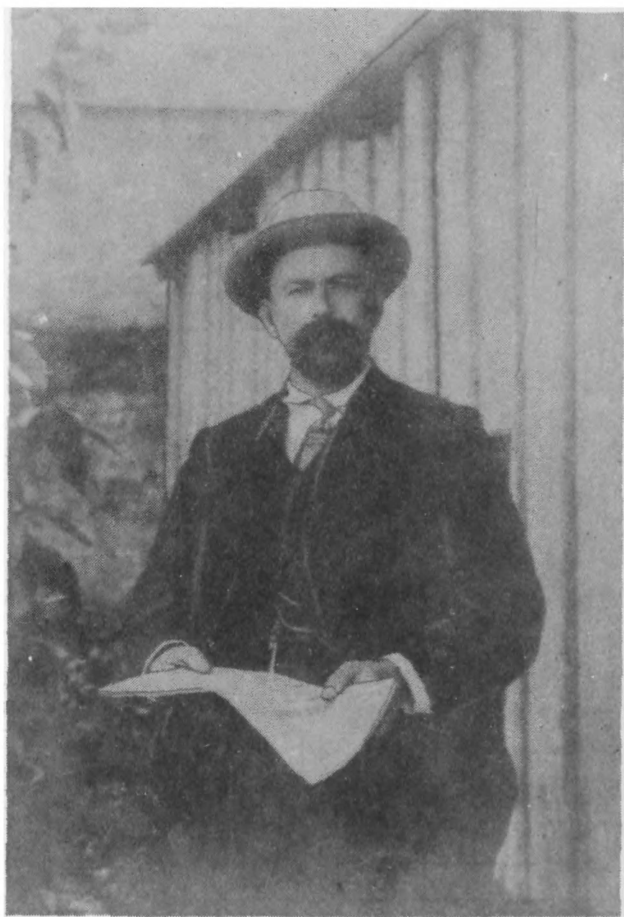


ИЗ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ

— I —

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ



Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ

Том

I

**МИРОСОЗЕРЦАНИЕ
В.С. СОЛОВЬЕВА**

МОСКВА

МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕДИУМ»

1995

УДК 281.935.0

ББК 86.372

Т 77

Вступительная статья

А.А.НОСОВА

Редактор

Т.А.УМАНСКАЯ

*На фронтисписе: фотография
Е.Н.Трубецкого. Ок. 1910 г.*

ISBN 5—85133—031—7

© Носов А.А. Вступительная статья. 1994.
© Московский Философский фонд.
Составление серии. 1994.

ПОЛИТИК В ФИЛОСОФИИ

В дни февральской революции 1917 г. князь Евгений Николаевич Трубецкой, как бы предчувствуя близкую катастрофу и свою скорую смерть, вспоминал прожитое пятидесятичетырехлетие. «В молодости, когда я всею силой моего существа погрузился в философию, Мама и тетушки меня отговаривали, находили, что я только «тянусь за братом Сережей». В их воображении философ был Сережа, — *он один*, и это исключало возможность быть философом для меня, — я должен был «по контрасту» быть «практическим деятелем», а потому и считался олицетворением «практичности», т. е. наделялся свойством, органически мне чуждым»¹. Такая самохарактеристика как будто подтверждает то впечатление «неотмирного» человека, которое Е.Н.Трубецкой производил на окружающих: «Уходя к себе в кабинет заниматься, Папа как будто покидал землю и уходил в какие-то другие, нездешние области, — писал спустя много лет после смерти Е.Н.Трубецкого его сын Сергей. — Иногда это случалось с ним и не в кабинете, и тогда он делался совершенно отсутствующим, что порой смущало мало знавших его людей»².

И все же Мама не ошибалась в характере своего сына: спускаясь на землю из «нездешних областей» и передавая на бумаге пережитые «умозрения в красках», Е.Н.Трубецкой выходил из кабинета философа и ученого и равно уверенно шествовал и по собственным земельным владениям (917 десятин в Калужской губернии), и по вибрирующей почве российской политики. Порой он как будто и сам удивлялся этой своей способности: «Окончил я, наконец, Когена, проработав над ним <...> целые два месяца, — писал он М.К.Морозовой в августе

¹ Трубецкой Е. Из прошлого. Вена. Б/г. С. 42—43.

² Трубецкой С.Е. Минувшее. Париж, 1989. С. 15.

