

Человек в религиях мира

В. Сабиров, О. Соина

Сотериологические искания Вл. Соловьева

Сабиров Владимир Шакирович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Соина Ольга Сергеевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Постоянные авторы журнала.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

ВЛ. СОЛОВЬЕВА

© 2006

В.Ш. Сабиров, О.С. Соина

Стяжай дух мирен, и многие окрест тебя спасутся.

Св. Серафим Саровский

Моралисты никогда не изменяют мир.

Оноре де Бальзак

В одной из своих последних книг А.Ф. Лосев писал: “Его [Вл. Соловьева] философия, и ранняя, и поздняя, не есть только логика и только система

категорий, как это легко может показаться при беглом просмотре трудов его ранней юности. Эти труды были прежде всего *философией жизни*, а не погоней за логическими схемами и за построениями категориальной системы” (курсив наш. — В.С., О.С.). Можно с уверенностью утверждать, что Вл. Соловьев понимал “жизнь” в абсолютном значении этого слова, как победу над смертью. Критикуя идею сверхчеловека у Ницше, он писал: ““Сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни”. Нетрудно догадаться, что в этом высказывании имплицитно содержится мысль о грехе как причине смерти (“существенных условий, которые делают смерть необходимою”) и Христе-Спасителе (“освобожденным освободителем человечества”).

В сложном, многослойном мировоззрении Соловьева жизнь понимается, по сути дела, *сотериологически*, как абсолютная свобода от греха, зла, страдания и смерти. Отметим, однако, что в творчестве русского философа противоречиво переплетаются идеи христианской сотериологии с разного рода попытками ее модернизации. Так, христианское понимание сотериологии парадоксальным образом осложнилось у Соловьева *ригористической этизацией* самой *идеи спасения*, приобретающей в сложном контексте его духовных и философских исканий самые различные (зачастую прямо противоположные!) способы истолкования. Попытаемся рассмотреть некоторые из них, отделяя аутентичную христианству версию сотериологии, несомненно наличествующую в духовных исканиях мыслителя, от моралистических ее искажений, появляющихся у философа в самых разных работах и на разных этапах его творческого пути и потому весьма своеобразных и идейно, и теоретически.

Наиболее аутентичные христианству взгляды на спасение находим у Вл. Соловьева в его письме к Л.Н. Толстому (“О воскресении Христа”) от 28 июля

— 2 августа 1894 года. В нем мыслитель утверждает тезис о возможности спасения человечества благодаря вере в воскресение Спасителя, которое считает не только свершившимся фактом истории, но и логически необходимым событием. Соловьев приводит ряд аргументов, неоспоримо свидетельствующих, по его мнению, о действительном воскресении Спасителя. К ним он относит, в частности, свидетельства очевидцев — простых и неграмотных евреев, которые никоим образом не могли “придумать” это уникальное событие самостоятельно, а также достаточно широко известное суждение о том, что “без факта воскресения необычайный энтузиазм апостольской общины не имел бы достаточного основания и вообще вся первоначальная история христианства представляла бы ряд невозможностей”.

Однако в дальнейшем эта, вполне аутентичная христианству позиция предстает у Соловьева в виде интеллектуально-полемической *рефлексии* над различными аспектами бытия христианской религии в обществе. Вместе с тем собственно сотериология, *идея спасения человека со Христом и во Христе* начинает трактоваться Соловьевым то социально-гражданским, то софийным, то теократическим, то, наконец, откровенно эсхатологическим образом. И нельзя не заметить, что все эти столь разнообразные версии соловьевской сотериологии по существу представляют собой сложную эволюцию религиозного сознания мыслителя, соответствующего разнообразным фазам его творческих умонастроений и одновременно испытывающего воздействие той или иной *этической идеи*, которая приобретает в этой системе представлений подчеркнута доктринальные формы. Протеичный в идейном смысле, поразительно легко меняющий лики и обличья, формы и стили, этот своеобразный соловьевский *морализм* был на удивление един в одном — в подчинении религиозного сознания мыслителя нормативно-дидактическому пафосу “отвлеченных” этико-философских понятий, гипостазирующих великую целостность христианской культуры до узкого и одномерного эмпирического или социокультурного аспектов бытия человека.

Софийный путь спасения

Софиология Вл. Соловьева представляет собой довольно сложный мир теоретических идей и духовных решений, которые не вполне сочетаются не только с христианским учением, но и с метафизикой всеединства, составляющей основу философского мирозерцания русского мыслителя. А.Ф. Лосев выделяет в творчестве Соловьева десять основных аспектов (смыслов) Софии. Остановимся, однако, лишь на одном из них — на идее Вечной Женственности.

София есть Божественная Красота, рождающая и хранящая бессмертную красоту, но софийная красота — это прежде всего красота святости. Святость же ассоциируется с чистотой, а чистота — с девственностью. А поскольку София как Вечная Женственность есть квинтэссенция чистоты, то София есть исключительно духовный принцип мироздания и духовная красота его. Очень важно усвоить это положение, чтобы избежать натурализации и материализации символа и образа Софии, против которых Соловьев выступал со всей решительностью, ему свойственной:

“...1) перенесение плотских, животное-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая *мерзость* и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, “глубины сатанинские” последних времен); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двумыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру, есть величайшее безумие и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этою глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместивший полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты.

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою, ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия — от той обманчивой и

бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов [Образы Откровения Иоанна Богослова, гл. 12]. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту”.

В этом пространном высказывании заключено много идей и смыслов, очень важных для понимания Вечной Женственности в контексте сотериологических исканий русского философа и поэта. Главный мотив, который на разные лады звучит здесь, — это прежде всего идея спасительной миссии красоты, воплощенной в Вечной Женственности. Это положение нуждается в более обстоятельном комментировании. Отметим здесь три момента.

