

<sup>4</sup> Вл. Соловьев. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Там же. С. 639.

<sup>5</sup> Андреев А. Роза Мира. М., 1991. С. 51.

<sup>6</sup> Там же. С. 28.

**Д. СЕРПЕТТИ**

Istituto Tecnico Commerciale Cesare Battisti (Fano, Italia)

## **МОНАРХО-УНИВЕРСАЛИСТСКАЯ ИДЕЯ ДАНТЕ И ТЕОКРАТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ВЛ.СОЛОВЬЕВА\***

Об основных положениях дантовской «Монархии» Вл.Соловьеву приходилось размышлять после 1881 г. (в этом году, при папе Льве XIII, это спорное произведение, несколько веков находившееся под запретом, было изъято из «Индекса запрещенных книг»). Об этом мы узнаем из письма Соловьева Аксакову, написанного в июне 1883 г. «Я в это время много езжу по остаткам Брянских лесов, а дома упражняюсь в языках, — писал Соловьев, — читаю униатскую полемику XVI века польски и Данте по-итальянски»<sup>1</sup>. С.М.Соловьев, племянник русского философа, замечает, что «не без влияния гибеллинских идей Данте возникает в его уме идея о теократическом призвании русского императора (...)» В письме к Аксакову от ноября Соловьев пишет, что идея всемирной монархии принадлежит не ему, а есть вековечное чаяние народов. И далее Соловьев сообщает, что намерен говорить о всемирной монархии словами Данте и Тютчева<sup>2</sup>.

К восьмидесятым годам относится начало публицистической деятельности Соловьева и его работа над такими сочинениями историко-политического и церковного характера, как «О духовной власти в России» (1881), «О расколе в русском народе и обществе» (1882-1883), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущее теократии» (1886), «L'idée russe» (1888), «La Russie et l'Église universelle» (1889). В этом последнем произведении находим значительную дантовскую отсылку: «Если протестантские историки прославили великие дела Империи первосвященников, то ее внезапное падение было засвидетельствовано величайшим из католических писателей,

призвавшим в бессмертных стихах нового Карла Великого, чтобы положить конец пагубному смешению обеих властей в римской Церкви (Данте, *Inferno*, canto XIX, *Purgatorio*, canto VI, XVI)<sup>3</sup>. Тема соотношения духовной и политической власти – общая для историософии Данте и Соловьева. Но как она ими трактуется?

Дантовская позиция полагается внутри спора его времени, между куриалистами и «империалистами»: первые утверждали иерократическую теорию, «сформулированную в начале XII века некоторыми канонистами и более авторитетно заявленную и распространенную Иннокентием IV под влиянием великого конфликта между папством и империей»<sup>4</sup>; вторые провозглашали независимость политической власти от церковной. Для обеих сторон обе власти оказались различными: «в иерократической теории не было снято существенное различие двух властей, которое сохранялось *in actu* и *in executione*,<sup>5</sup> и не присваивалось духовной власти присущее светскому суверену использование материального меча»<sup>6</sup>. За папой сторонниками иерократической теории признавался «высший авторитет, которым оправдывались его светские предприятия *ratione peccati*»<sup>7, 8</sup>.

Данте в XVI песне Чистилища словами Марко Ломбардо выражает свою позицию, которая более подробно излагается в «Монархии»:

Ben puoi veder che la mala condotta  
è la cagion che l mondo ha fatto reo,  
e non la natura che n voi sia corrotta.  
Soleva Roma, che l buon mondo feo,  
due soli aver, che l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo.  
L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada  
col pasturale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada;  
però che, giunti, l'un l'altro non teme:  
se non mi credi, pon mente a la spiga,  
ch'ogn erba si conosce per lo seme.