военного 1915 г., — а теперь примусь за Риккерта, но в виде передышки до тех пор напишу или о проволочном черве, или об «умозрении в красках» (иконы). Как видишь — амплитуда колебаний большая»³. Вглядываясь сегодня в жизненный путь Е.Н.Трубецкого, восстанавливая в подробностях его повседневные труды и заботы, испытываешь понятное недоумение: как сочетались в одном человеке столь разные, казалось бы, абсолютные несовместимые натуры? Конечно, русские философы (одни под влиянием идей марксизма, другие — «христианской политики» В.С.Соловьева) относились к «общественности» не менее серьезно, нежели к метафизике или гносеологии: можно назвать и С.Н.Булгакова — активного земца и члена Государственной думы, В.И.Вернадского — члена Государственного совета, и многих других; но даже и на их фоне Е.Н.Трубецкой выделяется разнообразием своих практических занятий и начинаний. «Он, по-видимому, всегда чрезвычайно интересовался политикой и желал играть политическую роль, — писал в 1920 г., сразу же после получения известия о смерти Е.Н.Трубецкого, Э.Л.Радлов, — в последнее время он и имел возможность выступить на политической арене, но вряд ли на этом поприще он приобрел много друзей; думаю, что он испытал на этом пути много горьких разочарований»⁴. Он постоянно занимался со студентами, выступал с публичными лекциями, ответственно нес земскую службу, участвовал в бюджетных прениях в Государственном совете, редактировал политический еженедельник и наконец с увлечением предавался «экономическому» ведению хозяйства. «Заканчиваю сельскохозяйственный сезон, — писал он в одном из частных писем. — Приятно было отметить еще новый шаг вперед, совершенно небывалую удачу с овсом, который, благодаря моей культуре, дал неслыханный урожай, выше даже черноземной нормы. Все это — новыми методами, доселе здесь не применявшимися. Калужские агрономы, издающие в Калуге журнал, просили меня написать им мои наблюдения за 10 лет хозяйства, что я им и обещал сделать»⁵.

³ ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. 3. Л. 30.

⁴ Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран // Дела и дни. Кн. 1. 1920. С. 191.

⁵ Письмо к М.К.Морозовой, август 1913 г. // ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. 16. Л. 12.

«Солдат, коннозаводчик, поэт и переводчик», — говорил о себе А.А.Фет, скромно (или, напротив, с вызовом?) помещая собственное творчество в конец списка; и хотя Е.Н.Трубецкой всегда осознавал себя в первую очередь философом, в его «послужном списке» философия все-таки не заняла бы первых позиций. На протяжении своей не столь уж долгой жизни Е.Н.Трубецкой как будто так и не успел выкроить время для того, чтобы привести в некую систему собственные философские воззрения. «Умственная жизнь кн. Е.Н.Трубецкого, — писал довольно близко знавший его Э.Л.Радлов, — представляет некоторое преломление — первые его работы посвящены историческим трудам, правда и в этих трудах он проявляет значительный интерес к религиозным и философским вопросам, но только начиная с книги о миросозерцании Вл.Соловьева он всецело переходит к рассмотрению философии религии, причем в последнем своем произведении — «Смысле жизни» — он довольно полно успевает изложить свою систему»⁶.

К миру российской науки титулованные особы сильного влечения не испытывали (впрочем, подобное же отношение имело место и со стороны научного сообщества); что касается философии, то в ней братья Сергей и Евгений Трубецкие — едва ли не единственное исключение. На протяжении столетий русская аристократия проходила свой жизненный путь заведенным порядком: размеренная жизнь в собственном поместье, государственная служба «на благо Отечества» (иной раз — из чувства долга, другой — по недостатку средств). Так прожили жизнь дед и отец братьев Трубецких: первый служил в Правительствующем сенате, был награжден золотой шашкой «за храбрость» и без камердинера не мог закурить свою огромную трубку; второй прошел через службу в гвардейском Преображенском полку, а когда «по расстройству дел» пришлось продать родовое имение Ахтырку, поступил вице-губернатором в Калугу. В наступившей эпохе дворянского «оскудения» его сыновья — калужские гимназисты, должны были побеспокоиться о том, о чем предшествующие поколения русского дворянства часто и не задумывались: о будущей профессии. Не испытывая никакой склонности к гвардейскому мундиру, братья готовились к службе гражданской, которая в конце XIX века требовала не только звучной фамилии, но

⁶ Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 191.

и соответствующего образования: в 1881 г. Сергей и Евгений поступили на юридический факультет Московского университета.