Во-первых, Соловьев провозглашает *нетленность красоты* Вечной Женственности, обладающей этой красотой вследствие своей вечности (“от века восприявшей силу Божества”) и потому, что эта красота пребывает в единстве с добром и истиной. София есть триединство Добра, Истины и Красоты, которые суть Абсолютные, вневременные ценности. Во-вторых, подлинная Красота (а она является таковой, потому что одновременно есть и Истина, и Добро) освобождает падшее человечество от страданий и смерти. Блаженно и бессмертно всё, влекомое Красотой к святости, поскольку именно она освящает нетленным Божественным смыслом наши страдания и смерть. В-третьих, ссылаясь на образы и символы Апокалипсиса, русский философ пророчествует об эсхатологической миссии Софии в конце времен, предполагающей не только всецелое духовное спасение всего человечества, но и новую, окончательную креацию всего мироздания — в нетленной, вечно живущей красоте и совершенстве. Именно здесь у Соловьева гностическая символика Вечной Женственности соприкасается с очень сложными

христианскими образами и реминисценциями: Совершенная Красота, становящаяся основанием и источником спасения всего тварного мира, по существу есть Пресвятая Богородица, Матерь Божия

Здесь очень важна мысль Соловьева о том, что “чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия”. Горячо отстаивая духовный смысл Вечной Женственности, мыслитель словно предвидел грядущие духовные аберрации этого образа в русской культуре — вплоть до кощунственного его обмирщения и опошления. “Он знал, — пишет Д. Андреев, — и хорошо знал о существовании Великой Блудницы и о возможных страшных подменах, подстерегающих всякое недостаточно четкое, недостаточно окрепшее сознание, уловившее зов Вечно Женственного сквозь замутняющие слои страстных, противоречивых эмоций”. Опасения Соловьева относительно того, что идея Вечной Женственности утратит свою духовную природу и смешается с сексуальной стихией, к сожалению, оправдались уже вскоре после его смерти в поэтическом творчестве и личной судьбе одного из блистательных представителей русского декаданса А. Блока.

Духовный опыт и трагическая судьба Блока со всей остротой и значительностью ставят тончайшую проблему гармонизации духовных оснований и материально-телесной стороны человеческой жизни. На языке Платона эта проблема обозначается как извечно противоречивые отношения между Афродитой Небесной и Афродитой Простонародной. Как соотносить нетленную красоту Вечной Женственности с потребностями пола и земной, чувственной любовью? Как спасти Вечную Красоту от эгоистической стихии пола? Такова, по сути, главная проблема философии любви и пола, которой Соловьев посвящает свой трактат “Смысл любви”.

В “Смысле любви” можно обнаружить новые идеи, еще более усложняющие софиологию Соловьева. Так, в трактовке любви (которая, по убеждению философа, исходит из идеи Вечной Женственности) он попытался, с одной стороны, соединить платонизм с христианством, а с другой —

представить этот синкретизм сотериологически — вывести из него вполне реальные, жизненно конкретные рецепты спасения человека и человечества. Если конкретизировать этот тезис, то получается, что любовь, по Соловьеву, *андрогинична*, то есть соединяет в единый духовно-телесный союз два разнородных человеческих существа (мужское и женское начала), и при этом парадоксальным образом есть воссоединение человека с Христом, то есть уже не только человеческое, но *Богочеловеческое дело*.

Определяя смысл любви в оправдании и спасении индивидуальности через жертву эгоизма, Соловьев полагал, что половая любовь в наибольшей степени содействует спасению личности, ибо именно в ней эгоизм уничтожается до конца, поскольку оба пола по существу приносят себя в жертву друг другу. Андрогинизм же в трактовке мыслителя составляет необходимое условие совершенной личности, которая только в таком неразрывном соединении мужского и женского начал и может быть бессмертной и нетленной. Однако именно *Богочеловеческим* делом любовь становится только тогда, когда она не заключена в своей собственной бытийной абсолютности, но уповает исключительно на абсолютность Божественного начала и только Им движется, живет и совершенствуется. Так, Соловьев пишет: “Признавая безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия”. Но это высшее духовное упование любви дается только верой, поэтому философ говорит о *верующей любви*, преодолевающей стихию человеческих страстей и цепкие оковы земной материальности.

Более того, согласно воззрениям Соловьева, истинная любовь не может замкнуться на обособленном счастье двоих. В обычной человеческой жизни вполне возможен не только индивидуальный эгоизм, но и эгоизм вдвоем, втроем и т.д. Поэтому “действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми”. Здесь сотериологический пафос Вл.

Соловьева перекликается с нравственными упованиями Н.Ф. Федорова, захваченного мыслью о всеобщем спасении человечества, которое предполагает обязательное воскрешение всех умерших людей. Подобно основателю русского космизма, Соловьев в своих замыслах шел очень далеко, представляя любовь как процесс преображения человечества в Боге, имманентном преображению всех природных стихий и всего материального мира, проще говоря всех столпов и пылинок мироздания.

По сути, любовь, по Соловьеву, является тем великим дерзновением человеческого духа, которое, подобно Эроту-понтифику, строителю мостов между временным бытием и вечностью, соединяет человека со вселенским человечеством, а затем и с Богом (именно эту всесоединяющую интенцию любви гениально провидел Платон). Конечным результатом Богочеловеческого дела любви должно стать полное *обожение* человека, предполагающее не только его духовное бессмертие, но и физическую нетленность — такое преображение природы человека, при котором произойдет удержание в вечности предметно-онтологической целостности его духовно-телесного облика.

