

# Апокалипсис и катастрофа в литературе

Аркадий Ковельман

## Апокалипсис как раскрытие смысла:

«ТРИ РАЗГОВОРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Arkady Kovelman

Apocalypse as a Revelation of Meaning: "Three Conversations" by Vladimir Solov'ev

**Аркадий Бенционович Ковельман** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, заведующий кафедрой иудаики, профессор; доктор исторических наук) arkady.kovelman@gmail.com.

**Ключевые слова:** Френсис Фукуяма, Владимир Соловьев, Кристи Пую, *Мальмкрос*, Антихрист, апокалипсис, Шестов, Георгий Федотов

УДК: 142.2

DOI: 10.53953/08696365\_2024\_185\_1\_17

Тема статьи — смысл истории, как он раскрывается в откровении о ее конце, то есть в *апокалипсисе*. Такого рода апокалипсисом, даже пророчеством, стала книга Владимира Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», изданная в 1899 году. Конец всемирной истории, который предсказал Соловьев, оказался на самом деле концом «Прекрасной эпохи» (*La Belle Époque*), началом великих войн и потрясений. На рубеже XXI столетия, с исчерпанием новой «Прекрасной эпохи», книга Соловьева вновь обрела актуальность. Она стала центром дискуссии между западниками и славянофилами, поводом к новому спору о предопределении и свободе воли. В 2020 году книга была экранизирована знаменитым румынским режиссером Кристи Пую. Его фильм «Мальмкрос» содержит как аллюзии к Русской революции 1917 года, так

**Arkady Kovelman** (Dr. habil.; Professor, Head of Department for Jewish Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University) arkady.kovelman@gmail.com.

**Key words:** Francis Fukuyama, Vladimir Solovyov, Cristi Puiu, *Malmkrog*, Antichrist, apocalypse, Shestov, Georgy Fedotov

UDC: 142.2

DOI: 10.53953/08696365\_2024\_185\_1\_17

This paper deals with the meaning of history, as presented in the revelation of its end, in the apocalypse. Published in 1899, Vladimir Solovyov's prophetic book *Three conversations about war, progress and the end of world history* was indeed a revelation. In fact, what Solovyov supposed to be the end of world history, turned out to be the end of *La Belle Époque* and the beginning of great wars, upheavals, and generally the triumph of evil. At the turn of the 21<sup>st</sup> century, with the expiration of the new *Belle Époque*, the book became relevant again. It triggered vivid discussion between Westerners and Slavophiles on the fate of Russia. It provoked a new controversy on predestination and free will. In 2020, famous Romanian director Cristi Puiu filmed it. The movie called *Malmkrog* was loaded with dance allusions to the Russian Revolution of 1917, as well as with the premonition of the future. As it is, the history of the world may really end. That possibility drives artists

и предчувствие будущего. Всемирная история действительно может кончиться завтра. Это заставляет художников и философов внимательно читать и перечитывать «Три разговора», открывая там новые смыслы.

and philosophers to carefully read and reread the Solovyov's book.

Круг николаевских рук, никогда не обнявших поэта, никогда и не выпустивших. Круг, начавшийся словом: «Ты теперь не прежний Пушкин, ты — *мой* Пушкин» и разомкнувшийся только Дантэсовым выстрелом.

*М.И. Цветаева. Мой Пушкин* [Цветаева 2011: 765]

Спор о Пушкине, или, скорее, «вокруг Пушкина», начался не вчера, спор между славянофилами и западниками, государственниками и либералами. Марина Цветаева назвала свое эссе «Мой Пушкин» в пику Николаю I, сказавшему: «Ты теперь не прежний Пушкин, ты — *мой* Пушкин». Круг вокруг великого поэта, разомкнутый, по словам Цветаевой, никак не может сомкнуться. Свидетельство тому — спор, развернувшийся в девяностые годы прошлого столетия, накануне двухсотлетия со дня рождения поэта. Об этом — моя статья, опубликованная в журнале «Вопросы философии» [Ковельман 2020]. С тех пор дискуссия приняла новый оборот. Пушкина обвиняют в имперском мышлении и чуть ли не в трусости, подобно тому как обвиняли великих немцев после Второй мировой войны.

В этой статье пойдет речь о споре менее шумном, хотя и не менее важном и также «юбилейном». В 2000 году общественность отметила столетие со дня смерти Владимира Сергеевича Соловьева и выхода в свет его загадочного сочинения «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». В юбилейном сборнике И.Б. Роднянская писала:

Если «некалендарный двадцатый век» начался в России с 1914 г., то в русской мысли он повел отсчет с опережением календаря — когда (27 февраля 1900 г.) Владимир Соловьев выступил в Петербургской городской думе с чтением «Краткой повести об Антихристе» и параллельно полностью опубликовал в печати свое последнее творение — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об Антихристе и приложениями». <...> Поражает прямо-таки прагматическая трезвость, с какой «Безумный пророк» (прозванный так Мережковским) судит о вполне земных геополитических материях... [Роднянская 2001: 451—452].

Действительно, сбывшимся предсказаниям Соловьева нет числа. Здесь и возрождение воинствующего ислама, и рождение Государства Израиль, и доминирование Китая, и японское нашествие, и Европейский союз! Кажется, «Три разговора» подтверждают теорию Шестова о рождении духовного зрения из смертельной болезни [Шестов 1993, 2: 27]. Шестов отнес эту теорию к Достоевскому и Ницше, но внезапно открывшийся пророческий дар Соловьева — пример, на мой взгляд, еще более поразительный. Недаром в предисловии к «Трем разговорам», опубликованном отдельно в газете «Россия», Соловьев писал: «...ощутителен и не так уже далекий образ бледной смерти, тихо сове-

тующий не откладывать» [Соловьев 1988, 2: 785]. Соловьева Шестов не уважал и не любил за поклонение разуму, за стремление подчинить библейскую истину греческой философии. Но в 1927 году Лев Исаакович написал о «Трех разговорах» в статье, озаглавленной «Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)»:

В последние дни своей жизни Соловьев отвернулся от умозрительной истины и умозрительного добра, словно почуяв, что не «мышлением», а громами добывается вечная и последняя правда. Скажут: по какому праву Исаия и Иоанн говорят, как власть имеющие? Кто открыл им тайну жизни и смерти? [Шестов 2002: 530].

Владимир Соловьев начал создавать свой шедевр в Каннах в 1899 году, а закончил в Светлое воскресенье 1900 года. Немногом раньше, в 1897 году, он опубликовал *opus magnum* под названием «Оправдание добра. Нравственная философия». Вопросы, поставленные там, сводились к следующему: «Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение?» [Соловьев 1988, 1: 83]. «Определением» оказался «нравственный прогресс», совершенствование не только личности, но и семьи, народа, человечества [Там же: 545—546]. Ужасные зверства, которые совершались гомеровскими героями и испанскими инквизиторами, «теперь» возможны только для маньяков и профессиональных преступников. «И произошел этот внезапный прогресс только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованиями и превратила их в объективный закон жизни» [Там же: 338]. Особенно важные перемены случились в сфере войны и мира.

