумят и текут мутные, вешние ручьи из самых подозрительных источников» [6, с. 171]. Философ понимает, что общество находится на переломном этапе, когда на авансцену выходят новые идеи и ценности. В недалеком прошлом в среде народничества Мережковский пытается найти истоки современной ему ситуации, выяснить её причины и закономерности. В творчестве Н.А. Некрасова он обнаруживает «откровение духа», «возвышенную и свободную религию», но народники сузили могучую, страстную любовь Некрасова... свели её к исключительному преобладанию деловой статистики и политэкономии» [там же, с. 164–165]. По утверждению Мережковского, Н.К. Михайловский – позитивист, но в своих ранних статьях о Дарвине и Спенсере он идеалист [там же, с. 170]. Следовательно, согласно автору, истоки зарождающегося нового литературного течения присутствуют в работах видных представителей народничества. Необходимо лишь переосмыслить наследие предшествующего поколения. Говоря другими словами, нужен свежий взгляд на старые ценности, и поэтому Мережковский предлагает: мистицизм, категорию символа как средство иного видения мира и расширения возможностей художественного воображения. Программа Мережковского вызвала противоречивые отклики. Так, В. Буренин, комментируя «манифестацию» русских символистов, пишет: «Что касается впечатления статейки в печати, то о нем я могу дать сведения положительные и точные; мне довелось прочитать о ней три критических отзыва г-на Михайловского, Скабичевского, Волынского; во всех трех отзывах статейка г-на Мережковского аттестуется как продукт недомыслия её автора... Признаюсь, признаюсь и я отчасти согласен с такими отзывами трех критиков о статейке г-на Мережковского» [7, с. 35]. Более объективный анализ программы русских символистов даёт американская исследовательница Б. Розенталь, указывая на то, что для символистов и их единомышленников революция духа влекла за собой появление новых ценностей, основанных на творчестве и личной свободе. Она пишет: «Оспаривая материализм и позитивизм атеистически настроенной интеллигенции, аскетизм и покорность, проповедуемые русской православной церковью, а также питая отвращение к буржуазному обществу Запада, символисты мечтали о появлении нового человека, религиозно, эмоционально, чувственно свободного, предшественника новой культуры, характеризуемой свободой, красотой и любовью» [8, р. 25]. Подобные идеи были очень близки Мережковскому. Но, как подчеркивает Розенталь, он движется к данным ценностям через переосмысление традиционного христианства [ibid, р. 25–26]. Русский символизм, по мнению

многих отечественных и западных критиков, значительно отличался от западных вариантов тем, что на искусство и на поэзию, с помощью которых русские символисты пытались выразить эмоциональное состояние человека, они смотрели как на волшебство, как на путь высшей правды и даже как на некую религию. Одним словом, он был более метафизичен, чем тот же символизм на Западе. Это обстоятельство сыграло не последнюю, а, может быть, даже решающую роль при эволюции мировоззрения Мережковского от символического к религиозному видению мира.

Путешествие в Грецию и Италию, знакомство с античной культурой оказали огромное влияние на Мережковского. Он был поражен архитектурой древней Греции и Рима, восхищен древними культами Аполлона, мудрой Афины и прекрасной Дианы (Артемиды). Но здесь мыслитель столкнулся с проблемой выбора между идеалами Ницше и В. Соловьёва. Перед Мережковским встает дилемма, что взять в качестве дальнейшего ориентира: идеал Богочеловечества или аристократический индивидуализм Сверхчеловека. Эта творческая неопределенность весьма характерна для Мережковского конца XIX в. Борьба языческого и христианского, богочеловеческого и человекобожеского в душах Юлиана, Петра и Леонардо есть всего лишь отражение той же борьбы, но уже в мировоззрении и творчестве самого Мережковского [9, с. 32–33]. И все же после долгих и мучительных размышлений эта задача была решена в пользу религиозного идеала Соловьёва. Это же утверждает и Розенталь: «В 90–е гг. XIX века Ницше был их пророком. Но около 1900 г. Мережковский и Гиппиус обращаются к христианству. Их христианство было христианством Апокалипсиса, христианством Второго Пришествия, которое было призвано реализовать религиозные идеалы в жизнь» [8, р. 29]. Это действительно справедливо, ибо переход Мережковского на позиции религиозного видения мира находит свое подтверждение как в поэзии конца века, так и в литературно-философской прозе начала XX в. Об этом пишет и сама З. Гиппиус. Трилогия «Христос и Антихрист» со всей очевидностью продемонстрировала изменения, произошедшие в мировоззрении мыслителя. «Я думаю, однако, что уже с Юлиана у Д.С. был поворот к христианству, начало углубления в него...» [10, с. 60]. Отныне для Мережковского идеалом является человек, вступающий в непосредственный диалог с Богом, согласующий свою жизнь с Абсолютной Правдой. Соединение божественного и человеческого в качестве идеала общечеловеческого развития является важной чертой зарождающегося религиозного модернизма в России. Апокалипсические настроения охватывают Мережковского чуть позднее [11, с. 62].