Но несмотря на ряд интересных суждений, вполне отвечающих духу и смыслу христианского вероучения, соловьевская версия половой любви как Богочеловеческого дела, спасающего и преображающего испорченную грехопадением природу ветхого Адама, несомненно содержала в себе ряд положений, которые не просто противоречат основным догматам этой религии, но как бы разрушают многие существенные ее основоположения. Все это, разумеется, не могли не заметить многие внимательные читатели его произведений. Так, Е.Н. Трубецкой в своей монографии “Мирозерцание Вл. С. Соловьева” подвергает скрупулезному анализу философию любви своего учителя и друга, отмечая ее достоинства и недостатки. Среди последних Трубецкой весьма основательно критикует утопизм воззрений Соловьева, справедливо утверждая, что в работах мыслителя о любви многие идеи противоречат и христианскому мировоззрению, и многим его теоретическим

воззрениям, в особенности философии всеединства. “Утопия половой любви, дающей бессмертие, странным образом противоречит самой основе мирозерцания Соловьева: нельзя одновременно утверждать, как он это делает, что всеобщий, для всех обязательный путь к воскресению есть животворящий крест Христов и что он есть половая любовь, — что Христос поправил смерть смертью, а что мы должны победить смерть через соединение с возлюбленной”.

Вообще же утопия любви, как и всякая утопия, чрезвычайно опасна, прежде всего возможностью и духовного, и моралистического насилия над человеком. Трубецкой верно подметил вопиющие противоречия, обнаружившиеся в трактате Соловьева “Смысл любви”. Однако эти противоречия присущи и всей соловьевской софиологии, в особенности там, где она начинает трактоваться как средство спасения человека и человечества. Это особенно бросается в глаза, если исследовать соловьевскую софиологию в общем контексте его сотериологических и этических исканий. Если говорить конкретно, то радикальное противоречие в учении Соловьева о Софии, Премудрости Божией состоит в странном сочетании антиморалистического пафоса софиологии, пытающейся органически воссоединить в себе различные духовные основания бытия — Добро, Истину и Красоту, и откровенно моралистической обструкции, которую мыслитель демонстрирует вполне откровенно, например, по отношению к физическому соединению мужчины и женщины, а также к эмпирическому следствию этого соединения — рождению детей.

На наш взгляд, Соловьев не был бы последовательным моралистом, если бы не считал необходимым всемерно сдерживать и укрощать наиболее сложную, аффективную область человеческой чувственности, а именно отношения мужчины и женщины. Эта сфера человеческого поведения подвергается в “Оправдании добра” и “Смысле любви” самой всесторонней этической критике, вплоть до полной (в отдельных местах трактатов) ее профанации. Мотивы “Крейцеровой сонаты” Л.Н. Толстого ясно и однозначно слышатся там, где в физическом соединении мужчины и женщины Вл. Соловьев видит “гибель человеческой любви и жизни” Более того, именно в половом общении ярче, чем где бы то ни было, проявляется, по убеждению философа, борьба человека с гением Рода. Поскольку в естественно-природном смысле человек есть “животное *стыдящееся*”, то именно аффект стыда после реализации его половой потребности есть в каком-то смысле и *духовное ее* оправдание. То же, что человек парадоксальным образом *бунтует* (именно через экзистенциально-психологическое ощущение *стыда*) против своего же собственного естества, и означает, по Соловьеву, отрицание его личностью метафизической бесконечности природного процесса, понимаемого как бесконечность *смерти*.

Этот философский парадокс, быть может, полнее, чем какой-либо другой, раскрывает всю глубину духовного драматизма в мирозерцании Соловьева, преклонявшегося перед любовью до религиозного экстаза и одновременно подвергавшего жесточайшей моралистической обструкции ее естественные проявления — и половую близость, и факт деторождения (наиболее обстоятельно эти упования изложены в трактате “Смысл любви”) — за одно только, что, демонстрируя всевластие природы над человеком, они с роковой неизбежностью подчиняют его метафизическому принципу смерти, который имманентно заключают в себе. Именно на плотском пути, в чудовищной для нашего моралиста процедуре “соприкосновения органических оболочек” происходит, по его глубочайшему убеждению, нарушение органической целостности нравственной структуры человека: центробежные и дробящие

силы природы расточают жизненную полноту индивида, и, продолжая мистерию Рода, он уже не может безусловно подчиняться сверхличному Началу бытия — Творцу всяческих. А поскольку плотская стихия как функция родовой жизни есть явление *смертоносное*, то любой духовно чуткий человек должен посчитать своей прямой нравственной обязанностью как можно скорее освободиться от процесса дурной природной бесконечности в физическом акте и, что еще того радикальнее, сформулировать это решение в качестве безусловного *этического норматива*. “Норма здесь, — читаем у Соловьева, — есть совершенная и безусловная власть духа над плотью, его полная и духовная самозаконность, вследствие которой он не должен подчиняться закону плотского бытия — смерти и тлению”.

Любопытно, что, обстоятельно развивая в “Оправдании добра” это положение, Соловьев настаивает на его “положительно христианском” содержании. Однако каждый внимательный читатель этой и других работ русского философа вправе увидеть здесь не чистоту и ясность христианского вероучения, но чистейшей воды морализм, правда обоснованный при помощи тончайших философских спекуляций, но оттого не менее нетерпимый. Уже одно то, что в рождении ребенка (самой ярчайшей манифестации жизни) Соловьев видит *смерть*, говорит о многом. И, пожалуй, есть основание полагать, что эта профанация духовностью естественных потребностей человека на самом деле отнюдь не свидетельствует о ее (духовности) силе и уж тем более о “победе” духа над плотью. Именно то, что дух здесь предпочитает отказаться от освоения плоти, от творческого пересоздания ее в родовом процессе, указывает на какую-то трагическую его поврежденность, болезненную слабость его метафизической организации, самым *постыдным* образом капитулирующей перед естественной суровостью жизни и предпочитающей лучше отказаться от нее, нежели мужественно принять ее великие и трагические реалии.