Международные войны еще не упразднены, но общее отношение к ним, особенно за последнее время, поразительно изменилось. *Страх* войны стал преобладающим мотивом международной политики, и ни одно правительство не решится признаться в завоевательных замыслах. — Рабство в собственном смысле упразднено безусловно и окончательно, также упразднены и другие грубые формы личной зависимости, продержавшиеся до прошлого, а в иных местах и до половины нынешнего столетия; осталось только косвенное рабство экономическое, но и оно есть вопрос, поставленный на очередь. Наконец, отношение к преступникам с XVIII века явно изменяется в смысле нравственного христианского принципа [Там же: 341].

В конце этой книги, тон и стиль которой отличаются кристальной ясностью, философ задает себе загадку и разгадки не находит:

Если нравственный смысл жизни сводится, в сущности, к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом? [Там же: 547].

Загадка эта оказалась миной, взорвавшей сознание философа. Об этом мы читаем в «Предисловии» к «Трем разговорам»:

Около двух лет тому назад особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого [Соловьев 1988, 2: 636].

Теперь Соловьев полагает, что «зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия» [Там же: 727]. Поэтому и прекращение войны оказывается «невозможным раньше окончательной катастрофы», хотя философ и продолжает видеть «в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств... не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [Там же: 642].

Кроме г[-на] Z и «дамы средних лет», в «Трех разговорах» участвуют либеральный «политик», уверенный, что войн в Европе больше не будет, толстовец-князь, призывающий не противиться злу насилием, и генерал, который только и делал в жизни, что воевал и противился. В первом разговоре г[-н] Z и генерал спорят с князем. Истоки этого спора, кажется, уходят к фразе Плотина: «Пусть бесчестят наших дочерей, убивают сыновей, разрушают отечество — все это... не мешает мудрецу в его блаженстве» (Plot. Enn. I. 4, 7). Князь, предвидя недовольство такого рода позицией, замечает, что отец, убивающий насильника своей дочери, — случай индивидуальный, которым можно пренебречь. Говорить же надо о войне как о явлении всеобщем [Там же: 654]. Здесь уже в разговор вступает «генерал» с рассказом не то что об оправдании убийства, но о «нравственном удовлетворении» от убийства. Удовлетворение это он испытал, убив в четверть часа гораздо более тысячи башибузуков [Там же: 660]. Случилось это в ходе Русско-турецкой войны 1877—1888 годов. Башибузуки захватили обоз с армянскими беженцами, и вот какая картина представилась генералу:

Под телегами огонь развели, а армян, того головой, того ногами, того спиной или животом привязавши к телеге, на огонь свесили и потихоньку поджаривали. Женщины с отрезанными грудями, животы вспороты. Уже всех подробностей рассказывать не стану. Только одно вот и теперь у меня в глазах стоит. Женщина навзничь на земле за шею и плечи к тележной оси привязана, чтобы не могла головы повернуть, — лежит не обожженная и не ободранная, а только с искривленным лицом — явно от ужаса померла, — а перед нею высокий шест в землю вбит, и на нем младенец голый привязан — ее сын, наверное, — весь почерневший и с выкатившимися глазами, а подле и решетка с потухшими углями валяется [Там же: 661].

С точки зрения князя башибузуков следовало не убивать, но пробуждать в их «темных душах то добро, которое таится во всяком человеческом существе» [Там же: 667].

Кто в самом деле исполнен истинным духом евангельским, тот найдет в себе, когда нужно, способность и словами, и жестами, и всем своим видом так поддвигать на несчастного темного брата, желающего совершить убийство или какое-нибудь другое зло, — сумеет произвести на него такое потрясающее впечатление, что он сразу постигнет свою ошибку и откажется от своего ложного пути [Там же: 666].

На это г[-н] Z возражает: «...почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтобы пробудить добро, сокрытое в душах Иуды, Ирода, еврейских первосвященников и, наконец, того злого разбойника, о котором обыкновенно как-то совсем забывают, когда говорят о его добром товарище?» [Там же: 667]. И более того: «Христос и первые поколения христиан всю душу свою положили в это дело и отдали за него жизнь свою, и если тем не менее из этого ничего не вышло» [Там же: 726].

Во втором и третьем разговорах г[-н] Z спорит с политиком. Он следующим образом резюмирует взгляды политика, совпадающие во многом с прежними взглядами Соловьева:

Вчера вы изволили указать смысл истории в том, что натуральное человечество, состоящее первоначально из множества более или менее диких народов, чуждых друг другу, частью не знающих друг о друге, а частью прямо враждующих между собой, постепенно выделяет из себя лучшую, образованную часть — культурный или европейский мир, который постепенно растет и разрастается и наконец должен охватить и все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое. Установление вечного международного мира — вот ваша формула, не так ли? [Там же: 716].

Иначе говоря, «мирная политика есть симптом прогресса». Тут-то г[-н] Z вспоминает, «что в тургеневском *Дыме* одна особа тоже совершенно правильно говорит: “Прогресс — это симптом!” Так не выйдет ли, что мирная политика есть симптом симптома?» [Там же: 703]. И далее: «Я думаю, что прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда симптом конца». На вопрос «конца чего?» г[-н] Z отвечает: «Да конца того, о чем у нас была речь. Ведь мы толковали об истории человечества, о том историческом “процессе”, который несомненно стал идти ускоренным темпом и, как я убежден, приближается к своей развязке». Как правильно поняла «дама средних лет», речь идет о конце истории. «Вероятно, вы и Антихриста не оставите без внимания?», — интересуется князь. «Конечно, — ему первое место» [Там же: 705]. Здесь-то и вступает в свои права вопрос о природе зла.

Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное — оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и осиливают их в огромном большинстве людей. Есть зло общественное — оно в том, что людская толпа, индивидуально поработанная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке — в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть крайнее зло, называемое смертью [Там же: 727].

Без победы над смертью, без воскресения нет победы над злом. Только так решается вопрос разума об окончательном смысле и цели наших забот и о том, как возможна победа добра над злом, если здесь на земле зло сильнее добра. В подтверждение своих тезисов г[-н] Z читает «Краткую повесть об Антихристе», сочиненную неким монахом Пансофием. Антихрист представлен в ней как замечательный человек, искренне верящий в добро, но любящий только себя.

Из-за любви к себе он «преклонился перед злою силою», то есть перед Дьяволом, подкупленный «не обманом чувств и низких страстей и даже не приманкой власти, а чрез одно безмерное самолюбие» [Там же: 740]. Он основал всемирную империю, созвал в Иерусалиме всемирный конгресс и добился единства церквей в обмен на мир и процветание. Только немногие христиане ему воспротивились, а евреи вступили с ним в битву. Когда авангарды начали сходитьсь, Антихриста поглотило огненное озеро, а мученики ожили и воцарились с Христом на тысячу лет.