Чистилище. XVI. 103-114<sup>9</sup>

Вслед за подчеркиванием ценности свободы человека в нравственном поле Данте противопоставляет иерократической теории, которая почитала две верховные власти как солнце (духовная власть) и луну (светская власть), только от него получающую силу, теорию двух солнц: власть духовная в руках императора, происходящая не от папской, а прямо от Бога, и папская – универсальная и «неопрровержимая». Далее Данте обвиняет папство в притязании на соединение в своих руках двух властей и возлагает на них ответственность за разложение общества в период отсутствия императорской власти. Отсюда призыв, упомянутый Соловьевым, к необходимости пришествия императора в Италию (Чистилище. VI) для коронации и восстановления мира и справедливости (Рай. XXX. 137; Чистилище. XXXIII. 37-45). Действительно, нельзя забывать, что для Данте, который твердо придерживается аристотелевского понимания политики как части морали, реставрация императорского авторитета имела основательную ценность соединения человечества под единым руководством, которое положило бы конец раздорам и братоубийственным войнам.

В какой мере это дантовское понимание исторической действительности могло представлять какой-то интерес для русского философа пять веков спустя? Если стремление к универсализму рассматривается как то общее, что связывает Соловьева и Данте, то следует отметить, что и для русского философа историческая действительность предстает как сфера моральных отношений<sup>10</sup>. Для Данте человек является существом, занимающим «промежуточное положение между тленным и нетленным», имеет перед собой две цели, положенные Провидением: «блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного лица» (Монархия. III. 15). Дантовская историко-политическая мысль направлена на практическую цель: «дабы на этом малом участке смертным можно было бы жить свободно и в мире друг с другом», поскольку в универсальной монархии реализовано единство людей (Монархия. III. 15). Для Соловьева, напротив, «идея теократии, владевшая философом до середины 90-х годов, недаром была очень дорога ему: в сущности она представляет

собой не что иное, как осуществление Царства Божия на земле»<sup>11</sup>. И если Данте утверждал присутствие в человеке двух начал – тленного и нетленного – как важнейшего положения своей историософии, ссылаясь при этом для подтверждения концепции двух целей, которым соответствуют два авторитета (папы и императора), на учение Фомы Аквинского<sup>12</sup>, то, по мнению русского философа, «двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам»<sup>13</sup>.

Итак, если основной тезис дантовской «Монархии» состоит в требовании разделения духовной и светской власти, исходя из его личного опыта вмешательства первой во вторую, то, по Соловьёву, необходимо «признать истину теократической идеи, т.е. признать, что духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире»;<sup>14</sup> и «по апостольскому учению все человечество имеет общую задачу, одно общее дело – осуществление Царства Божия в мире»<sup>15</sup>. Если две власти и взаимодополнительны, они, тем не менее, соединены иерархически; кроме того, здесь нет резкого разграничения между видимой и невидимой Церковью, между природной и сверхприродной целью человека. И это приводит нас к отношению между природой и благодатью и вследствие – к отношению между *mysterium iniquitatis* и историософским пониманием. По Соловьёву, зло порождено не столько от лишения твари близкого общения с Богом, в первоначальном отношении с которым она имела образ и подобие своего Творца: «Источник зла, – замечает Зеньковский по поводу соловьевского дуализма между Богом и миром, – лежит в самом Абсолюте, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое «другое» как «реальный» мир»<sup>16</sup>. У Данте, наоборот, подчеркивание греховности условий, в которых человек оказался после падения, лежит в основе историософии: «если мы припомним состояние людей и времена от падения прародителей, ставшего началом нашего уклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе» (Монархия. I. 15). Империя найдет свой фундамент в римском праве, так же как Церковь во Христе, и так как право не что иное, как образ божественной воли (См.: Мо-

нархия. II. 2), задание человека после падения – восстановить в себе божественный образ.

«Сведя проблему двух властей к частному случаю общей проблемы соотношения природы и благодати, – отмечает Э.Жильсон, – Данте придал ей ее подлинный смысл»<sup>17</sup>. Природе и благодати соответствуют империя и папство, которые представляют две цели. Папа и император являются для человека двумя наставниками, ввиду его двойкой цели (См.: Монархия. III. 15). Но «власть империи вовсе не зависит от Церкви» (Монархия. III. 14), и папа не должен вторгаться в сферу светско-политической власти. И все-таки, отмечает Данте, «истину этого последнего вопроса не следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле сообразуется со счастьем бессмертных. Итак, пусть цезарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному» (Монархия. III. 15). Этот отрывок вызвал разноречивые критические толкования, позволяя некоторым считать «дантовскую доктрину теократией, но исключаящей любой след пресвитерократии»<sup>18</sup>. По Э.Жильсону, «Данте понял, что нельзя целиком избавить светское от юрисдикции духовного, не избавляя целиком философию от юрисдикции теологии»<sup>19</sup>.