Нам представляется, что антропологическая тайна личности самого философа, его потрясающее неумение эмпирически “организовать” свои

отношения с любимыми женщинами и одновременно очень странная умозрительная любовь к мистической Софии каким-то особым образом укоренены в его парадоксальном отказе “принять” эмпирию полового акта без пренебрежения откровенно физическими проявлениями последнего. Подобно столь критикуемому им Л.Н. Толстому, Вл. Соловьев отчаянно бунтует против извечных законов природы, пытаясь отменить (хотя бы в отношении себя самого) естественный круговорот рождения и смерти и таким образом пересоздать сущность человека на качественно иных онтологических основаниях, навязав ему свои представления о содержании нравственной жизни; отрицает (все с той же *нигилистической* беспощадностью) закономерности родового процесса, противопоставив ему умозрительное (“ретортное”, как сказал бы Ф.М. Достоевский) бытие гипотетического человека, бессмертного именно вследствие отсутствия у него эмпирической способности к размножению.

Вполне возможно, что столь рафинированное существование будет изобиловать всеми преимуществами духовного творчества и самосовершенствования, однако его вряд ли можно посчитать идеалом подлинно христианской культуры. “Жизнь есть творчество, — проникновенно писал о. П. Флоренский. — Но разве иное что есть творчество, как ни порождение чад духовных, как ни пересоздание людей по своему божественному образу. С другой стороны, жизнь есть *чадородие*. А чадородие — это именно творчество, создание в мир людей по своему образу, данному Богом”.

Противоречивость софиологии Соловьева свидетельствует об ее серьезном духовном изъяне. Митрополит Антоний (Мельников) полагал, что “софиология, отделяемая от христологии, есть духовный недуг, признак происходящего и без видимых *внешних* воздействий *помрачения* богословского сознания”. Спектр таких “помрачений” у богословствующего философа (в данном случае — Вл Соловьева), как можно судить на основании всего сказанного, может быть чрезвычайно широк. Однако здесь нас интересуют

отнюдь не платонические, неоплатонические или гностические реминисценции разного рода идей в софиологии Соловьева (осмысление, анализ и концептуализация их в учении мыслителя несомненно еще ждет своих исследователей), но скорее поразительный *духовный результат* его творческих исканий, ставший своего рода следствием непреднамеренного (а возможно, и тщательно продуманного!) воссоединения христианства с языческими стихиями. На наш взгляд, именно софиология Соловьева есть пример своеобразного *духовного синкретизма*, парадоксального соединения несоединимостей: визионерского опыта, мистических прельщений, умозрительных гностических построений и, наконец, платонических и неоплатонических этических идей, преподанных откровенно моралистическим образом, как некая мирозозидающая и жизнеустроительная программа.

И в самом деле, возможно ли осуществить спасение человечества посредством прекращения рода человеческого и экстатическим поклонением тому, чему нельзя поклоняться вследствие крайней сомнительности его духовной природы?! О каком спасительном действии Софии может идти речь, когда для подлинного христианина всегда есть и будет только один Спаситель? Именно в софиологии, по нашему мнению, морализм Соловьева проявил себя очень сложным, отчасти пугающим образом, что не могло не отразиться (почти так же, как и в случае с А. Блоком) на всем личностном строе русского философа. Начавшись с почти языческого обоготворения Красоты, воссоединившей в себе все качества и смыслы бытия, и закончившись манифестацией Любви, отрицающей плотское продолжение жизни, софиология, как те древние и страшные языческие богини, что ревнуют всех к своим преданным жрецам и поклонникам, не потерпела рядом с собой никаких соперниц — ни земных, ни тем более небесных. По существу, она уподобила философа языческим жрецам — корибантам, осуществлявшим над собой в религиозном экстазе страшный акт самооскопления, вследствие которого те уже не могли просто существовать в обществе себе подобных, ибо слишком страшный духовный опыт навсегда разделил их и всех других людей.

Строго говоря, *мистический морализм* Вл. Соловьева может быть истолкован как насилие над самым сокровенным в жизни, предпринимаемое во имя спасения ее от всевластия природного бытия, несущего в себе смерть и разложение. Именно в этом крайне сложном и противоречивом духовном контексте становятся понятными великие слова Спасителя о недопустимости причинения обиды “малым сим”: “Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного”. И разве тот, кто отказывает им в праве на существование ради какой-то сверхрафинированной платонической любви, не обижает их самым страшным и непоправимым образом?! Только в свете христианского Логоса устраняются такого рода противоречия, поскольку мудрость Христова не совместима ни с какими формами моралистической обструкции человека. В личности и учении Христа разрешаются все муки и сомнения человеческой жизни. Это прекрасно понимал и чувствовал сам Соловьев, когда в нем пробуждалось подлинно христианское начало, без всяких мистических примесей и субъективистских наслоений. “Стоит только перед тем, как решаться на какой-нибудь поступок, — писал он в “Духовных основах жизни”, — вызвать в душе своей нравственный образ Христа, сосредоточиться на нем и спросить себя: мог ли бы Он совершить этот поступок, или — другими словами — одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение! Предлагаю эту проверку всем — она не обманет. Во всяком сомнительном случае, если только осталась возможность опомниться и подумать, вспомните о Христе, вообразите Его себе живым, каким Он и есть, и возложите на Него все бремя наших сомнений...” Но как можно судить из всего изложенного, Соловьев был далеко не всегда верен подлинно христианской традиции, что со временем обнаружилось не только в его софианских увлечениях.

(Окончание следует)

В. Сабиров, О. Соина

Сотериологические искания Вл. Соловьева

Сабиров Владимир Шакирович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Соина Ольга Сергеевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Постоянные авторы журнала.