Впрочем, ни Трубецкой-первый, ни Трубецкой-второй (как звали братьев в гимназии) никакого особого призвания к юриспруденции не испытывали. «Уже в VI классе мы с братом ушли в философию целиком, — вспоминал Евгений Николаевич. — Помнится, уже тогда пятнадцатилетним мальчиком я успел прочитать и даже изложить письменно «Логику» Милля, его же «Политическую экономию», «Основные начала» Спенсера (по-французски) и его же «Психологию», изложение воззрений Конта в трудах Милля и Льюиса и «Происхождение видов» Дарвина. В то же самое время я получал «Revue Scientifique» усердно читая все, что там печаталось по философии естествознания, успел ознакомиться с знаменитой книгой Клода Бернара «Lefons sur les phénomènes de la vie»⁷. Подобно тому как общее мироощущение эпохи «смены двух катехизисов» не прошло бесследно для героя книги «Миросозерцание В.С.Соловьева», оно не миновало и ее автора. «Я пятнадцати, а брат мой — шестнадцати лет переживали период англо-французского позитивизма. Это была вообще некритическая эпоха нашего мышления, — *период юношеского догматизма в отрицании*. Помнится, тогда я жил и думал мыслями Бокля, Милля, Спенсера, и о какой-либо попытке отрешиться от этого гипноза не могло быть и речи»⁸. Путь от позитивизма к религиозной философии, который братья прошли вместе, был как бы традиционен: через Шопенгауера и Достоевского к Владимиру Соловьеву — этим же путем пройдет от «марксизма к идеализму» не одно поколение русских философов. «Обращение к вере отцов для меня не было отречением от разума. Как раз наоборот: я почувствовал, что *только теперь* он приобретает то содержание, которое он доселе искал, ибо в Церкви — Теле Христовом — Святое, Божественное становится фактом опыта. С этой точки зрения я почувствовал, что Откровение, которое я принял, не есть какое-либо ограничение и стеснение для разума. Наоборот, оно — бесконечное поле для открытий мысли и потому — бесконечная для нее задача. Ибо откровение должно быть принято не как мертвая буква; то, что открыто, должно быть

⁷ Трубецкой Е.Н. *Воспоминания*. София, 1921 С. 56.

⁸ Там же. С. 56.

осознано. Приняв веру, я не только не отбросил философию; наоборот, я стал верить в нее так, как раньше никогда не верил, потому что почувствовал ее призвание — быть орудием Богопознания»⁹.

Однако если для подавляющего большинства философов XX века обращение к религиозной философии было вступлением в terra incognita, то для братьев Трубецких (как в свое время для В.С.Соловьева, а позднее — для С.Н.Булгакова) это было своего рода «возвращение в родной дом» — к детскому религиозному опыту, еще хранимому памятью, к «вере отцов», точнее, к вере матери, урожденной Лопухиной. Одно детское воспоминание прочно запечатлелось в памяти Евгения Николаевича. «Мы очень любили детьми собирать и есть после обеда крошки под столом, а нам это строго воспрещали. Вот я и говорю однажды: «Мама, отвернись, я хочу крошки собирать под столом», а она мне в ответ: «Ну что же, если я отвернусь, ведь Бог-то все видит». А я указал ей на образ с просьбой «пелвелни (переверни) Бога»; на что получилось объяснение, что как Бога не переворачивай — все равно его не перевернешь, — Он все видит. Вот с тех пор врезалась мне в сознание эта интуиция всевидения, которому до дна все светло и перед которым все самое ничтожное открыто — и крошки под столом и душа ребенка, собирающего их»¹⁰.

С поступлением в университет пути братьев начали расходиться: Сергей Николаевич все же решил превратить свое юношеское увлечение — философию — в будущую профессию и, пробыв на юридическом факультете лишь две недели, перешел на историко-филологический; Евгений Николаевич, поколебавшись некоторое время, все же остался на юридическом. Впрочем, оба брата хотели от университета только одного — чтобы он не мешал им заниматься любимой философией.

Последовавшие за окончанием университета годы как будто опровергали мнение Мама: в то время как С.Н.Трубецкой становится известным философом и знаменитым общественным деятелем, его младший брат ведет уединенную, чисто академическую жизнь в российской провинции. Отбыв военную повинность в расквар-

⁹ Там же. С. 68.

¹⁰ Письмо М.К.Морозовой, апрель 1914 г. // ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. 2а. Л. 28; ср. также: *Трубецкой Е.Н.* Из прошлого. С. 33—34.

тированном в Калуге Киевском гренадерском полку, Е.Н.Трубецкой весной 1886 г. поступает в ярославский Демидовский юридический лицей, и в течение двадцати лет проходит все ступени академической карьеры: от приват-доцента до ординарного профессора по кафедре философии права и энциклопедии права — сначала киевского Свято-Владимирского университета, а с лета 1906 г. — родного московского¹¹. Как университетский преподаватель, Е.Н.Трубецкой неизменно пользовался уважением со стороны достаточно привередливого русского студенчества. Один из его слушателей вспоминал, что успех его лекций в Киевском университете, на которые собирались студенты всех факультетов, обеспечивался не только их высоким научным уровнем, но и в немалой степени — преподавательским талантом профессора. «Он не похож был на других профессоров, ходил не в синем форменном фраке с позолоченными пуговицами, а в черном сюртуке и по виду своему был <...> светским человеком с изящными и свободными манерами». Особенно импонировал студентам идейный либерализм князя (который, впрочем, казался многим недостаточно радикальным). «Молодой профессор обращался с нами не как с новобранцами, которых надо вымуштровывать в университетской казарме, а как с младшими товарищами. Он с готовностью отвечал на вопросы, весьма любезно беседовал, не уклоняясь от щекотливых тем, в лекциях затрагивал модные вопросы о роли личности в истории, о борьбе классов, историческом материализме и т. д., им было заведено чтение рефератов по вопросам философии и энциклопедии права; перед тысячной аудиторией шли оживленные прения между студентами-марксистами и сторонниками субъективистской школы»¹².