По Данте, философия не служанка теологии, как у Фомы Аквинского, так как она – форма естественной, а теология – сверхестественной мудрости. И все-таки «без помощи христианского откровения, спекулятивный ум не достигает своей полной цели, разве только очень несовершенно»<sup>20</sup>. Данте утверждает как раз, что «разум человеческий сам по себе неспособен умотреть справедливость этого, однако с помощью веры может» (Монархия. II. 7).

В философской области Данте, признавая авторитет Аристотеля, утверждает примат морали над метафизикой, и, если он принимает Аквината и читает Аверроэса, «он ни аверроист, ни томист; он не исключительно аристотелик, и не только неоплатоник».<sup>21</sup> Признавая философский авторитет, он признает также императорский и религиозный, папский авторитет.

Между тем русский философ уже в «Кризис западной философии» (1874) подчеркивал, что «западная философия начинается раздвоением между личным мышлением как разумом и общенародною верою как авторитетом (*ratio et auctoritas*)»<sup>22</sup>. Отсюда и последовал антиномичный конфликт веры и разума, из которого победителем вышел разум. Соловьев, хотя и отстаивал принцип «*recta ratio verae auctoritati non obsistit*», был всегда верным приверженцем<sup>23</sup> его «решающей роли», так как был убежден, что именно он должен «положить конец историческому раздору между верой и разумом, религией и наукой»<sup>24</sup>. Соловьев пишет Е.В.Романовой: «Я не только надеюсь (...) но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанный, рано или поздно будет признана другими, признана всеми и тогда своею внутреннею силою *преобразит* она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной»<sup>25</sup>. Это глубокое убеждение объясняет то назначение, которое придавал Соловьев своей философии, и особенно теократической историософии. Для Соловьева царство Божие – это задание исторически-нравственное, которое человечество призвано реализовать. Здесь историософская концепция Соловьева тесно примыкает к его метафизике, и особенно софиологии. В работе «*La Russie et l'Eglise Universelle*» читаем: «Хохма, Σοφία, Божественная премудрость не душа, но ангел-хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы малопомалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои»<sup>26</sup>; и далее: «образ Человека-Мессии, отвергнутый первым Адамом, не уничтожился в природном человечестве, но только был сведен к состоянию скрытой возможности; он остался в человечестве, как живое зерно – семя жены (сия есть София), частично и постепенно осуществляясь, чтобы, наконец, воплотиться во втором Адаме. Этот теогонический процесс, создание троичного Человека, Человека-Мессии или Человека-Бога, путем коего Божественная Премудрость воплощается в совокупности вселенной – этот процесс представляет в порядке времени три главных ступени: во-первых, ряд мессанических предвосхищений в природном человечестве или в человеческом хаосе – до христианства; во-вторых, явление индивидуального Мессии в лице Иисуса Хри-

ста; и в-третьих, мессианическое преображение всего человечества или развитие Христианского Мира»<sup>27</sup>. В «Чтениях о Богочеловечестве» читаем: «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София»<sup>28</sup>. Итак в Боге, или скорее «в божественном существе» есть два типа единства: первое в Христе является «как действующая сила, или Логос»; второе, София, «есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек», т.е. исторический человек в его стремлении к совершенствованию и в его совершенстве – человек в христианской Церкви. Таким образом, история человечества понимается как «длинный ряд свободных актов на пути к восстановлению богочеловеческого единства, как диалог Софии и Логоса, получающий выражение в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества»<sup>29</sup>.