Окончание. Начало см.: Человек. 2006. № 2.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

ВЛ. СОЛОВЬЕВА

© 2006

В.Ш. Сабиров, О.С. Соина

Теократический путь спасения

В одном из своих писем к любимой девушке молодой Вл. Соловьев поведал ей,

что живет, “мечтая о спасении человечества”. В данном высказывании — не только интерес к религиозной сотериологии, но и несомненные мессианские претензии русского философа, а также (и это крайне важно для нас) известного рода духовная помраченность, кощунственная узурпация миссии Спасителя и профанирование ее в утопических теократических прожектах. И действительно, на протяжении всей жизни Соловьев был озабочен проблемой не столько личного спасения, сколько спасения всего человечества. Несмотря на ряд очень сложных духовных aberrаций, в этой интенции философа обнаруживается черта, весьма характерная для русского менталитета и русской идеи в целом. В. Шубарт писал: “Можно без преувеличения сказать, что русские имеют самую глубокую по сути и всеобъемлющую национальную идею — идею спасения человечества”. Именно в таком контексте можно понять период страстного увлечения Соловьевым теократической идеей. Причем последняя в творчестве мыслителя и публициста претерпела поистине радикальную, если не сказать умопомрачительную, трансформацию.

Первоначально, будучи приверженцем славянофильских идей, вдохновленный писаниями Отцов Восточной церкви: Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова и Максима Исповедника, — Соловьев в своей работе “Духовные основы жизни”, над которой трудился в 1882–1884 годах, пришел к выводу, что именно православная церковь при посредстве христианского государства должна преобразовать на евангельских началах жизнь народа и общества. Однако здесь перед религиозным мыслителем встал очень трудный вопрос: является ли земная церковь строящимся Новым Иерусалимом или лишь путем к нему? “Через эту точку, — пишет К.В. Мочульский, — проходит линия, отделяющая теократическое учение католичества от апокалиптического сознания православия”. Сначала Соловьев в своем сознании пытался примирить западное и восточное христианство, не принимая во внимание глубокие конфессиональные различия между ними. Затем в нем постепенно произошел поворот в сторону католической церкви.

Каковы же содержание, суть и смысл теократического учения Соловьева,

а также внутренние причины, склонившие его к католицизму? Исходным положением соловьевского учения о теократии является тезис о том, что Церковь есть всемирная организация истинной жизни, цель которой — Царство Божие на земле, несовместимое со смертью и людей, и народов. Церковь занимает срединное положение между Богом и природой, и ее жизнь вмещает в себя три модуса временного существования: *прошедшее в Церкви*, воплощенное в священстве во главе с первосвященником (папой Римским); *настоящее Церкви*, олицетворяющее народ и государство; *будущее Церкви* — Царство благодати и истины, присутствующее уже в пророках.

В своем понимании Церкви на данном этапе творческого развития Соловьев исходил из традиции, сложившейся в лоне западного христианства, точнее в католичестве. основополагающие идеи такого понимания — учение о Церкви как всемирной организации, о земном отечестве, являющемся отражением Отечества небесного; различение Церкви учащей и Церкви мирян; теория авторитета, безусловного подчинения главе Церкви — папе, и др.

“Положения, развиваемые Соловьевым, совершенно чужды православному сознанию, — справедливо указывает Мочульский. — Оно видит сущность Церкви не во внешней организации и единстве управления, а в свободном единении верующих в любви и истине; оно не смешивает Церкви с земным царством — государством, признает единым главой Церкви Иисуса Христа, требует не слепого подчинения авторитету, а свободного принятия истины, верит, что слова Спасителя “Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века” обращены ко всей Церкви, а не только к клиру. Особенно изумляет заявление Соловьева, что “боговластие” опирается не только на факт установления учащей церкви, но и на факт “умственной и нравственной несостоятельности человечества”. Это положение лишает теократическую идею не только ее вечного смысла, но и духовного значения. Получается, что теократия существует только для порочных и неразумных людей, что учащая церковь пользуется властью “*compelle intrare*” потому, что человечество еще не доросло до христианской истины. Люди слишком слабы и несовершенны,

чтобы свободно и сознательно поверить, потому нужна власть и авторитет, нужно *принуждение* к вере. Такое учение основывается на неверии во внутреннюю силу истины и на глубоком презрении к человеческой природе. В этом пункте становится особенно ясна подмена церкви государством. Это дух не Христа, а Великого Инквизитора”.

В теократическом учении Соловьева значительная роль также отводится народу и государству, причем именно русскому народу и русскому государству. В “Русской идее” мыслитель проводит мысль о том, что *“идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности”*. Здесь он утверждает также, что смысл существования наций лежит не в них самих, но в человечестве. Спрашивается, как же в этом контексте Соловьев представлял себе смысл существования русского народа? Читаем: “Русский народ — народ христианский, и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия чрез себя и для себя, но что она *должна сделать* во имя христианского начала, признаваемого ею и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается. <...> Но дух национального эгоизма не так-то легко отдает себя на жертву. У нас он нашел средство утвердиться, не отрекаясь открыто от религиозного характера, присущего русской национальности. Не только признается, что русский народ — народ христианский, но напыщенно заявляется, что он — христианский народ по преимуществу и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что Церковь, которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности становится для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики”.

Если выразить ту же мысль без эвфемизмов и моралистической риторики, то она будет выглядеть предельно просто: “русская идея” в транскрипции Вл. Соловьева сводится к тому, чтобы русский народ, возглавляемый своим царем, в интересах создания вселенской церкви отказался от своего национального и

конфессионального эгоизма и признал духовную власть над собой папы римского. Такое понимание национальной идеи фактически означает уничтожение русской нации, которая формировалась и развивалась в лоне православной церкви. Но, с другой стороны, выделяя из всех стран Россию, а из всех народов — русский, Соловьев в действительности оказывается проводником идеи имперского величия России и мессианского призвания русского народа. И эта смысловая инверсия тем более поразительна, чем менее связана с собственно теократическими умонастроениями философа. Станным образом в его теократическом учении отказ от русского национализма расчищает дорогу русскому *супернационализму*, силой самодержавной власти утверждающему Царство Божие на земле. “Идеализм, отрицающий реальность конечного мира, логически приводит к насилию над этим миром, — утверждает Мочульский. — Соловьев в своих мистических прозрениях видит Царствие Божие уже пришедшим в силе и славе, и косная медлительность и запутанность исторического процесса просто его раздражает. Если “сонное человечество” не желает проснуться, нужно его растолкать; если оно по своей “нравственной и умственной несостоятельности” не хочет войти в царствие небесное, можно ввести его насильно. Средневековая теократия завершилась системой принуждения, так же завершается и теократия Соловьева. Он хотел “реальной христианской политики”, а создал самую фантастическую утопию”.