Выслушав эту повесть, генерал подвел итог спору и всей книге: «Но заметьте тоже, на чем занавес-то в этой исторической драме опускается: на войне, на встрече двух войск! Вот и конец нашего разговора вернулся к своему началу! Как вам это нравится, князь?.. Батюшки! Да где же князь?» Оказывается, толстовец-князь исчез, «когда старец Иоанн Антихриста к стене прижал», как замечает политик [Там же: 761]. Исчезновение князя похоже на бегство Луки в третьем акте пьесы Горького «На дне». Пьеса, заметим мы, была написана «назавтра» после «Трех разговоров», в 1901—1902 годах. Толстовское добро обернулось в ней сладкой ложью, не выдерживающей столкновения с реальностью зла. «Сбежал, ей-Богу, второй раз сбежал. А ведь как себя перешибивал. Ну а этой марки все-таки не выдержал. Ах ты, Господи!», — восклицает генерал [Там же: 762].

История поставила эксперимент по умиротворению башибузуков. 23 июня 1939 года, накануне вторжения германской армии в Польшу, Махатма Ганди отправил Гитлеру письмо следующего содержания:

Дорогой друг! Мои друзья настаивали, чтобы я написал Вам ради блага человечества. Я тем не менее сопротивлялся их просьбе, понимая, что любое мое письмо было бы дерзостью. И все же нечто внутри меня отвергает осмотрительность и велит обратиться к Вам, чего бы это не стоило. Совершенно ясно, что сегодня Вы — единственный, кто может предотвратить войну и остановить сползание человечества к варварству. Какой бы важной не представлялась Вам Ваша цель, должны ли Вы платить за нее такой ценой? Прислушаетесь ли Вы к призыву того, кто не без существенного успеха сознательно отвергает войну как метод? В любом случае я рассчитываю на Ваше великодушие, в случае если мое письмо к Вам было ошибкой. Я остаюсь Вашим искренним другом. Махатма Ганди господину Гитлеру, Берлин, Германия [Gandhi 1968: 206].

Нечего и говорить, что попытка пробудить в душе Гитлера «то добро, которое таится во всяком человеческом существе», «произвести на него такое потрясающее впечатление, что он сразу постигнет свою ошибку и откажется от своего ложного пути» не удалась. При этом Ганди знал, с кем имеет дело, не заблуждался относительно характера и планов нацизма. Известен его совет, данный в 1938 году немецким евреям: они должны совершить коллективное самоубийство, «которое откроет глаза всему миру и народу Германии на творимое Гитлером насилие». Уже после войны, по итогам холокоста, Ганди хладнокровно заметил: евреев убили бы при всех обстоятельствах, но самоубийство сделало бы их смерть значимой [Orwell 1949: 90]!

История заставляет переосмысливать себя и своих пророков, критиковать и защищать их. Зачин упомянутой выше статьи И.Б. Роднянской — защита «Трех разговоров» от критики Георгия Федотова, эссе которого «Об антихристовом добре» было опубликовано в эмиграции в 1926 году. По мнению Роднянской, автор эссе был тенденциозен в оценке «Трех разговоров», когда пытался доказать, что Антихрист придет в образе носителя добра. Федотов писал «в обстановке взлета коммунизма, фашизма и отчасти уже нацизма, т.е. как бы неприкрытого зла (впрочем, для всех ли тогда с очевидностью неприкрытого?!)». Он «леял идею “нового града” христианской культуры, противостоящего открывшему забрало антикультурному злу, а нарисованное Соловьевым предконечное состояние европейской цивилизации, лживо-благополучной и лицемерно-моральной, подрезало крылья этой мечте» [Роднянская 2001: 451].

На мой взгляд, сознательно или бессознательно, Роднянская опустила центральную мысль Федотова. В статье своей он не столько критиковал Соловьева (к которому относился с абсолютным почтением), сколько обличал «подозрительность к добру», родившуюся в «неохристианских кругах». Подозрительность эта питалась ненавистью к русской интеллигенции, которая «была целомудренна, великодушна, презирала маммону, имела сердце, чувствительное к человеческим страданиям, и волю, готовую на самопожертвование». Имея перед глазами «мучеников революции», эти «неохристиане»

возненавидели всей душой их безбожную праведность, сознательно или бессознательно противопоставили ей православный имморализм. Безбожники целомудренны — нам дозволены бездны содомские, безбожники любят нищих и обездоленных — мы требуем для них розг и свинца, безбожники проповедуют братство народов — мы защищаем вечную войну, безбожники отрекаются от имения — мы хотим святого буржуазного быта, безбожники преклоняются перед наукой — мы поносим разум, безбожники проповедуют любовь — мы «святое насилие», «святую месть», «святую ненависть» [Федотов 2002: 464].

По мнению Федотова, «Леонтьев и Розанов были самыми яркими носителями этого православного имморализма».

В панике и сознании своего исторического бессилия и изоляции поредевшее христианское общество отказалось признать в светских праведниках заблудших овец Христовых, отказалось увидеть на лице их знамение «Света, просвещающего всякого человека, грядущего в мир». В этом свете почудилось отражение люциферического сияния Антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына человеческого, впали в еще более тяжкую хулу на Духа Святого, Который дышит, где хочет, а говорит устами не только язычников, но и их ослиц [Там же: 463].

В 1994 году евангельские слова «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8) повторил Бочаров, сославшись на другую статью Федотова: «Г. Федотов прекрасно знает о различении духов, но он утверждает Дух, который “один и тот же” — святой источник жизни, творчества, вдохновения. “Страшно, следуя обманчивым зовам, отдаться в плен духам стихий. *Еще страшнее угасить Дух*”. Это написано Бочаровым в споре с В.С. Непомнящим, который призывал к «различению духов» и отказу от «веселого призрака свободы» [Ковельман 2020:

96—97]. Как бы предвидя будущий спор пушкинистов о «различении духов», Федотов заметил: «Сама собой напрашивается мысль о том, что созерцание диадемы, т.е. земного могущества церкви, притупляет созерцание терний и угашает дар различения духов» [Федотов 2002: 465].

Очевидно, что Роднянская на стороне Непомнящего, а не Бочарова. Подобно Непомнящему, она цитирует апостола Павла:

Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь (2 Фесс. 2:3—7).

Для Непомнящего «удерживающий теперь» — это Пушкин, «удерживающий» Россию от перекройки духовного строя по общепринятым меркам. Для Роднянской «удерживающий теперь» — государство, имеющее «религиозную или по крайней мере идеальную санкцию». Такому государству противостоит идеал «политика» из «Трех разговоров». Этот идеал Роднянская в другой своей статье назвала «политическим кошмаром наших дней» [Роднянская 1996: 74]. «Политик», с ее точки зрения, представляет власть в виде лишённого харизмы «ночного сторожа». В «Краткой повести об Антихристе», замечает Роднянская, нарисован «этап “европейских соединенных штатов”, когда государственность уже не обладает внутренней верой в себя, “удерживающий” слабеет и под конец мирно самоупрядняется, уступая дорогу антихристову вселенскому империализму. <...> Такое вселенское государство имеет власть над личностью и совестью человека в масштабах, масштабах, немислимых ни при каком авторитаризме и “византинизме”» [Роднянская 2001: 459]. Осталось только назвать «политика» по имени, и Роднянская дает ему имя: Френсис Фукуяма.