Граница между идеальным и нормальным человеком здесь стирается, царство Божие на Небе и на земле стремятся приблизиться чуть ли не до смешения<sup>30</sup>. Космизм и софиология – два существенных аспекта миропонимания Соловьева, которые оказывают значительное влияние на историософию и позволяют нам глубже понять расстояние, отдаляющее русского философа от Данте и его миропонимания. Если Данте – «универсальный наследник» еще единого, целостного мира, то в Соловьеве, сыне XIX века, мы ощущаем все наследие мира, который, пройдя через теоретическое и практическое отделение политики от нравственности, через разрыв религиозного единства Европы в протестантской Реформации, через драму французской революции, утверждает «немецкий идеализм с Фейербахом и Марксом, позитивизм Конта, эволюционизм Дарвина, сверхчеловека Ницше, пессимизм Шопенгауэра и его завершение в Эдуарде фон Гартмане»<sup>31</sup>. И, наверное, именно из-за этого расстояния созвучия между двумя мыслителями являются еще более значительными.

Мы можем определить историософскую концепцию Соловьева, подобно дантовской, как «провиденциалистскую»: у Божественного Провидения свои таинственные планы и оно вступает в историческую реальность. Идеализм Соловьева пере-

ливается в его провиденциалистское миропонимание. В итоге получается провиденциалистско-идеалистическая историософия, вопрошающая «о смысле существования России во всемирной истории»,<sup>32</sup> о том, «какова же та мысль», которую скрывают или открывают нам противоречивые отношения России к Европе, «каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело (...)»?». И в том же провиденциалистском ключе Соловьев замечает, что на эти вопросы «мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>33</sup>. «Мысль Бога» об истории, Его «моральное воздействие» предстают для человека как «моральное обязательство»<sup>34</sup>. Человек свободен в отношении божественного плана, однако, отмечает Соловьев, «невозможно... допустить, чтобы эта свобода могла изменить провиденциальный план или лишить моральный закон его действительности»<sup>35</sup>. Обязанность индивида и наций (Соловьев допускает «существенное и реальное единство человеческого рода», в котором индивид так относится к нации, которой принадлежит, и эта к человечеству, как член организма к самому организму) состоит в осуществлении «призвания» и «смысла бытия» его народа. «Участовать в жизни Вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих – вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа»<sup>36</sup>. Идея теократии, метафизически, как у Данте идея универсальной монархии, основана и осмыслена в контексте человеческого действия в истории.

История дохристианского человечества для Соловьева, как и для Данте, только предварительная стадия *societatis christianae* (у Соловьева – «христианского государства»). Если Данте, по примеру Вергилия, превозносит роль античного Рима, предназначенного стать императорским и папским престолом, то Соловьев, с его заботой об обнаружении русской миссии в мире, восстанавливает идею «Москвы – третьего Рима», сохраняя тем самым возможность обязательного признания Русской Православной Церковью первенства Петра. Высокая миссия Рима, предначертанная Провидением, воспета Данте в «Божественной комедии» как «*quella Roma onde Cristo è romano*»<sup>37</sup> (Чистилище.



XXXII, 102). История Рима совпадает с историей империи: при императоре Августе родился Христос и при Тиберии человечество было спасено Спасителем:

"che la viva giustizia che mi spira  
li concedette in mano a quel ch'i' dico,  
gloria di far vendetta a la sua ira".