Так, в известной работе русского философа «Не меч, но мир», кроме оригинальной религиозной антропологии, представлен и оригинальный вариант идеала культурно-религиозного обновления. В статье Мережковский настаивает на том, что традиционное христианство утратило силу как религия. По мнению Мережковского, очевидным подтверждением этого факта является то, что христианство не в состоянии решить проблему пола, плоти, «религиозной общественности». Русский философ убежден в том, что это явление не случайное, а вполне закономерное, связанное с логикой исторического процесса: «Но следует понять и признать раз и навсегда, что общественное бессилие, нецерковность христианства происходят вовсе не от какого-либо случайного злонравия отдельных личностей или целых сословий, например, церков-

ной иерархии, не от их дурной воли или бездарности... это бессилие есть мистический рубеж, отделяющий Второй Завет от Третьего» [12, т. 13, с. 32–33]. Мережковский полагает, что современное ему христианство есть выражение правды о Втором Завете, о деяниях Сына, одновременно оно есть чаяние и предвестие о Богочеловечестве, о Третьем Грядущем Завете. Он особенно настаивает на том, что явление Вселенской Церкви свершится за пределами исторического христианства. Неоднократно уже указывалось на то обстоятельство, что на формирование взглядов Мережковского сильное воздействие оказали идеи В. Соловьёва. Своё видение горизонтов будущего Мережковский связывает с Богочеловечеством, с чаяниями о Вселенской Церкви. Однако повторение основных положений Соловьёва о грядущем Богочеловечестве вовсе не означает плагиата с его стороны, философ создает собственный вариант понимания развития общества: «Первая ипостась открывается в Космосе. Вторая – в Логосе, Третья – в совершенном соединении Логоса и Космоса – во Вселенской церкви, как царстве не только духовном, но и плотском, не только внутреннем, но и внешнем, не только небесном, но и земном» [там же, с. 33]. У Мережковского появляется ощущение того, что Истинная Церковь вот-вот войдет в мир, «врезается в исторически-реальное человечество, как в живое тело врезается меч» [там же, с. 35]. Казалось бы, Мережковский окончательно сформировался как религиозный мыслитель. Однако первая русская революция внесла определенные коррективы в идеал Мережковского.

Революция 1905–1907 гг. сыграла огромную роль в творческой жизни Мережковского. Под влиянием революционных событий меняется отношение Мережковского к самодержавию. Действительно, если в начале века русский философ говорил о святости самодержавия, проповедовал вселенское христианство, то в годы революции его идеалы кардинально меняются. Бердяев пишет об этом так: «Сначала пленялся Мережковский самодержавием не без хилистической концепции В.А. Тернавцева. В самодержавии хотел он увидеть святую плоть, святую телесность. Потом бежал он от соблазнов мистики самодержавия, как от антихристового духа, и пленился революцией» [13, т. 2, с. 135]. Отношение к монархии кардинально меняется. Мыслитель убежден, что державные структуры мешают демократическому развитию России, не дают русскому человеку самореализовываться. Отныне монархическое начало, по определению Мережковского, несет в себе антихристианскую полярность. И напротив, мы наблюдаем позитивное отношение Мережковского к революционным событиям. Философ рассматривает революцию как некое религиозное действие и видит в ней возможность религиозного обновления. Пафос всех его произведений этого времени сводится к тезису: «Революция и есть религия». Анализируя состояние дел в религиозной сфере, мыслитель предлагает создавать обновленную церковь не путем ее реформирования, а решительными революционными методами («Реформация и революция»), по всей видимости, поэтому он восторженно принимает февральские события 1917 г., увидев в них исполнение своих пророчеств. Однако не все сбылось так, как того хотел Мережковский, одна революция сменилась другой, принесла с собой гражданскую войну, разруху и голод. Чета Мережковских покидает революционную Россию [14, с. 128].