«В ответ на это тогдашний Френсис Фукуяма слышит от г-на Z, рупора автора, что прогресс — это симптом, а ускоренный прогресс — симптом в квадрате. Симптом того, что быстрыми темпами готовится почва для произрастания беспримесного, хотя и замаскированного зла», — пишет Роднянская [Там же: 453]. Действительно, американского философа, модного в девяностые годы прошлого столетия, легко спутать с «политиком», особенно если видеть в Фукуяме наивного простака, не предвидевшего будущих войн. Разве не утверждал он, что История (с большой буквы), «понятая как единый, связный и эволюционный процесс», уже закончилась победой либеральной демократии? [Фукуяма 1992: XI—XII]. Но посмотрим на название его книги: «Конец истории и последний человек». «Последний человек» — это мещанин, обыватель, довольный своим обедом и женой, больше всего на свете боящийся беспокойства и огорчений, лишённый амбиций, ненавидящий всех, кто талантливее и лучше его. Таким он предстал в философской поэме Ницше «Так говорил Заратустра» [Ницше 1990: 11—12]. В пяти главах своей книги, объединённых заглавием «Последний человек», американский философ с негодованием и страхом нарисовал картину побеждающего эгалитаризма [Фукуяма 1992: 287—339]. Эта победа может оказаться пирровой. Жажда «неравного признания», уравнивания, не основанного на равенстве талантов и заслуг, способна заново породить «первого человека», *бестию*, стремящуюся к силе и господст-

ву [Ibid.: XXIII]. Как замечает Фукуяма, Ницше в своей критике эгалитаризма до известной степени следовал «великому наблюдателю демократических обществ — Алексису де Токвилю» [Ibid.: XXI]. Заметим и мы по ходу дела, что этот «великий наблюдатель» был усердно прочтен Пушкиным, не разделившим его восторга по поводу демократии, но разделившим его опасения по тому же поводу [Вольперт 2010: 462—468].

Пол Сагар, сумевший внимательно прочесть книгу Фукуямы, нашел «первого человека» в Америке 2016 году. Им оказался Дональд Трамп, которому было якобы суждено, прорвавшись через комфорт постисторического мира, перевернуть этот мир вверх ногами [Sagar 2017]. Название статьи Сагара можно перевести как «Последний горький смех». Это оксюморон: хорошо смеется тот, кто смеется последним, но его смех горек. Нечто подобное можно найти в рассказе Д.Г. Лоуренса «Последний смех» (1926). В снежную бурю, охватившую предместье Лондона, из кустов вдоль железной дороги раздается *панический смех*. Буря устраивает погром в пустой церкви. Станный интеллигент, похожий на сатира, гибнет, согрешив с женщиной, похожей на еврейку. Древний бог Пан смеется последним, пока цивилизация лежит в обломках, оставленных Великой войной.

Не только в своей любви к прогрессу, но и в нелюбви к эгалитаризму Фукуяма схож с «политиком» из «Трех разговоров».

...нужно беречься от ошибок безразличной эгалитарности, — утверждает тот. — Вот нынче в газетах стали писать о какой-то распре между Англией и Трансваалем и что будто бы эти африканцы даже войною Англии грозятся — так уж я теперь вижу, как разные газетчики и политиканы и у нас, да, пожалуй, на всем континенте, против Англии ополчатся и за бедных этих угнетенных африканцев распинаются будут [Соловьев 1988, 2: 698].

По мнению Роднянской, не только «политик», но и сам Соловьев полагал, «что сепаратистские мятежи, будь то буров или этносов — в том числе и славянских — Австро-Венгерской империи, деструктивны по природе и сентиментальная их поддержка к добру не ведет (за столь нелиберальную позицию в вопросе Англо-бурской войны Соловьев даже заслужил осуждение своей Прекрасной дамы — Софьи Петровны Хитрово, — злободневная параллель напрашивается)...» [Роднянская 2001: 452; Соловьев 1977: 387—388].

Попробуем разобраться, действительно ли взгляды «политика» совпадают со взглядами автора «Трех разговоров». Казалось бы, г[-н] Z (то есть «авторский голос») солидарен с «политиком». Он даже отпускает не очень умные, по его собственному признанию, шуточки: «Там обитает помесь европейцев и негров: они не белы и не черны, а *буры*. <...> Каковы буры, таковы и каламбуры» [Соловьев 1988, 2: 699]. Но рассуждения «политика» кажутся не вполне убедительными, поскольку встроены в его теорию прогресса:

Теперь наступает эпоха мира и мирного распространения европейской культуры повсюду. Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира — с понятием человечества. В этом смысл истории [Там же: 697].

Соловьев между тем прекрасно знает, хотя бы от Ницше, что мечта о прогрессе — вредное заблуждение, которое он сам разделял когда-то, но от которого отказался.

Тень Ницше, умершего одновременно с Соловьевым — летом 1900 года, — нависает над «Тремя разговорами». Об отношении Соловьева к Ницше пишет В.К. Кантор в юбилейной статье 2002 года [Кантор 2002; 2005]. По мнению Кантора, когда Соловьев первый раз столкнулся с идеями Ницше, он обозначил их как возвращение к дохристианскому прошлому. Он попытался отделаться насмешкой над «сверхфилологом», не поверив, что зло может быть столь привлекательным для человека. В «Трех разговорах» от насмешки не осталось и следа. В сверхчеловеке русский философ угадал Антихриста и, угадав, «попытался переиначить идею сверхчеловека в христианском смысле». Истинный сверхчеловек «должен был бороться со смертью, а не изничтожать слабых и бессильных. Иначе проповедь жизни для избранных будет означать тем самым смерть для остальных».

И Ницше, и Соловьев были оба настроены вполне эсхатологически... оба написали книгу об Антихристе — причем немецкий мыслитель от первого лица, порой сам себя называя Антихристом, а русский от лица православного старца, за которым, правда, легко угадывается сам Соловьев, оба писали о приходе «последних времен». Конец европейско-христианской истории казался им обоим очевидным, только для Соловьева он совпадал с концом мировой истории, концом света, а Ницше ожидал становления нового мира и новой породы, выросшей из человека, но переросшей его, — породы сверхчеловека [Кантор 2005].