Рай. VI. 88-90<sup>38</sup>

Моральный и поэтический авторитет Вергилия был многократно призван Данте в поддержку идеи предназначения Рима, основанного троянским героем Энеем. И Соловьев вновь обращается к вергилиеву образу непоколебимого энейского рода Рима: «*Capitoli immobile saxum*»<sup>39</sup>. Комментируя эти стихи «Энеиды», Соловьев пишет: «Этот камень, брошенный Промыслом Божиим в историю, ударил по глиняным ногам греко-варварского мира Востока, повалил и стер в прах бессильный истукан и стал великою горою»<sup>40</sup>. Даже образ колосса на глиняных ногах, используемый Соловьевым, взят у пророка Даниила (Дан. II, 31). Он же был использован Данте как образ Великого Старца из Крита (Ад. XIV. 103). Но если для Данте важно было подчеркнуть провиденциальную непрерывающуюся связь истории языческого и христианского Рима, то Соловьев пытается выяснить разрыв, скачок их разделяющей: у соловьевского теократического государства фундамент скорее идеален, чем историчен, где идеальное является парадигмой исторической реальности. У Данте же историческая реальность универсальной монархии является парадигмой универсалистского идеала. В то время как для Данте Рим есть (и остается) центростремительный символ единства *societatis christianaе*, для Соловьева Рим стал центробежным символом, во-первых, из-за постепенного разделения этой власти, во-вторых, из-за ее последующей секуляризации. Утрата политического и религиозного единства универсальной империи (из-за неудавшегося признания христианства императором, которое привело сначала к преследованиям при Нероне, затем при Диоклетиане – к разделению территориального устройства) рассматривается как некая параллель разделения религиозного, утрата экуменического единства в лоне Церкви.

У Данте особенно выделяется необходимость восстановления политического единства христианского мира; у Соловьева – необходимость восстановления религиозного единства, так как Вселенская Церковь может быть осуществлена только в лоне универсального общества.

Идеал Соловьева – идеал Богочеловека, который может реализоваться только в общении между Востоком и Западом. Древний римский мир являет свой недостаток в том, что боготворил образ императора: «Запад в апофеозе Кесаря обоготворил произвол, т.е. собственную волю человека, но эта воля оказалась сама по себе пустою, лишенною всякого нравственного содержания»<sup>41</sup>. Восток, напротив, «пришел к потребности воплощения совершенного Бога именно *в самом* человеке, в его нравственной воле (...) И ложный человекобог Запада – Кесарь, и мифические богочеловеки Востока – одинаково призывали истинного Богочеловека»<sup>42</sup>. Тем самым Соловьев дает иное, отличное от Данте, толкование пришествия Христа в полноте времен.

Своим пришествием Христос, по Данте, одобряет законность римской империи, утверждая тем самым ту идею, что римский народ получил по праву имперский авторитет (Монархия. II. 10), и Он подчиняется ее юрисдикции, признавая, таким образом, правильность этой власти. По Соловьеву, напротив, рождение Христа, явление Богочеловека, выражая «внутреннее соединение обоих начал [божественного и человеческого. – D.S.], дало человечеству возможность этой истинной жизни. Человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или *Церковь*»<sup>43</sup>. А по поводу империи Соловьев пишет: «Иисус низверг Кесаря с его престола – не Кесаря динария и не христианского Кесаря будущего, но Кесаря апофеоза, Кесаря – единого, безусловного и самозаконного владыку мира, центр верховного единства человеческого рода. (...) В известном смысле это было лишь переменой династий; династию Юлия Цезария, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих»<sup>44</sup>. Здесь как-то неожиданно Соловьев, так склонный к сведению многообразия огранок действительности к единому центру, совершает резкий прыжок с поля истории на поле философии истории, или, лучше сказать, исторической герменевтики, утвер-

ждая непримиримое разногласие между идеальным и реальным, между историческим Кесарем и тем им воображаемым, который представляется единым истинным, от Христа поставленным. Предполагается как раз, что уже после Христа может существовать «языческий Кесарь», который не может себя чувствовать законным, и «христианский Кесарь» – единственно законный. Это – то же самое непримиримое смешение, которое находим в соловьевской историософии, в смешении природного и сверхприродного, видимой и невидимой Церкви, природы и благодати. И это – один из моментов большего разногласия между позициями Данте и Соловьева. Для Данте, как уже отмечено, Христос своим пришествием не только не низверг Кесаря с его престола, «абсолютного и единственного монарха вселенной», а наоборот, еще больше подкрепляет его авторитет, и «династия Симона Петра» не только не устраняет кесарева, а выявляет ее необходимую автономию и независимость. Император, который являет себя исторически раньше папы, таковым есть по естественному праву, и «очевидно, что Бог желает существования цели природы» (Монархия. III. 2). Итак, если империя – знак порядка естественного, папство – знак порядка благодати. В то время, как Соловьев говорит о «христианском государстве» и о царстве Божиим на земле, Данте приводит фразу, произнесенную Христом перед Пилатом: «Царство мое не от мира сего» (Монархия. III. 14), чтобы подчеркнуть, что государство не получает никакого авторитета от Церкви, так как «право давать власть царству земному противоречит природе Церкви» (Монархия. III. 14).