¹¹ ЦИАМ. Ф. 459. Оп. 2. Ед. 6177. Л. 1, 3, 4.

¹² Заславский Д.О. Предрассветное // Русское прошлое. 1923. № 4. С. 72. Любопытно, что, несмотря на свой подчеркнуто умеренный либерализм, Е.Н.Трубецкой оказался косвенно причастным к серьезным студенческим беспорядкам: когда осенью 1900 г. ему пришлось отправиться за границу «по случаю болезни жены», студенты отказались посещать лекции заменившего его О.О.Эйхмана. Поначалу локальный бойкот быстро перерос в массовые студенческие волнения, окончившиеся отдачей в солдаты 1300 человек (см. указ. соч. С. 76—81). Впрочем, у киевской полиции к князю претензий не было: начальник Киевского губернского жандармского управления в донесении от 26 октября 1900 г., адресованном директору Департамента полиции, дает Е.Н.Трубецкому следующую

Помимо занятий со студентами, Е.Н.Трубецкой в эти годы углубленно занимается церковной историей и держится в стороне от общественно-политической деятельности: он защищает магистерскую («Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мирозерцание блаженного Августина». М., 1892), а затем и докторскую («Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божественного Царства в творениях Григория VII и публицистов его времени». Киев, 1897) диссертации, регулярно выступает на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» (который с 1900 г. вместе с Л.М.Лопатиным редактирует его брат Сергей), а бывая в Москве, посещает заседания Психологического общества.

Нет необходимости подробно останавливаться на том переломе, который вызвали в сознании российской интеллигенции события 1905 г.: самые дерзновенные проекты общественного переустройства, выношенные за долгие годы в тиши кабинетов, казалось, получили возможность практического воплощения. Пришло время спустаться из «нездешних областей» философского умозрения и переходить от размышлений об религиозно-общественном идеале далекого прошлого к работе над его воплощением в современной действительности.

Дебют Е.Н.Трубецкого в качестве политического публициста состоялся в 1904 г., когда опубликованная им на страницах газеты «Право» (№ 39) статья «Война и бюрократия» произвела, по свидетельству современника, «настоящий фурор; везде можно было услышать фразы и выражения, из нее взятые, а некоторые стали крылатыми»¹³. В конце 1905 г., сразу же после появления Манифеста 17 октября, Е.Н.Трубецкой чуть было не оказался втянут в «большую политику»: назначенный премьером граф С.Ю.Витте пригласил его занять пост министра народного просвещения в формируемом им кабинете. Премьер не знал князя лично, хотя был много о нем наслышан и знал о его прекрасной репутации в университетской среде. Однако при личной встрече с кандидатом С.Ю.Витте убедился, что ему придется

характеристику: «очень способный, ученый и занимающийся делом, притом опытный и талантливый лектор, приобрел среди студентов довольно большую популярность и по знанию дела и по изложению» (ГА РФ. Ф. 102. ДП—00. Оп. 226. Д. 3, ч. 25, л. Д).

¹³ Гессен И.В. В двух веках. Берлин, 1937. С. 181.

иметь дело не с политиком, а с ученым. «Когда я <...> в первый раз увидел и познакомился с князем Трубецким, сделал ему предложение занять пост министра народного просвещения и начал с ним объясняться, то сразу раскусил эту натуру. Она так открыта, так наивна и вместе так кафедро-теоретична, что ее не трудно сразу распознать с головы до ног. Это чистый человек, полный философских воззрений, с большими познаниями, как говорят, прекрасный профессор, настоящий русский человек, в неизгаженном («Союз русского народа») смысле этого слова, но наивный администратор и политик. Совершенный Гамлет русской революции. Он мне, между прочим, сказал, что едва ли он вообще может быть министром и, в конце концов, я не мог удержать восклицания: «Кажется, вы правы»¹⁴.

Несостоявшееся назначение не вернуло Е.Н.Трубецкого философии и не охладило его устремления в политику: с переездом в Москву наступает период его активной общественно-политической деятельности; на философию времени попросту не остается. Он входит в руководящие органы партии Народной свободы с самого начала ее деятельности, однако исповедуемая лично им в эти годы политическая доктрина очевидно не совпадает с внерелигиозным либерализмом кадетов: когда близкий ему по «соловьевству» С.Н.Булгаков оказывается в редакционном ядре журнала «Вопросы жизни», Е.Н.Трубецкой обращается к нему с призывом предоставлять страницы нового издания для разработки принципов завещанной Соловьевым «христианской политики»¹⁵. Вероятно, расхождения с основными идеологами кадетизма именно в этом вопросе подтолкнули Е.Н.Трубецкого с небольшой группой единомышленников (гр. П.А.Гейден, Н.И.Львов, М.А.Стахович, кн. Г.Н.Трубецкой, Д. И. Шипов) к организации собственной политической партии, неофициальным органом которой стал «Московский еже-

¹⁴ Витте С.Ю. Воспоминания. Т. 3. М., 1960. С. 70.