Спустя без малого десять лет И.И. Евлампиев представил иную эволюцию взглядов Соловьева на философию Ницше: от симпатии к отторжению. Если до середины 1899 года Соловьев видел в Ницше близкого по духу мыслителя, то после он осознал всю глубину антихристианских убеждений немецкого философа. Прежнее сходство представлений о будущем человечества «могло означать, что и концепция Соловьева несет в себе антихристианский смысл и объективно способствует победе антихриста» [Евлампиев 2010: 23—24]. Отсюда — отвращение не только от ницшеанства, но и от прежнего образа мыслей.

Конечно, он никогда не доходил до того, чтобы назвать церковное христианство «слепой, рабской и лживой верой», но он всегда боролся с его формализмом, догматизмом, духовной ограниченностью, не боясь открыто обозначать эти недостатки... И вот, в предсмертном сочинении он, как и Платон, признает ложными все свои свободные искания и объявляет, что истина — только в церковном послушании, не предполагающем никакой свободы и не требующем от человека никаких дерзновенных — богочеловеческих — деяний? [Евлампиев 2011: 137—138].

По мнению Евлампиева, в философском диалоге и в «Повести об Антихристе» «Соловьев формулирует утверждения, идущие против главных духовных традиций русской мысли» [Там же: 134]. «Видимо, художественная выразительность этого сочинения настолько зачаровывает читателей, что они не замечают явной бедности высказанных в нем идей» [Там же: 128]. «Бедность» Евлампиев усматривает прежде и более всего в отречении Соловьева от оптимистической философии Достоевского и даже в высмеивании этой философии.

Господство безнадежного фатализма в представлениях Соловьева об истории проявляется в заключительных словах господина Z: «Ну, еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено». Если раньше Соловьев в че-

ловеке, в его свободных (богочеловеческих) деяниях в мире видел источник исторического развития, то теперь он возвращается к средневековой точке зрения о полной предопределенности истории, о ее зависимости от божественной воли [Там же: 129].

С точки зрения Евламбиева, все дело в личных обстоятельствах философа. «Предчувствуя скорую смерть, Соловьев, видимо, не устоял перед ужасом смерти... он нашел убежище и защиту от этого ужаса в церкви, в церковном догматическом учении» [Евламбиев 2010: 12—13].

Думается, упрек Евламбиева к Соловьеву несправедлив. Менее всего философ призывает к послушанию, скорее к дерзновению, к сопротивлению власти Антихриста, присвоившему себе «богочеловеческое» достоинство. Против Антихриста восстают немногие христиане, а также евреи, объявившие «императору мира» войну. «Все еврейство встало как один человек, и враги его увидели с изумлением, что душа Израиля в глубине своей живет не расчетами и вожделениями Маммона, а силой сердечного чувства — упованием и гневом своей вековечной мессианской веры» [Соловьев 1988, 2: 760]. Сама по себе вера в «предопределенность истории» вовсе не равна «господству безнадежного фатализма» хотя бы потому, что фатализм питается из языческих корней, а «предопределенность» — из иудео-христианских. Фатализм предполагает безличную и внеморальную силу судьбы, с которой и боги сражаться не могут. Напротив, предопределенность есть божественный план, создающий условия для проявления свободной воли человека. В том, что Ницше назвал любовь к судьбе (*amor fati*) «формулой величия человека», Шестов разглядел декадентство, равное декадентству Сократа или Спинозы.

Невольно возникает вопрос: когда Ницше был во власти «предрассудков» — тогда ли, когда он прославлял *amor fati* в убеждении, что над роком нет никакой управы, или когда он утверждал, что, хотя все в нем происходит «в высшей степени несвободно» — но тем не менее в буре чувства свободы, могущества, божественности? [Шестов 1993, 2: 471].

Вера в «предопределенность» не мешала Шестову призывать к непослушанию и дерзновению, к неповиновению аргументам разума, утверждающего, что все действительное разумно, что непослушание бессмысленно.

Земные властители — и помазанники цари, и тираны-узурпаторы, — они все приказывают и превыше всего ценят повиновение. На земле иначе нельзя. На земле законы — и законы природы, и законы общежития — суть условия возможности человеческого существования. Но «вначале» — законов не было, закон «пришел после». И в конце законов не будет. Бог ничего от людей не требует. Бог только одаряет. И в Его царстве, в том царстве, о котором в порывах вдохновения поет нам Плотин, слово «принуждение» теряет всякий смысл. Там, за воротами, охраняемыми ангелом с огненным мечом, даже истина, которая, по-нашему, имеет бесспорнейшие права требовать себе повиновения, — и она откажется принуждать кого бы то ни было и радостно признает наряду с собой, истину, ей противоположную [Там же: 364].

Говоря о непослушании, Шестов ссылается на Платона (Pl. Theaet. 196d): «Нужно дерзать на все. Что если мы попытаемся отбросить стыд?» [Шестов 1993, 1: 342, 353]. Первую часть этой же фразы Хайдеггер сделал в 1931 году эпиграфом

к своим «Черным тетрадам». Вскоре он действительно «отбросил стыд», о чем «Черные тетради» красноречиво свидетельствуют. Из тех же самых философских оснований, из того же нищестанства выросли почвенничество Хайдеггера и апофеоз беспочвенности Шестова. Если бы последний не умер в Париже в 1938 году, то непременно был бы депортирован и вознесен бы из трубы крематория, управляемого однопартийцами первого. По мнению Кассирера, в основе философии Хайдеггера лежит безнадежный фатализм в виде представления о «заброшенности» в поток времени, невозможности изменить условия существования. Именно поэтому мышление Хайдеггера «ослабило и постепенно подточило те силы, которые могли бы противостоять современным политическим мифам» (цит. по: [Gordon 2005: 160]). Но и философская позиция Кассирера, с точки зрения Питера Эли Гордона, не безупречна, поскольку «его модель духовного развития, призванная быть стандартом для современности, незаконно полагается на эсхатологическую христианскую надежду» [Ibid.: 167].

Противоречивые тексты пересекаются, слова могут означать вещи прямо противоположные, так что непослушание злу и приверженность злу выражаются в тех же понятиях. Г[-н] Z замечает в разговоре с «дамой»: «А вы так добры, что желаете и мне получить это высшее достоинство чрез примирение противоречивых текстов? <...> Так заметьте же, что примирить их можно только чрез разделение между добрым или истинным миром и миром дурным или ложным» [Соловьев 1988, 2: 710]. Так же, как с «миром», обстоит дело с «прогрессом». Г[-н] Z вспоминает, «что в тургеневском *Дыме* одна особа тоже совершенно правильно говорит: “Прогресс — это симптом!”». «Одна особа» — молодой генерал Ратмиров, делающий карьеру с помощью «почти сиротливого прислуживанья, не без примеси общего, легкого, как пух, либерализма» [Тургенев 1986: 71]. За столиками кафе у Старого замка в Баден-Бадене он в компании других молодых генералов встречается с Литвиновым. Один из генералов спорит с Ратмировым, отстаивая некое «начало... un principe. Поддерживать этот принцип — наш долг. <...> Мы должны предостерегать, мы должны говорить с почтительной твердостью: “Воротитесь, воротитесь назад...”» [Там же: 55]. Можно даже волю у народа отобрать, манифест об освобождении крестьян отменить!