Таковы содержание и суть утопического учения Соловьева о вселенской теократии. Крайний утопизм его вполне естественным образом дополняется моралистическим духом нетерпимости и неизбежным насилием над людьми, обстоятельствами, самой жизнью и, наконец, историческим бытием, закосневшим в своей рутинности и потому явно нуждающимся в разного рода побудительных воздействиях. Смысл же вселенской теократии следует усматривать в поисках философом *институциональных путей спасения*. Сам факт утопических мечтаний Соловьева в высшей степени симптоматичен. Он свидетельствует о парадоксальном сочетании в его сознании подлинных и серьезных религиозных переживаний с ложными прожектерскими

теоретическими построениями и поверхностными моралистическими упованиями. На наш взгляд, основная причина соловьевского утопизма коренится в чрезмерно благостном восприятии будущего, а также в отсутствии необходимого рационально оформленного скептицизма касательно ближайших перспектив человечества и преклонении перед идеей исторического прогресса, которой мыслитель посвятил значительную часть своей творческой жизни.

“Хилиазм молодого Соловьева, весь этот апокалиптический оптимизм и нетерпение уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же “вера в прогресс”, хотя и в особом толковании”, — писал о. Г. Флоровский. В этом контексте понятным становится, почему Соловьев так непримиримо ополчился на православие: “Царство Божие на земле — невозможно. Это утверждается Православием. Не оттого ли так невзлюбил его философ?”

В то же время необходимо обратить внимание на черту личности Соловьева, которая отчасти оправдывает и его утопические надежды, и его религиозный хилиазм. Эту черту составляла исключительная мистическая одаренность мыслителя и поэта, порой стиравшая в его сознании столь естественную для каждого человека границу между земным и небесным. “Я не только верю во все сверхъестественное, — признавался он в письме к Н.Н. Страхову, — но, собственно говоря, *только в это и верю*. Клянусь четой и нечетой, с тех пор, как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовой”. (Именно эта интенсивность визионерских переживаний Соловьева, где помимо явлений мистической Софии неоднократно случались уже откровенно inferнальные видения — вплоть до медиумического письма и пр., не могла не затронуть и сферу его философского творчества. Увлечший философа мистический вихрь был столь интенсивным, а ниспосылаемые ему видения столь ошеломляющими, что порой он не только переставал различать мир эмпирический и мир трансцендентный, но и начинал воспринимать как благие указания мистические явления, приходившие к нему

из очень сомнительных духовных источников. В православной традиции такое духовное состояние именуется “прелестью”, и есть все основания полагать, что для Соловьева “прельщение” было отнюдь не отдельным эпизодом, но скорее всего постоянным состоянием его внутренней жизни.)

И еще очень важный момент в жизни мыслителя — постоянные неудачи в отношениях с любимыми женщинами. Построение Соловьевым грандиозных теократических замыслов и бурная деятельность философа по их пропаганде среди католиков и православных разворачивались на фоне разочарований и утраченных надежд на устроение личной жизни с С.П. Хитрово и, как следствие, окончательного разрыва с ней. Все эти неприятности личного порядка, житейская неустроенность, болезни, крайняя напряженность психической жизни и т.д. бросали какой-то мучительный ответ на теократические искания Соловьева и как бы опровергали их эмпирически. Мечущийся между идеалом вселенской церкви, усмотренным в католицизме, и русским монархизмом, который умел жестко блюсти свои интересы в области государственного строительства, Соловьев, быть может и сам того не подозревая, привнес это раздвоение в предметную структуру вынашиваемой им теократической идеи.

По сути дела, провозглашение спасения всех и каждого посредством сложного синтеза католического вероисповедания и русской государственности предполагает моралистическую препарацию человечества на “чистых” и “нечистых”, то есть спасенных благодаря истинности своего вероисповедания и готовности распространить его на возможно большее число прозелитов и неспасаемых никоим образом вследствие ортодоксальности своих религиозных предпочтений и связанной с ними социокультурной обособленности. Но самое удивительное здесь не в том, что, согласно теократическим упованиям Соловьева, православным ради скорейшего учреждения вселенской церкви предлагалось как можно скорее перейти в католичество, но в том что эта вселенская теократия могла бы осуществиться исключительно под водительством русского царя, становящегося уже вселенским монархом! В этом

случае Соловьев уже не надеялся только лишь на духовную привлекательность своей идеи: в интересах вселенской теократии *внутреннее спасение человечества* должно было опираться на очень крепкую и устойчивую *внешнюю принудительность*, даром создавать и учреждать которую, по его мнению, были наделены прежде всего русские.

Отдадим должное известной проницательности философа, раскрывающего некоторые тайны национального менталитета и в свою очередь зададимся вопросом: а может ли в принципе дело спасения всех страждущих в единой вселенской церкви учреждаться столь прямолинейно моралистическими и жестко этатистскими методами? Разве об этом говорил Спаситель Понтию Пилату, предостерегая всех ему подобных о недопустимости смешения духовного и социально-принудительного аспектов человеческого бытия: “Царство Мое не от мира сего”? На наш взгляд, именно этот моралистически-этатистский аспект экуменизма Соловьева обнажает всю вопиющую несогласованность его воззрений с подлинно христианским духовным деланием, извечно предпочитающим свободу во Христе любым попыткам переустройства человеческого бытия “по новому штату” без малейших сомнений и колебаний в их мнимой результативности.