¹⁵ Трубецкой Е.Н. Памяти В.С.Соловьева. Открытое письмо С.Н.Булгакову. Вопросы жизни. // 1905. № 2. С. 386—390. В это же время на страницах «Прав» появляется его статья «Церковь и современное общественное движение», в которой он призывает церковных иерархов признать и поддержать «то доброе, что есть в современном освободительном движении» (1905. № 15). Призыв этот не случайно встретил скептическое отношение П.Н.Милокова, с которым у Трубецкого завязалась дискуссия (см. Право. 1905. №№ 16, 20, 22).

недельник». «Широкого распространения эта партия не получила, — писал в своих позднейших воспоминаниях кн. Г.Н.Трубецкой. — Про нее говорили, что все ее члены умещаются в купе вагона. Ее основатели не имели настойчивости и аппетита власти. Они были быть может для этого слишком «баринами». Но, образуя аристократическое меньшинство, каждый из них в силу личного уважения, которое внушал, заставлял к себе прислушиваться. Эта маленькая группа была чем-то вроде голоса общественной совести»¹⁶.

Журнал, редактировавшийся братьями Евгением и Григорием Трубецкими, выступил на российской общественно-политической арене преемником начатой еще С.Н.Трубецким газеты «Московская неделя», выходил с 1906 по 1910 годы. За это время Е.Н.Трубецкой опубликовал в нем около трехсот передовых статей, в которых затрагивал актуальные события общественной и политической жизни России с позиции «христианской политики». В либеральных кругах журнал пользовался известным авторитетом: откликаясь на прекращение «Московского еженедельника», влиятельная «Речь», хотя и признавала наличие идейных расхождений с органом «мирообновцев», отметила «серьезные, проникнутые глубоким сознанием долга и ответственности перед Россией статьи как самого редактора... так и многочисленных его сотрудников»¹⁷. Однако значение журнала братьев Трубецких в русской истории не ограничивается исключительно политикой — за годы своего существования вокруг него сгруппировались философы и ученые, составившие в скором будущем редакционное и идейное ядро книгоиздательства «Путь»: на страницах журнала появлялись работы Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.Ф.Эрна и др.¹⁸.

Помимо редактирования журнала, Е.Н.Трубецкой успел посидеть в кресле члена Государственного совета, куда он был избран в 1907 г. от Российских университе-

¹⁶ Трубецкой Г.Н. Воспоминания. Облики прошлого. // ОР РГБ. Ф. 743. К. 13. Ед.хр. 1. Л. 123.

¹⁷ См. речь. 1910. 22 августа; отдел «Печать».

¹⁸ Подробнее о журнале «Московский еженедельник» см.: Балашова Н.А. «Российский либерализм начала XX в. (Банкротство идей «Московского еженедельника)». М., 1981, а также переписку Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой («Новый мир». 1993. № 9), вносящую определенные коррективы в концепцию исследования.

тов и Императорской академии наук; впрочем, в этот раз кресло показалось ему не очень-то удобным: приняв участие лишь в заседаниях одной сессии, в мае 1908 г. он складывает с себя звание члена Совета¹⁹.

Если к этому прибавить лекции в университете, членство в попечительском совете Московского городского университета имени А.Л.Шанявского, управление обширным хозяйством в собственном имении Бегичево, участие не только в ежегодных сессиях, но и в комиссиях Калужского земского собрания²⁰, — то остается только удивляться, как ему удавалось находить время для философских занятий. И хотя в эти годы собственно теоретические работы Е.Н.Трубецкого появляются довольно редко, именно в них оказываются намечены главные темы его будущих философских сочинений: в «Социальной утопии Платона» — критика теократической утопии В.С.Соловьева; в этюде «Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена)» — критический анализ марбургской школы неокантианства в пространном труде «Метафизические предположения познания» (М., Путь, 1917).

Между тем идейная атмосфера в России заметно изменялась: возбужденная революционными событиями политическая ажитация уступала место углубленной философской рефлексии; появление «Вех» явилось лишь внешним симптомом «изменения колорита будней», как любил говорить Андрей Белый. Летом 1909 г. Е.Н.Трубецкой приступает к своим «занятиям Соловьевым», которые были инициированы, очевидно, желанием принять участие в планировавшемся в качестве своеобразного продолжения «Вех» сборнике о национализме. Несмотря на то, что сборник не получился, работа увлекала все больше и больше; поэтому решение М.К.Морозовой, финансировавшей издание «Московского Еженедельника»,

¹⁹ См.: Государственный совет. Стенографические отчеты. Сессия 3. СПб., 1908. Стлб. 1206; также ЦИАМ. Ф. 459. Оп. 2. № 6440. К сожалению, нам не удалось отыскать документов, проливающих свет на внутренние побудительные причины этой отставки; в официальных сообщениях отказ Е.Н.Трубецкого от звания члена Государственного совета никак не мотивируется.