Вы думаете, сладка народу эта воля? Спросите-ка его. <...> А прогресс... я, собственно, не враг так называемого прогресса. Не давайте нам только адвокатов, да присяжных, да земских каких-то чиновников, да дисциплины, — дисциплины пуще всего не трогайте, а мосты, и набережные, и гошпитали вы можете строить, и улиц газом отчего не освещать? [Там же: 56—58].

Здесь-то Ратмиров и произносит слова, которые Г[-н] Z цитирует: «Прогресс — это есть проявление жизни общественной, вот что не надо забывать: это симптом» [Там же: 59].

С невероятным упорством история длит старые споры да разговоры. В «прекрасные эпохи», во времена «прогресса» споры ведутся в стратосфере, не затрагивая стабильности того, что происходит на земле. Даже после Великой войны, по словам Шестова, люди, убаюканные философией Гуссерля, «снова погрузились в свой безмятежный рационалистический сон — до первого, конечно, случая» [Шестов 1993, 1: 242]. Случай, конечно, представился и представится еще не раз. Особо чувствительные души не могут не чувствовать его приближения.

В феврале-марте 2020 года на фестивальном экране Берлинале вышел фильм «Мальмкрог» — кинематографическая версия «Трех разговоров». Фильм снял знаменитый румынский режиссер Кристи Пуу, не побоявшийся обрушить на зрителя три часа и десять минут философского диалога. Сохранив почти целиком текст Соловьева, он внес некоторые дополнения в сюжет: из весны перенес «разговоры» в канун Рождества, из французской Ривьеры — в Трансильванию. В усадьбе прислуга говорит по-венгерски и по-немецки, а господа — по-французски, как и подобает русским аристократам. Г[—н] Z стал Николаем, владельцем усадьбы. «Политик» получил европейское имя Эдуард. Что же до «дамы средних лет», то ее зовут здесь Мадлен. «Генерал» покинул усадьбу в самом начале, передав свою роль жене, Ингриде. Вместо толстовца-«князя» — Ольга, жена или сестра Николая. В одной из спален лежит немощный вельможа, «полковник». Его расшитый золотом мундир висит тут же как подтверждение статуса. Ольга находится с вельможей в каком-то родстве и отдает приказы сиделке Юдит. Многочисленной прислугой тиранически правит дворецкий Иштван. Да и сам хозяин роскошной усадьбы, Николай, никак не напоминает «господина неопределенного возраста и общественного положения», каким он представлен в книге. Знание истины не отличает его от прочих участников разговора, он разделит с ними их судьбу. Есть еще девочка, Зоя-Зюечка. В начале фильма она появляется мельком. О главном дополнении к сюжету Пуу говорит в интервью Антону Долину\*:

Кульминационное событие помещено в центр фильма. Это экзекуция, казнь всех действующих лиц. Мы не видим, кто их убивает, и не знаем почему. Можно предположить, что это антиутопия, которую вообразил Эдуард — персонаж, которого в книге Соловьева называли просто политиком. Он рассуждает об англо-бурской войне... и война входит в фильм. Так она выглядит. Так выглядит революция. Таковы ее обстоятельства и последствия. Кстати, Иштван, безмолвный дворецкий из фильма, носит револьвер под курткой. Но я хотел, чтобы вы этого не замечали. Это можно увидеть, только если смотреть по-настоящему внимательно. Недаром и полковник, прикованный к постели, цитирует строчку из «Интернационала», спрашивая о ее значении [Долин\* 2020].

Сцена расстрела действительно поражает. Раздается дикая музыка, в столовую вбегают служанка и повар, кто-то зовет Зою-Зюечку (имя которой, между прочим, значит «жизнь»), падают Мадлен и Эдуард, в пиджаке которого дымится отверстие. И затем безмолвные черные фигурки расстрелянных идут по белому, снежному парку — иллюзия, перенос действия по времени или посмертная жизнь? А в следующем эпизоде — богатое, теплое нутро усадьбы и разговоры, которые начинаются с вопроса: «Вы думаете, это — Антихрист?» И ответ: «Нет, Антихрист еще не пришел». «Краткую повесть об Антихристе» мы не услышим. Николай идет за рукописью в свою комнату, а в ожидании его возвращения персонажи произносят последние в фильме фразы:

П о л и т и к: Не знаю, что это такое: зрение ли у меня туманится от старости, или в природе что-нибудь делается? Только я замечаю, что ни в какой сезон и ни

---

\* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

в какой местности нет уж теперь больше тех ярких, а то совсем прозрачных дней, какие бывали прежде во всех климатах. <...>

Д а м а: А я вот с прошлого года стала тоже замечать, и не только в воздухе, но и в душе: и здесь нет «полной ясности», как вы говорите. Все какая-то тревога и как будто предчувствие какое-то зловещее. <...>

Г е н е р а л: Что мы стареем — это несомненно; но и земля ведь тоже не молодеет: вот и чувствуется какое-то обоюдное утомление.

А еще вернее, что это черт своим хвостом туман на свет Божий намахивает. Тоже знамение Антихриста! [Соловьев 1988, 2: 735—736].

Мы расстаемся с персонажами «вдруг» и вправе строить догадки. На что намекает сцена расстрела, сопровождаемая дикой музыкой? Исторический контекст очевиден. Это грядущая революция, которая сметет с лица земли барские усадьбы вместе с их интеллектуальными обитателями. Дикая музыка отсылает к последним фразам эссе Блока «Интеллигенция и революция» (19 января 1918 года): «А дух есть музыка. Демон некогда повелел Сократу слушаться духа музыки. Всем телом, всем сердцем, всем сознанием — слушайте Революцию» [Блок 1962: 20]. За Блоком маячит Ницше с его книгой «Рождение трагедии из духа музыки». В эссе «Крушение гуманизма» (март-апрель 1919 года) поэт приветствовал массу, не затронутую цивилизацией, лишенную индивидуализма и выражающую свои устремления «на диком языке бунтов и кровавых расправ» [Там же: 98].

Но ведь не ради исторического контекста, не для рассказа о прошлом пишутся книги и снимаются фильмы. Художников и философов волнует настоящее и тревожит будущее, они «пророчествуют отчасти». Отсюда осторожное замечание Роднянской: «В замыкающий год XX века можно констатировать, что Соловьев по очкам выигрывает “футурологический спор” у Федотова (хотя не исключено, что в будущем они вновь поменяются местами)» [Роднянская 2001: 451]. В будущем, которое наступило уже при жизни Федотова, Антихрист, по мысли Георгия Петровича, сбросил «маску гуманизма», перестал заботиться об «этическом обосновании своих целей» [Федотов 2002: 462].