Эсхатологические упования Вл. Соловьева

К концу жизни перед духовным взором мыслителя открылась иная, чем в теократической утопии, картина возможного будущего, которая избавила его от благодушного видения человеческой истории. Свои апокалипсические предчувствия о грядущем приходе антихриста и смертельной схватке с ним человечества Соловьев изложил в “Краткой повести об антихристе” — приложении к его “Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории”. В этом контексте вопрос о спасении предстает в творчестве философа как задача всемирно-исторического и метаисторического плана.

В предисловии к “Трем разговорам” их автор ставит проблему: “Есть ли

зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?” В этой работе, в отличие от “Оправдания добра”, мыслитель четко и ясно дает понять, что зло субстанционально и что только в конце времен произойдет окончательная победа добра над злом, включая и зло смерти.

Примечательно и то обстоятельство, что Вл. Соловьев пишет свою последнюю великую работу как теоретический и духовный ответ христианского мыслителя на проповеди и религиозное “творчество” Л.Н. Толстого. Он показывает не только несостоятельность, но и огромную опасность для судеб мира толстовского учения о непротивлении злу насилием, которое, по существу, разоружает людей доброй воли и тем самым придает неслыханную мощь людям, которые не только откровенно творят зло, но и имеют мессианские притязания. Неслучайно князь (под этим персонажем фактически видится граф Л.Н. Толстой) покидает компанию диспутантов именно в тот момент, когда начали читать “Краткую повесть об антихристе”.

Однако эсхатологические предсказания Соловьева в “Краткой повести об антихристе” лишь внешне напоминают христианское учение о последних временах, данное в Откровении Иоанна Богослова. На самом деле они есть скорее плод его художественного вымысла, нежели результат подлинно духовного прозрения. Эсхатология Соловьева, конечно, означала разрыв с утопизмом его сотериологических исканий, и все же в ней по-прежнему сохраняются слишком многие его духовные заблуждения. Это, в частности, выражается в представлениях Соловьева об объединении христианских церквей перед лицом вселенской катастрофы. Если вспомнить А.С Хомякова, такое внешнее соединение христианских конфессий невозможно, ибо *Церковь одна*: “Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но *единство Божьей благодати*, живущей во множестве разумных творений, *покоряющихся благодати*” (курсив наш. — В.С., О.С.). В то же время сам Соловьев, изобразив

стойких христиан в лице православного старца Иоанна, папы Петра II и главы протестантов профессора Паули, по сути, бессознательно явил нам такое подлинное единство Церкви Христовой, в которой только и возможно избавление от ига смерти (по сюжету повести папа Петр II и старец Иоанн, убитые сподвижником антихриста магом Аполлоном, воскресают).

И все же в своих эсхатологических воззрениях и упованиях Соловьев не менее противоречив, чем в софиологии и теократической утопии. С одной стороны, к концу жизни мыслитель прозрел величайшую опасность бездуховного добра. “Соловьев сказал действительно великое слово: в мире, где начиналась абсолютизация безрелигиозной нравственности и человеческого гения (абсолютных гуманистических ценностей), он недвусмысленно возгласил, что и высокая мораль и гений, поставившие себя вне Христа, неизбежно начнут служить сатанинскому делу”. По сути, Вл. Соловьев вслед за Ф.М. Достоевским (“Поэма о Великом Инквизиторе”) предупреждал об опасностях, идущих от “благодетелей” человечества, которых уже в XX столетии возникло слишком много, да и, судя по всему, в XXI веке будет не меньше. Чем закончились эти “благодетельства”, всем хорошо известно. В “Краткой повести об антихристе” русский мыслитель усмотрел духовную основу нетерпимости и насилия над людьми в бескомпромиссном фанатическом морализме, представленном этико-социальной доктриной антихриста, а также с изумительной художественной выразительностью и достоверностью показал несомненную губительность мессианских притязаний “сверхчеловека”.

С другой стороны, помимо отмеченной выше попытки внешнего синтеза христианских конфессий, Соловьев обнаружил абсолютно недопустимое небрежение по отношению к последней книге Нового Завета, дав чересчур вольное истолкование темы последних времен. Между тем Иоанн Богослов, заключая книгу своего Откровения, предупреждал: “И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: И если кто

отнимает что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей”. Не является ли слишком ранняя и неожиданная смерть великого русского мыслителя суровой расплатой за те вольности, которые он допускал не только при истолковании Апокалипсиса, но и всего христианского учения?! Если это так, то сомнительность сотериологических исканий Соловьева становится очевидной, а ее цена — жизнь — непомерно высокой.

И мы, наверное, также погрешили бы против истины, если бы не попытались глубже вникнуть в своеобразную антиномию морализма и эсхатологии, буквально пронизывающую это последнее произведение философа. Вообще же всякий внимательный читатель “Краткой повести об антихристе” не может отделаться от странного впечатления: от страниц ее так и веет каким-то очень глубоким экзистенциально мучительным переживанием, буквально поработившим ум и волю философа в последние годы жизни. Потрясающее всю духовную структуру его личности, отразившееся на внешнем облике, отношениях с людьми, обстоятельствами и т.д., это странное переживание в предельно сжатой образной форме можно выразить только потрясающими словами Пушкина: “Отверзлись вещие зеницы, как у испуганной орлицы”.

На наш взгляд, пророческий экстаз “позднего” Соловьева был вызван очень сильным испугом от того, что мыслитель сумел обнаружить в самом себе и что пытался изжить и преодолеть, быть может, уже несколько запоздалой апелляцией к Христу-Спасителю. И именно поэтому эсхатологическое пророчество Соловьева есть не столько пророчество о мире, переживающем последние времена и сроки, сколько пророчество о пути ко Христу человеческого сознания, зараженного слишком многими духовными болезнями и преодолевающего их в необычайных по интенсивности духовных страданиях. Несомненно, что Соловьеву в силу столь щедро отпущенных ему духовных даров изначально дано было, по слову Достоевского, “такой мукой мучиться”. Однако не менее достоверно и другое: эти страдания, эти муки в полной мере

отразились в “святая святых” личности мыслителя, в его интимном персоналистическом устроении, предопределив тем самым все колебания религиозно-философских умонастроений.