По этому поводу существуют значительные расхождения в суждениях о римской и христианской истории первых веков. Для Данте Юстиниан является символом правового управления империей, и он признает его великую заслугу собирания римских законов в *Corpus juris civilis*. Юстиниан помещен поэтом во втором небе Рая. Соловьев же упоминает спор, который «под влиянием монофизитских наклонностей своей супруги»<sup>45</sup> Юстиниан вел с папой Вигилием, и обвиняет его в преследовании неверующих и в противодействии религиозной свободе. Фигура императора Тиберия ассоциируется у русского философа со «злодеяниями и беззакониями» Нерона. По Соловьеву, ни осуществленное в эпоху Августа «внешнее единство» Римской им-

нерии, ни достигнутое осознание «отвлеченной идеи» единства человеческого рода «не удовлетворило человеческой души, требующей абсолютного всецелого совершенства»<sup>46</sup>. Единственным императором, чья позитивная роль признана Соловьевым, оказывается Константин, фигура которого ассоциируется с Александром Великим, Карлом Великим и Петром I. Причина этого признания состоит в том, что для Соловьева Константин был настоящим основателем теократии. И как для Данте Рим остается центром политического и религиозного единства *societatis christianae*, так для Соловьева, восстанавливающего русскую идею Москвы – третьего Рима, Россия, верная своей исторической миссии, призвана играть центральную роль в процессе единения православной и католической церковью. Но такое соединение, или, лучше сказать, единство церковей, все-таки «происходит за границами истории, в конце времени, в плане апокалиптического»<sup>47</sup>. Оптимизм произведений «теократического периода» действительно сменяется разочарованием, нашедшим выражение в «Трех разговорах» (1900). У Соловьева – видение трагичного завершения истории в окончательной эпохе антихриста, представляющей «диавольскую пародию на вселенскую теократию»,<sup>48</sup> между тем универсалистской дантовской утопии соответствует Рай и созерцание Данте блаженных душ «святого царства», «блаженного царства» и «истинного» Бога. Там, в свете розы блаженных, Данте видит пустое сидение, предназначенное императору Арриго VII – "державному Арриго", который смог бы примирить Италию и осуществить идеал всемирной монархии. В этом свете, и только в нем, за пределами суетной человеческой реальности, в сиянии *lumen gloriae*<sup>49</sup> свершается подлинное преображение:

luce intellettuale, piena d'amore;  
amor di vero ben, pien di letizia;  
letizia che trascende ogni dolore.

Рай. XXX. 40-42<sup>50</sup>

\* «Монархия» Данте цитируется по изданию: Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П. Зубова; Комментарий И.Н. Голенищева-Кутузова. М.: Канон-пресс-Ц – «Кучково поле», 1999. 129 с.

<sup>1</sup> Соловев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С.215.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С.270.

<sup>4</sup> Maccarrone M. La teoria ierocratica e il Canto XVI del Purgatorio//Rivista di Storia della Chiesa in Italia, IV, 3, Roma, 1950.

<sup>5</sup> В действии и в исполнении.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Из-за греха.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Ты видишь, что дурное управлень/Виною тому, что мир такой плохой,/А не природы вашей извращенье./Рим, давший миру наилучший строй./Имел два солнца, так что видно было./Где божий путь лежит и где мирской./Потом одно другое погасило./Меч слился с посохом, и вышло так./Что это их, конечно, развратило/И что взаимный страх у них иссяк./Взгляни на колос, чтоб не сомневаться./По семени распознается злак(*Чист.* XVI. 103-114).

<sup>10</sup> Ср. М.Максимов: «Соловьев видел в историческом развитии осуществление нравственной категории – абсолютного добра» (Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. С.114.) Вл.Соловьев пишет в 1895: «Государство, как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т.е. осуществления добра в мире» (Соловьев В.С. Значение государства//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. С. 555).