²⁰ Один лишь пример: на сессии 1913 г. Е.Н.Трубецкой был избран в состав комиссии по народному хозяйству, ветеринарному и страховому делу для предварительного рассмотрения докладов губернской управы (см.: Журналы XLIX очередного Калужского Губернского земского собрания 1913 г. Калуга, 1914).

прекратить выпуск журнала с осени 1910 г. не вызвало со стороны Е.Н.Трубецкого каких-либо возражений. «...В смысле *дела* не могу не сказать, что «Еженедельник» для меня уже прошедшее: *теперешним* моим задачам и настроениям он не соответствует, — отвечал он на известие о скором прекращении издания. — Писать о чем-либо *текущем* я сейчас не могу без насилия над собою, которое не окупается результатом! <...> Чтобы оказывать глубокое духовное влияние, мысль должна очиститься и углубиться. Должны зародиться новые духовные силы. <...> Публицистика, как я ее понимаю, должна питаться философией и углубленным религиозным пониманием! Стало быть, философия — первая задача, а публицистика вторая или даже третья»²¹.

Прекращение «Московского Еженедельника», а затем вынужденный уход из университета весной 1911 г. (известная коллективная отставка группы преподавателей, несогласных с нарушением принципов университетской автономии правительством²²) — эти события радикально изменили сложившийся образ жизни Е.Н.Трубецкого, предоставив ему возможность посвящать большую часть времени с юности любимой философии, отвлекаясь лишь в летние месяцы на «овсы» и «проволочного червя». Круглогодичная жизнь в Бегицево давала возможность спокойно завершить работу над «Миросозерцанием В.С.Соловьева», заняться редактированием перевода сочинений Фихте для «Пути», писать обстоятельные критические разборы философских новинок для «Русской мысли» («Старый и новый национальный мессианизм», «Свет Фаворский и преображение ума» и др.). В Москву Е.Н.Трубецкой приезжает лишь для проведения занятий в своем философском семинарии в Городском народном университете имени А.Л.Шанявского (раз в две недели), да на некоторые заседания Религиозно-философского и Психологического обществ.

Однако продолжался этот чисто философский период его творческой биографии недолго: начавшаяся мировая война сразу же пробудила в либеральном профессоре и философе-метафизике воспоминания и о золотой

²¹ См.: «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой // Новый мир. 1993. № 9. С. 216.

²² Следует напомнить, что принцип автономии университетов был установлен в августе 1905 г. благодаря усилиям С.Н.Трубецкого.

шашке деда, и о преображенском мундире отца. «Я никогда «политиком» не буду, как никогда не был профессиональным военным, — писал Е.Н.Трубецкой накануне своего избрания в Государственный совет. — Но как бывают времена, когда все способные носить оружие призываются на войну, не разбирая — философы они или нет, так бывают и времена всеобщей политической повинности. Такое время — теперь»²³. Правда, в первые месяцы войны Е.Н.Трубецкой все еще считал возможным «послужить Отечеству» в своем основном профессиональном качестве: в ноябре—декабре 1914 г. он вместе со своим недавним студентом И.А.Ильиным совершает поездку по российским городам (Саратов, Воронеж, Курск, Харьков), где выступает с публичными благотворительными лекциями «Война и культура», «Война и мировая задача России» и др., — сбор от которых идет то в помощь всероссийскому союзу городов, то в помощь разоренному войной населению Царства Польского²⁴. Однако военные неудачи России, постоянная тревога за жизнь обоих сыновей заставили Е.Н.Трубецкого думать о более активном и непосредственном, нежели чтение публичных лекций, участии в политической жизни. «Вообще хорошо ли, что я все «читаю лекции» о том, как *другие* жертвуют собой. А сам-то что же делаю и чем жертвую? Пустяками, делаю приятное себе, потому что наслаждаюсь творчеством и передачей этого творчества другим. А *другие* идут на Голгофу. Вот что нужно, вот что высшее в жизни, без чего и творчество бессмысленно, и нет

²³ Письмо М.К.Морозовой, август 1915 // ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. З. Л. 49. Те же мысли встречаем и в более поздней статье «О христианском отношении к современным событиям» (Русская свобода, 1917. № 5; перепечатано: Новый мир. 1991. № 7. С. 222).