В период эмиграции, интенсивно работая, Мережковский создает цикл произведений, в которых его общественный идеал получает более полное вы-

ражение. В 20–30 гг. в работах «Тутанкамон на Крите», «Тайна Трех: Египет и Вавилон», «Тайна Запада: Атлантида, Европа» Мережковский стремится в культуре и истории восточных цивилизаций обнаружить провозвестия христианства. Тайна Востока, по мнению русского мыслителя, есть тайна Начала, тайна рождения христианской религии. Именно на Востоке, считает Мережковский, совершилось таинство перехода от Завета Отца к Завету Сына. Уже в древних языческих религиях существует прообраз Сына Человеческого, ставшего затем реальностью. Одновременно Мережковский предлагает обновленную версию Третьего Завета. Этот новый эсхатологический вариант будущего уходит своими корнями в дореволюционный пласт его творчества. Незадолго до эмиграции в романе «14 декабря» русский философ выражает оптимизм по поводу будущего России: «Не погибнет Россия, – говорит он устами одного из своих героев, – спасет Христос и еще Кто-то. Тогда не знал, Кто, – теперь уже знаю. Радость, подобная ужасу, пронзила сердце, как молния: Россию спасет Мать» [15, с. 282]. Хотя впоследствии этот оптимизм уступит место крайне апокалипсическим настроениям, но сама идея о роли Матери, женского начала останется.

Все же центральной работой мыслителя, по мнению зарубежной критики, стал его труд «Иисус Неизвестный» (1932–1933). В книге Мережковский стремится показать миру «истинный образ» Сына Человеческого. Автор нетрадиционно излагает евангельские тексты, апокрифическую литературу, размышляя над ними. Три последовавшие за «Иисусом Неизвестным» небольшие монографии-исследования «Павел и Августин» (1937), «Франциск Ассизский» (1938), «Жанна д'Арк» (1938) были объединены общим заглавием: «Лица святых от Иисуса к нам». Все три исходили из этой же неизменной идеи о Царстве Духа и Третьем Завете, владевшей Мережковским. Мережковский полагает, что образ Спасителя был искажен в историческом христианстве. Современное общество, считает Мережковский, видит Христа не как живую и реальную плоть, а как миф, «тень и призрак». Русский философ полагает, что Евангелие читается и понимается человеком как некая условность, внешняя обрядность социальной жизни. Вот почему это самая нечитаемая из книг, самая неизвестная. «Слепо читают люди Евангелие, потому что привычно» [16, с. 7]. Истинное понимание Евангелия заключается, по Мережковскому, в том, чтобы «в тысячный раз прочесть, как в первый, выкинуть из глаза “темную воду” привычки, вдруг увидеть и удивиться, – вот что надо, чтобы прочесть Евангелие как следует» [там же, с. 7]. Философ убежден, чтобы раскрыть подлинный лик Иисуса Неизвестного, необходимо обратиться не к внешнему, а к внутреннему религиозному опыту. Человек, согласно Мережковскому, должен как бы эмоционально пережить в себе, в своем внутреннем сознании все перипетии жизни Иисуса от Его рождения, прихода в мир до смерти и Воскресения. Здесь не годится научное, традиционное знание, а нужен особый мистический опыт, когда человек не отвлеченно, а осязательно, своей страдающей плотью мог бы почувствовать страдание и боль Христа. Только тогда возможно единство Бога и человека, только тогда будет прочитано Евангелие от Иисуса Христа, разгадана тайна Конца. Мережковский рассуждает: «Пусть о Конце никто еще не думает, но чувства Конца уже в крови у всех, как медленный яд заразы. И если Евангелие есть книга о Конце, – «Я есмь первый и последний, начало и конец», – то и мы, люди Конца, к ужасу нашему или радо-

сти, может быть, ближе к Евангелию, чем думаем. Пусть никогда не прочтем его, но если бы прочли, то могли бы рассказать “Жизнь Иисуса”, как никто никогда не рассказывал» [там же, с. 76].

Кризис традиционных ценностей в России в конце XIX – начале XX вв. стимулировал создание общественного идеала развития со стороны русских религиозных мыслителей. Вл. Соловьёв, опираясь на идеи Платона, Филона Александрийского, Бл. Августина, предлагает религиозный идеал обновления в рамках своей историософской концепции. Мировую историю он рассматривает сквозь призму соединения гуманистических и христианских ценностей, божественного и человеческого. Оставаясь на позициях стадийного подхода, русский философ выделяет несколько периодов развития природы и общества. На первом этапе Абсолютное начало выступает в качестве Демиурга, создавая объективную природную реальность, на втором – появляется человек, наделённый волей и разумом, способный вступить в диалог с Богом, третий период связан с приходом в мир Сына Человеческого, который, обладая двойственной природой, соединяет собой два мира: земной и небесный – посредством Божественного Логоса. Финальный аккорд мировой истории – создание Богочеловеческого сообщества на основе всецело положительной религиозности и богочеловеческих ценностей, где, по замыслу автора, произойдет примирение всяческих противоположностей, появится духовное человечество и Вселенская церковь.