<sup>11</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.С. 64. В этом смысле философии Соловьева приписывают и отсылку к теории Иоахима Флорского: «Более или менее иоахимист, как и многие христиане прошлых веков, стремившиеся избежать пассивного ожидания церквей, Соловьев долго верил в возможности прогрессивной реализации царства Божия внутри самой истории. Так, он разрабатывал широкое и оптимистическое историософское построение» (См.: Clement O. I visionari. Milano: Jaca Book, 1987. P.189-190).

<sup>12</sup> Vinay G. говорит, что «субординация двух счастлих является буквально томистской», и цитирует отрывок из «Суммы теологии» Фомы Аквинского (Summa Theologiae I, q. 23, a. 1): «Ad Providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra

naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae». Ср.: Vinay G. Interpretazione della «Monarchia» di Dante. Le Monnier, Firenze, 1962. P. 20.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С.143.

<sup>14</sup> Там же. С.144.

<sup>15</sup> Там же. С.130.

<sup>16</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Paris: YMCA Press, 1989. Т. II. С. 42. Ср.: Гайденко П.: «Источник мирового зла не в грехопадении человека, осуществленном по свободе, как учит христианство, а в эзотическом начале божественного всеединства», – полагает Соловьев за Шеллингом. (См.: Гайденко П.П. Указ.соч. С.56).

<sup>17</sup> Gilson E. Dante e la filosofia. Milano: Jaca Book, 1987. P. 173.

<sup>18</sup> Там же. Примеч. С. 58.

<sup>19</sup> Там же. С.194.

<sup>20</sup> Там же. С.130-131.

<sup>21</sup> Nardi V. Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. Spianate, 1912. P. 69.

<sup>22</sup> Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С.40.

<sup>23</sup> Соловьев признает, что рациональное мышление, образующее отвлеченную философию, само по себе имеет характер чисто формальный, не имеет никакого собственного безусловного содержания, живет и питается только тем материалом, который получает из опыта или из веры. См.: Соловьев В.С. Вера, разум и опыт//Вопр.философии. 1994. № 1. Здесь философ, кажется, повторяет утверждение Аристотеля, что нет ничего в уме, чего прежде не было бы в чувствах или в воображении.

<sup>24</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев: жизнь и учение//Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 588.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 454.

<sup>27</sup> Там же. С. 474.

<sup>28</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве//Соч.; В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 108.

<sup>29</sup> Гайденко П.П. Соловьев//Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 458.

<sup>30</sup> Гайденко П. пишет: «В теократическом учении Соловьева мы вновь видим характерное для философа стирание границы между *временным* и *вечным*, земным и небесным, – черта, пронизывающая мирозозерца-

ние Соловьева в целом». См.: Гайдеенко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 64.

<sup>31</sup> Urs von Balthasar H. Gloria. Milano: Jaca Book, 1986. III. P. 263.

<sup>32</sup> Соловьев В.С. Русская идея//Соч. в 2 т. Т. 2. С. 219.

<sup>33</sup> Там же. С. 220.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же. С. 221.

<sup>36</sup> Там же. С. 228.

<sup>37</sup> «Тот Рим, где римлянин – Христос».

<sup>38</sup> «Живая Правда, в длани у того,/Ему внушила славный долг – сурово/Исполнить мщенье гнева своего».

<sup>39</sup> «Неподвижный камень Капитолия». См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 376.

<sup>40</sup> Там же. С. 376-377.

<sup>41</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С.85.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 87.

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 381.

<sup>45</sup> Там же. С. 258.

<sup>46</sup> Соловьев В.С. Из философии истории//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 334

<sup>47</sup> Бердяев Н. Основная идея Соловьева//Собр. соч. Paris: Ymca Press, 1989. Т. 3. С. 212.

<sup>48</sup> Мочульский К. Указ. соч. С. 819.

<sup>49</sup> Свет славы.

<sup>50</sup> «Умопостижный свет, где все - любовь,/ Любовь к добру, дарящая отраду./ Отраду слаще всех, пьянящих кровь».