По существу, именно это и произошло в “Краткой повести об антихристе”. Моралистические тенденции и в особенности совершенно неправомерное устремление этизированного сознания возвыситься над духовностью и даже диктовать ей свои нормативные предписания просматриваются здесь еще отчетливее, чем в софиологических и теократических исканиях философа, и в конце концов заявляют о себе с непреложностью нравственного законодателя. Как уже отмечалось, в этом произведении Соловьев впервые прибегает к *субстанционализации* зла, прямо и бескомпромиссно наделяя его всеми бытийными качествами и атрибутами. Между тем, согласно сложной религиозно-философской трактовке сущности зла, укоренившейся в христианской традиции, зло есть *не сущее, мeonическое*, ничто, не имеющее онтологической качественности и определительности, хотя постоянно алчущее ее и устремляющееся к ней на протяжении всей трагической истории человечества. Однако эта теневая сторона мироздания никоим образом не должна смущать истинно верующего христианина. Признавая присутствие в мире зла и даже считая своей духовной обязанностью сопротивление ему, христианское сознание тем не менее не допускает ни признания субстанциональности зла, ни уж тем более манихейской поляризации добрых и злых оснований бытия, ибо не может и не желает усомниться во всеблаготворительности воли Божией, устрояющей для него все в мире единственно возможным и “правильным” образом.

Этого-то столь необходимого для каждого христианина смирения перед непостижимо сложными тайнами Божественного домостроительства, не поддающегося никаким моралистическим попыткам “корректировки” под субъективистски понимаемое “добро”, мы, к величайшему сожалению, в последнем произведении философа не находим. Моралистическая десакрализация Апокалипсиса, где субстанциализация зла воссоединяется с

манихейской поляризацией этических первоначал бытия, а совершенно справедливая критика гиперморализма Л.Н. Толстого — с моралистической демонизацией всей социокультурной миссии писателя, не может не подорвать доверия к эсхатологическим прозрениям философа и в конечном счете обесценить их духовно. Вообще же *эсхатологическая сотериология* без *Христологии*, пророчество о спасении человечества без благословляющей санкции Самого Спасителя (каковая и была дана в свое время Иоанну Богослову, единственному из учеников Христа, удостоившемуся такой величайшей духовной миссии) заставляет вновь вспомнить о страшных признаках последних времен, предуказанных Иисусом своим ученикам: “... Многие придут под именем Моим и будут говорить “я Христос”, и многих прельстят”; “...Восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных”.

* * *

Сотериологические искания Вл. Соловьева, рассмотренные во взаимосвязи с некоторыми моралистическими тенденциями, столь присущими многим религиозно-философским воззрениям мыслителя, отнюдь не являются его сугубо “частным”, авторским делом. Есть все основания полагать, что здесь мы встречаемся с одной из очень глубоких и внутренне противоречивых интенций национального самосознания, к сожалению еще не получившей должной теоретической фиксации. По существу, для очень многих и европейских, и азиатских культурных традиций, которые в той или иной мере считают для себя приоритетными идеалы и ценности этического сознания человека, нет никаких сомнений в великом и жизнеопределяющем значении моралистически ориентированной личности для развития и совершенствования данностей социокультурного опыта; другое дело, что национальный менталитет, традиционно рассматривающий в *сотериологическом аспекте* все социокультурные реальности нашей жизни: идеологию, политику, науку, право, мораль и т.д., — неизбежно отождествляет *духовное и моральное*, не видя

никакой принципиальной разницы между провозглашенным Спасителем Царством “не от мира сего” и суетной земной эмпирией. В сложном контексте этих смысловых аббераций и становятся возможными либо *омораливание* христианства, представление его в виде легко исполнимой проповеди нравственно-педагогического порядка (Л.Н. Толстой), либо социокультурная профанация его великого метафизического задания, также вполне моралистически истолкованного как всего лишь ряд “добрых дел”, очень разных по предметному содержанию, но нуждающихся в соответствующем предначинателе и руководителе (Вл. Соловьев).

Такого рода представления в той или иной форме были свойственны многим значительным деятелям русской культуры, и, вне всяких сомнений, они не изжиты и поныне. И главное здесь даже не в поистине трагичной для национального самосознания постоянной подмене духовного моральным, а также в тех или иных доктринально-идеологических интерпретациях духовного, искажающих пути и смыслы нашей культуры и истории, но именно в том несомненном для всякого истинно верующего человека обстоятельстве, что при таком положении вещей становится решительно невозможной опора на высшие трансцендентные инстанции, которые оказывают помощь и поддержку человеку не столько *по делам добродетели*, но преимущественно и в основном — *по делам веры*. Поистине замечательным в этом аспекте является суждение протоиерея Г. Флоровского о глубочайших прозрениях великого православного святого Серафима Саровского, умевшего не только различать духовное и моральное, но и обосновывать известного рода несовпадения в двух этих возможных путях предполагаемого *спасения* человечества: “Преподобный Серафим противопоставлял морализму — духовность... Под елеем, которого не достало у юродивых дев Евангельской притчи, преп. Серафим разумел *не добрые дела*, но именно благодать Всесвятого Духа. “Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одни добродетели делать, а до того, получена ли была ими благодать духа Божия, достигли ли они ее, им дела не было””.

Представляется, что современная жизнь со всеми ее трагическими реалиями, явно неустранимыми одними лишь людскими усилиями, как никогда остро ставит перед нами проблему *спасительного действия* тех или иных начал человеческого бытия, без сознательного и волевого избрания которых все остальное в этом мире со временем может оказаться несущественным.

Подрисуночные подписи

Рисунок. Вл. Соловьев. 1900

Подрисуночные подписи

Рис. 1. Вл. Соловьев. Фотография студенческих лет (1869–1873)

Рис. 2. Вл. Соловьев. 1900