Общественный идеал в философии истории Мережковского прошел сложный эволюционный путь. Это было связано с эволюцией общего философского мировоззрения русского мыслителя. Первоначально он обращается к ценностям позитивистской философии, затем, солидаризируясь с идеологией народничества, выдвигает в качестве идеала «религиозную общественность», состоящую из русского народа, интеллигенции, русской обновлённой церкви [17, с. 87–89]. Также особо следует отметить разрабатываемую Мережковским в 90-е гг. XIX в. теорию символизма, которая характеризовалась своим особым мистицизмом и религиозностью. Под влиянием В. Соловьёва в период «между двух революций» Мережковский обращается к идеям Богочеловечества, отстаивает тезис о революции как религиозном действии, ведущем к Вселенской церкви. В период эмиграции философ пытается обнаружить провозвестия христианства в древних культурах Востока и Запада. В 30-е гг. XX в. особое место в его историософии занимает христологическая тематика. Через образ Иисуса Неизвестного автор пытается обнаружить смысл и назначение мировой истории. В фокусе внимания Мережковского – человек, его мистический опыт, соединяющий его с Христом.

Список литературы

1. Губман Б.Л. Россия и Европа в философии русской истории. Тверь: Твер. гос. ун-т, 1997. 111 с.
2. Walicki A. Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford University Press, 1979. 456 p.
3. Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1 688 с. Т.2 713 с.

4. Мережковский Д.С. Большая Россия. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1991. 269 с.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
6. Мережковский Д.С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата, 1991. 352 с.
7. Буренин В. Критические очерки // Д.С. Мережковский pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2001. 568 с.
8. Rosental V.G., Bonachevsky–Cnomiak M. A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russia 1890–1924. New York.: Fordham Univ. Press, 1990. 349 p.
9. Лунберг Е. Мережковский и его новое христианство. СПб.: Типография Г.А. Шумахера и Б.Д. Брукера, 1914. 192 с.
10. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. Париж.: YMCA-press, 1952. 301 с.
11. Казанцева И.А. Бельчевичен С.П. Православные ценности в русской прозе XX–XXI веков: монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2016. Ч. 1. 188 с.
12. Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1914.
13. Бердяев Н.А. О русской философии: в 2 ч. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 240 с.
14. Холиков А. Мережковский Из жизни до эмиграции. 1865-1919. СПб.: Алетейя, 2010. 152 с.
15. Мережковский Д.С. 14 декабря.; Гиппиус З.Н. Д. Мережковский. М.: Моск. рабочий, 1990. 554 с.
16. Мережковский Д. Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. 684 с.
17. Михайлова Е.Е. Интерпретация культуры в русском позитивизме // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2007. № 4. С. 87–92.

SOCIAL IDEAL IN V. SOLOVYOV'S AND D. MEREZHKOVSKY'S PHILOSOPHY OF HISTORY

S.P. Belchevichen, V.B. Rybachuk

Tver State University, Tver

The article examines the problem of social ideal in V. Solovyov's and D. Merezhkovsky's philosophy of history. Based on the legacy of Antiquity tradition and early Patristics, V. Solovyov creates the ideal of God-manhood - a new type of society where, according to his idea, all existing contradictions will be overcome. The problem of the social ideal in the works of D. Merezhkovsky should be regarded in an evolutionary key. Originally, he refers to the ideas of positivism and populism. At the beginning of the XX century, under the influence of V. Solovyov, Merezhkovsky developed a doctrine of the Third Cove-

nant. In the emigration period, in the center of Merezhkovsky's attention was the image of Jesus the Unknown.

Keywords: *Russian religious philosophy, philosophy of history, social ideal.*

Об авторах:

БЕЛЬЧЕВИЧЕН Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». E-mail: belchev64@mail.ru

РЫБАЧУК Вадим Борисович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». E-mail: vadim@forumtver.ru

Authors information:

BELCHEVICHEN, Sergey Petrovich – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department for Philosophy and Theory of Culture, FGBOU VPO Tver State University. E-mail: belchev64@mail.ru

RYBACHUK Vadim Borisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department for Philosophy and Theory of Culture, FGBOU VPO Tver State University . E-mail: vadim@forumtver.ru