Теплота человеческого добра («не холоден, не горяч») — лишь процесс охлаждения пламенной любви Христовой к лицу человеческому — «единому из братьев моих». Она может быть временной маской темной силы — все годится в личины для не имеющего Лица, — но маска уже срывается. Она стеснительна. Соблазн человекоубийства для темных душ действеннее соблазнов человеколюбия [Там же: 462—463].

Не будем забывать все же, что для Федотова, как и для Соловьева, смысл истории лежит за ее пределами, после ее конца. Можно подумать, что в «Трех разговорах» звучит голос «пассажира постарше» из очерка Герцена «Перед грозой. Разговор на палубе»:

...смотреть на конец, а не на самое дело — величайшая ошибка. <...> Вы подумайте порядком: что эта цель — программа, что ли, или приказ? Кто его составил, кому он объявлен, обязателен он или нет? Если да, — то, что мы, куклы или люди, в самом деле, нравственно свободные существа или колеса в машине? Для меня легче жизнь, а следственно и историю, считать за достигнутую цель, нежели за средство достижения [Герцен 1965: 31, 33].

Авторскому персонажу Герцена отвечает г[-н] Z, авторский персонаж Соловьева: «Ну, еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено». И тут же «дама средних лет, любопытная ко всему человеческому» спрашивает: «Но в чем же окончательно смысл этой драмы?» [Соловьев 1988, 2: 761].

\* \* \*

Смысл драмы принято искать в последнем акте, а смысл истории отождествлять с ее целью, с торжеством либеральной демократии или с победой «удерживающего теперь». В обоих случаях «последние времена», *эсхатон* — это тысячелетнее царство справедливости, а не торжество зла, не катастрофа, не империя Антихриста. Смысл помещается внутрь истории, а не выводится за ее пределы. Классический пример такого укрощения, одомашнивания смысла дали византийцы. По словам С.С. Аверинцева, «византийское христианство сравнительно мало эсхатологично, а византийская эсхатология почти не знает тайны. История превращена в задачу с приложенным результатом» [Аверинцев 1977: 98]. «...Перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени почти замыкается на ней. Эсхатологическое будущее подменяется политическим настоящим» [Там же: 93]. «Но на Западе, где империя была слабой и обреченной, где ей предстояло перейти из мира реальностей в мир желательностей, для мистического историзма оставалось больше места» [Там же: 100]. На Западе возникает труд Августина «О Граде Божием». Град Божий основан на духовной общности в Боге. Ему противостоит Град земной. «Напряжение между этими двумя полюсами истории мыслится не снятым и после Константина» [Там же]. Книга Аверинцева появилась в 1977 году. В том же году был опубликован труд видного немецкого теолога Вольфхарта Панненберга [Pannenberg 1977]. Как и Аверинцев, Панненберг писал о замыкании истории у Евсевия. История кончается для Евсевия реставрацией Римской империи на основе истинной религии. Различие между политическим настоящим и эсхатологическим будущим было заменено платоническим уподоблением типа прототипу, царства Константина Царствию Небесному. На Западе, когда визиготы Аллариха взяли Рим в 410 году, Августин был вынужден создать иную концепцию. Ему пришлось признать, что, хотя христиане при благоприятных обстоятельствах наслаждаются миром и укрепляют мир, Царство Божие все же не совпадает и не связано существенно ни с каким земным царством, в том числе и с Римской империей. Рассуждения Панненберга были продолжены Майклом Скэнлоном [Scanlon 2005]. По мнению Скэнлона, уже до набега Аллариха на Рим пути Запада и Востока разошлись. На Востоке у Евсевия император стал викарием Бога. Здесь рождался цезарепапизм. На Западе же у Амвросия (наставника Августина) император должен был подчиняться авторитету епископа. Удивительным образом Скэнлон тут же меняет фигуры и выводит из Евсевия либеральное уверенное в прогрессе и наступлении новой эры понимание истории. Напротив, согласно Августину, история не содержит безусловного прогресса. Задолго до Скэндона эту мысль высказал Теодор Эрнст Моммзен, внук великого немецкого историка Теодора Моммзена. В статье «Августин и христиан-

ская идея прогресса» [Mommsen 1951] он утверждал, что, по мнению Августина, прогресс отсутствует в ходе человеческой истории. Войны были и будут, катастрофы были и будут, поскольку даже свои лучшие достижения человечество использует во вред себе, создавая яды, военные машины и оружие. Чтобы понять смысл этой статьи, нужно вспомнить детали биографии автора, обозначенные в некрологе. Теодор Эрнст покинул нацистскую Германию в 1935 году и переселился в Америку. «Несчастья, постигшие Германию во Второй мировой войне, глубоко опечалили его, но еще больше он был расстроен, посетив Германию в 1948 году и обнаружив, что немцы мало что выучили из своего опыта» [Marcham 1958].

Если довести историю «футурологического спора» до философского предела, то нужно упомянуть Платона с его «благом», лежащим «по ту сторону бытия» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (Rep. 6, 509). Для первых христиан, которым эсхатология заменяла онтологию, благо виделось по ту сторону истории. Пока история длилась, силы зла одерживали победу, кровь мучеников обгаряла арены цирков, нашествия варваров, землетрясения, эпидемии и пожары поражали стареющую империю. Быстрый прогресс в строительной технике, комфорте, гигиене, образовании, индустрии массовых развлечений казался (и на самом деле оказался) симптомом ее конца. Рациональное сознание противилось такому исходу, требовало перспективы и стабильности. Отсюда родилось тысячелетие византийской истории, завершившееся катастрофой. Очевидно, катастрофы и кровопролития, настигавшие человечество в прошлом, неизбежны и в будущем, как неизбежно разочарование в прогрессе, в способности человечества следовать велениям разума и наставлениям морали. А потому книга Владимира Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» обречена на актуальность.

## Библиография / References

- [Аверинцев 1977] — *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1977.  
(*Averintsev S.S.* Poetika rannevizantiyskoy literatury. Moscow, 1997.)
- [Блок 1962] — *Блок А.А.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. Последние дни императорской власти. Статьи. М.: Гослитиздат, 1962.  
(*Blok A.A.* Sobranie sochineniy: In 2 vols. Vol. 6. Poslednie dni imperatorskoy vlasti. Moscow, 1962.)
- [Вольперт 2010] — *Вольперт Л.И.* Пушкинская Франция. 2-е изд., испр. и доп. Тарту, 2010.  
(*Vol'pert L.I.* Pushkinskaya Frantsiya. Tartu, 2010.)
- [Герцен 1965] — *Герцен А.И.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. М.: Издательство Академии наук СССР, 1965.  
(*Gertsen A.I.* Sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 6. Moscow, 1965.)
- [Долин\* 2020] — *Долин А.В.\** Кристи Пую: Смерть — единственный достойный сюжет // Искусство кино. 2020. № 3/4. (<https://kinoart.ru/interviews/smert-edinstvennyy-dostoynyy-syuzhet> (дата обращения: 21.11.2023)).  
(*Dolin A.V.\** Kristi Puyu: Smert' — edinstvennyy dostoynyy syuzhet // Iskustvo kino. 2020. No. 3/4 (<https://kinoart.ru/interviews/smert-edinstvennyy-dostoynyy-syuzhet> (accessed: 21.11.2023)).)

\* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- [Евлампиев 2010] — *Евлампиев И.И.* Загадка «Краткой повести об Антихристе» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 12—30.
- (*Yevlampiyev I.I.* Zagadka "Kratkoy povesti ob Antikhriste" Vl. Solov'eva // Solov'evskie issledovaniya. 2010. Vol. 3 (27). P. 12—30.)
- [Евлампиев 2011] — *Евлампиев И.И.* Жизненная драма Владимира Соловьёва // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 127—138.
- (*Yevlampiyev I.I.* Zhiznennaya drama Vladimira Solov'eva // Voprosy filosofii. 2011. No. 2. P. 127—138.)
- [Кантор 2002] — *Кантор В.К.* Антихрист, или Ожидавший конец европейской истории: [Владимир Соловьёв и Фридрих Ницше] // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 14—27.
- (*Kantor V.K.* Antikhrist, ili Ozhidavshiy konets evropeyskoy istorii: [Vladimir Solov'ev i Fridrikh Nitsche] // Voprosy filosofii. 2002. No. 2. P. 14—27.)
- [Кантор 2005] — *Кантор В.К.* Владимир Соловьёв Contra Фридрих Ницше, или ожидавшийся конец европейской истории // СловоWord. 2005. № 46. (<https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/zara/index.html> (дата обращения: 21.11.2023)).
- (*Kantor V.K.* Vladimir Solov'ev Contra Fridrikh Nitsche, ili ozhidavshiy konets evropeyskoy istorii // SlovoWord. 2005. No. 46 (<https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/zara/index.html> (accessed: 21.11.2023)).)
- [Ковельман 2020] — *Ковельман А.Б.* Вокруг Пушкина: Дух, Закон и Свобода в дискуссии 1990-х гг. // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 92—104.
- (*Kovel'man A.B.* Vokrug Pushkina: Dukh, Zakon i Svoboda v diskussii 1990-kh gg. // Voprosy filosofii. 2020. No. 4. P. 92—104.)
- [Ницше 1990] — *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. К.А. Свасян // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Сост., ред. К.А. Свасяна. М.: Мысль. 1990. С. 5—237.
- (*Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra // Nitsche F. Sochineniya: In 2 vols. Vol. 2. Moscow, 1990. P. 5—237. — In Russ.)
- [Роднянская 1996] — *Роднянская И.Б.* Поэтическая афористика Пушкина и идеологические понятия наших дней // Московский пушкинист. М.: ИМЛИ РАН, 1996. Вып. 3. С. 62—74.
- (*Rodnyanskaya I.B.* Poeticheskaya aforistika Pushkina i ideologicheskie ponyatiya nashikh dney // Moskovskiy pushkinist. Moscow, 1996. Iss. 3. P. 62—74.)
- [Роднянская 2001] — *Роднянская И.Б.* Конец истории и «окончательный взгляд на церковной вопрос» // Соловьёвский сборник / Ред. И.Б. Борисова, А.П. Козырева. М.: Феноменология — Герменевтика, 2001. С. 451—452.
- (*Rodnyanskaya I.B.* Konets istorii i "okonchatel'nyy vzglyad na tserkovnoy vopros" // Solov'evskiy sbornik / Ed. by I.B. Borisov, A.P. Kozyrev. Moscow, 2001. P. 451—452.)
- [Соловьёв 1977] — *Соловьёв С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1977.
- (*Solov'ev S.M.* Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva. Brussel, 1977.)
- [Соловьёв 1988] — *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988.
- (*Solov'ev V.S.* Sochineniya: In 2 vols. Moscow, 1988.)
- [Тургенев 1986] — *Тургенев И.С.* Дым. Новь. Вешние воды. М.: Художественная литература, 1986.
- (*Turgenev I.S.* Dym. Nov'. Veshnie vody. Moscow, 1986.)
- [Федотов 2002] — *Федотов Г.П.* Об антихристовом добре // Вл. С. Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: В 2 т. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 455—466.
- (*Fedotov G.P.* Ob antikhristovom dobre // Vl.S. Solov'ev: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya: In 2 vols. Saint Petersburg, 2002. Vol. 2. P. 455—466.)
- [Цветаяева 2011] — *Цветаяева М.И.* Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука, 2011.
- (*Tsvetayeva M.I.* Maloe sobranie sochineniy. Saint Petersburg, 2011.)
- [Шестов 1993] — *Шестов Л.И.* На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л.И. Сочинения: В 2 т. / Под ред. А.В. Ахутина. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 5—402.
- (*Shestov L.I.* Na vesakh Iova (Stranstvovaniya po dusham) // Shestov L.I. Sochineniya: In 2 vols. / Ed. by A.V. Akhutin. Vol. 2. Moscow, 1993. P. 5—402.)
- [Шестов 2002] — *Шестов Л.И.* Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва) // Вл. С. Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: В 2 т. Т. 2. СПб.: РХГИ, 2002. С. 467—530.
- (*Shestov L.I.* Umozrenie i apokalipsis (Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva) // Vl.S. Solov'ev: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya: In 2 vols. Vol. 2. Saint Petersburg, 2002. P. 467—530.)

- [Fukuyama 1992] — *Fukuyama F.* The end of history and the last man. New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992.
- [Gordon 2005] — *Gordon P.E.* Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger // *New German Critique*. Vol. 94. 2005. P. 127—168.
- [Gandhi 1968] — *Gandhi M.K.* Selected Works of Mahatma Gandhi: In 5 vols. Vol. 4. Selected Letters. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1968.
- [Marcham 1958] — *Marcham F.G., Biggerstaff K., Felix Reichmann F.* Mommsen Theodor Ernst. Cornell University Faculty Memorial Statement ([https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/18681/Mommsen\\_Theodor\\_Ernst\\_1958.pdf;sequence=2](https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/18681/Mommsen_Theodor_Ernst_1958.pdf;sequence=2) (accessed: 21.11.2023)).
- [Mommsen 1951] — *Mommsen Th.E.* St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 12. No. 3. 1951. P. 346—374.
- [Orwell 1949] — *Orwell G.* Reflections on Gandhi // *Partisan Review*. 1949. January. P. 85—92.
- [Pannenberg 1977] — *Pannenberg W.* Human nature, election, and history. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- [Sagar 2017] — *Sagar P.* The Last Hollow Laugh // *Aeon*. 2017. 21 March (<https://aeon.co/essays/was-francis-fukuyama-the-first-man-to-see-trump-coming> (accessed: 21.11.2023)).
- [Scanlon 2005] — *Scanlon M.J.* Arendt's Augustin // *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* / Ed. by J.D. Caputo, M.J. Scanlon. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 168—169.