²⁴ Информацию и отчеты об этих лекциях можно отыскать на страницах провинциальной периодики — см., например, «Саратовская почта». 1914. 14 и 18 ноября; «Воронежский телеграф» 1914. 18 и 21 ноября и др. Примечательно, что работу над книгой «Метафизические предположения познания» Е.Н.Трубецкой также рассматривал с точки зрения собственного патриотического долга: «Моя работа над Когеном и Риккертом скорее напоминает вырывание деревьев с корнем, и это невесело.<...> Но... надо *в виде послушания и служения своему отечеству* покончить с этими немцами, как бы скучно это ни было. Нужно, наконец, дать законченную *русскую* теорию познания» (Письмо М.К.Морозовой, август 1915 г. // ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. З. Л. 31). И в другом письме: «Жестоко надоела мне логика Когена, но что же делать! Нужно преодолеть и эти немецкие удушливые газы!» (там же, л.11).

настоящей любви²⁵. Летом 1915 г. он, после долгих колебаний, соглашается подвергнуть свою кандидатуру баллотировке и 13 сентября избирается членом Государственного совета от Калужского земского собрания²⁶, а 9 февраля следующего года занимает свое место в зале заседаний совета²⁷.

К счастью, на этот раз политика не смогла разлучить Е.Н.Трубецкого с философией: несмотря на частые поездки в Петроград и гостиничный быт, в его творческой биографии 1916—1917 годы оказались на редкость плодотворными. Особенно продуктивной вышла «передышка» в работе над «русской теорией познания»: благодаря тому, что «проволочный червь» так и не смог увлечь творческое воображение философа, мы имеем замечательные работы Е.Н.Трубецкого о русской иконе. «...Всеми силами устремился писать об иконе, — сообщал он 23 февраля 1916 г. М.К.Морозовой из Петрограда, — работа разрослась. Писал целый день вчера в вагоне. Сегодня утро провел в музее Ал<ександра> III-го, там нашел полное подтверждение моих новых мыслей <...>. Потом опять сегодня писал весь день и вечер. <...> В общем, *никогда* я не чувствовал такого сильного захвата. Я даже *взволнован* тем, какая мне открылась тайна о России. И пока я один ее знаю...»²⁸. В тот же год Е.Н.Трубецкой приступает к изложению собственной философской системы — работе над сочинением «Смысл жизни», которое успело-таки выйти отдельной книгой в 1918 г. Последняя общественная должность, которую Е.Н.Трубецкой занимал в течение нескольких месяцев — вплоть до своего отъезда из Москвы в Добровольческую армию — товарищ Председателя Всероссийского поместного собора.

Первая оригинальная философская работа Е.Н.Трубецкого оказалась последней: гражданская война вновь

²⁵ Письмо М.К.Морозовой, март 1915 г. // ОР РГБ. Ф. 171. К. 8. Е.х. 3. Л. 6.

²⁶ См.: Журналы чрезвычайного Калужского Губернского земского собрания 12—14 сентября 1915 г. Калуга, 1915.

²⁷ Государственный совет. Стенографический отчет. Сессия XII. СПб., 1916. Стлб. 13.

²⁸ ОР РГБ. Ф. 171. К. 9. Е.х. 1. Л. 12. Работа над «иконой» увлекла Е.Н.Трубецкого значительно сильнее «разборки» с гносеологией: «Теперь мне даже жаль, что я кончил, — писал он несколько дней спустя М.К.Морозовой, — до того радостна была и увлекательна эта работа. Теперь опять предстоит скука знакомства с Гуссерлем! Ну, Бог с ним». // Там же. Л. 7.

заставила его принять «политическую повинность» и посвящать время преимущественно публицистике. И если бы не смерть от тифа в осажденном большевистскими войсками Новороссийске, то как знать — может быть в историю русской философии князь Е.Н.Трубецкой вошел бы на равных со своим братом Сергеем, доказав тем самым, что его любимая Мамá все-таки была не права, отказывая своему сыну Евгению в способности к оригинальному философскому творчеству.

Мирозерцание Вл. С. Соловьева

Ты еже сееси, не оживет,
аще не умрет.

I Кор. XV, 36

Том I

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый труд представляет собою результат всей моей предшествовавшей умственной деятельности. С начала восьмидесятых годов, когда я еще на школьной скамье впервые познакомился с юношескими произведениями Соловьева, и до сего времени я прожил с ним всю мою умственную жизнь; с ним так или иначе связано все то, что я думал до сих пор в области религии, философии и общественной жизни; все мои воззрения сложились в духовном общении с ним, т. е. частью в связи с его влиянием, частью же в борьбе против этого влияния. При этих условиях, понятное дело, Соловьев не может быть для меня предметом *исторического* исследования: писать о нем — значит вместе с тем определить и собственное свое мирозерцание в важнейших, существенных его основаниях¹.

К этой цели были направлены главнейшие из предшествовавших моих трудов, которые, соответственно с этим, должны быть рассматриваемы как подготовительные ступени к настоящему.

В восьмидесятых годах разрушительная критика Соловьева заставила меня впервые разочароваться в церковно-политических воззрениях старых славянофилов, которые до тех пор я всецело разделял. Пережив вместе с ним и вслед за ним этот *внутренний кризис славянофильства*, я, однако, не мог принять его решения церковного и церковно-политического вопроса. Я никогда не разделял ни его переоценки римского католицизма, ни его резко отрицательных суждений о восточном православии; его идея «вселенской теократии» всегда внушала мне сильные сомнения.

¹ Такой постановкой задачи объясняется между прочим отсутствие биографии в моем изложении.

Этими сомнениями были в свое время вызваны оба мои исследования о религиозно-общественном идеале западного христианства — в V-м и в XI веке («Миросозерцание бл. Августина», Москва, 1892 г., и «Идея божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников», Киев, 1897 г.). Историческая задача, которою я задавался в этих трудах (выяснение сущности «теократической идеи» западной Церкви), как может заметить всякий внимательный читатель, — привела меня к результату догматическому — к определенно отрицательному суждению о средневековой, латинской теократии и к оценке римского католицизма вообще как односторонней формы христианства законнического.

В этих выводах еще не было полного преодоления утопии Соловьева, мечтавшего о «теократии свободной» в отличие от «насильственной» теократии средних веков; но в качестве подготовительной ступени к этому окончательному результату они имели для меня большое значение. Во-первых, уже в то время во мне назревал ход мыслей, впоследствии приведший к определенно отрицательному выводу, — сомнение в возможности какой-либо иной теократии, кроме принудительной, насильственной; во-вторых, сознание односторонности христианства западного заставляло меня внимательнее присматриваться к тем положительным ценностям христианства восточного, которые, благодаря полемическому увлечению, ускользнули от внимания Соловьева¹.

Не только в области церковно-политической, но и в области чисто философской, метафизической я при жизни Соловьева не мог с полной ясностью определить своего к нему отношения. С одной стороны, солидарность с основным началом его религиозно-философского учения, как мне казалось в то время, делала невозможным отделение от него. С другой стороны, пантеистическая гностика, перешедшая к нему от Шеллинга и Шопенгауера, смущала меня с юных лет, уже в восьмидесятых годах, когда я впервые познакомился

¹ Другое мое сочинение, составляющее также подготовительную ступень к настоящему, — «Социальная утопия Платона» (Москва, 1908), было мною составлено уже в то время, когда убеждение в несостоятельности теократической идеи Соловьева во мне окончательно созрело. Как видно из предисловия к этому сочинению, в нем социальная утопия Платона интересует меня по связи с социальной утопией Соловьева.

с «Критикой отвлеченных начал» и «Чтениями о богочеловечестве». Помнится, что смущения эти разделялись и покойным моим братом кн. С.Н.Трубецким, который всегда восставал против отождествления «Софии» с сущностью мира и в беседах со мною высказывал точку зрения, очень близкую к той, которая в настоящем исследовании противопоставляется пантеистическим тенденциям соловьевской метафизики.

Разумеется, на расстоянии тридцати лет трудно с точностью восстановить, в какой мере эти юношеские беседы предвосхитили настоящий мой ход мыслей. Ощущение нашей близости, удержанное памятью, может быть и преувеличенным, так как тождества между нашими воззрениями все-таки никогда не было: пересматривая юношеские произведения кн. С.Н.Трубецкого, я, при большом между нами сродстве, нахожу в них и существенные разногласия с моими мыслями: уже в восьмидесятых и девяностых годах этим вызывались оживленные споры между нами.

Ответственность за высказанное здесь, разумеется, целиком падает на меня одного; но чувство справедливости заставляет меня высказать здесь, сколь многим я обязан этому духовному влиянию и совместной работе с покойным братом, безо всякой, впрочем, надежды точно определить, где кончаются пределы этого многого и где начинается область моего собственного. Вопрос этот, впрочем, имеет значение второстепенное ввиду обязанности каждого философа искать в философии не *своего*, а *истинного*.

Вообще разногласия с Соловьевым существовали всегда и у моего брата и у меня; но вместе с тем до весьма недавнего времени я ощущал какое-то могущественное препятствие, которое не позволяло мне от него отделиться. Благодаря этому в 1901 году, несмотря на настойчивые просьбы кн. С.Н.Трубецкого, я отказался участвовать в том номере-сборнике «Вопросов философии и психологии» (№ 56), где после смерти Соловьева были помещены статьи о нем его друзей и почитателей. В то время я не мог ни противопоставить ему мою собственную точку зрения как что-то другое, ни излагать его мирозозерцание как мое собственное; излагать же и воздерживаться от критических суждений, как это было сделано некоторыми другими участниками сборника, я также был не в состоянии, потому что его учение слишком сильно задевало меня за живое всем тем,

что вызывало во мне сочувствие к нему или побуждало к противоречию.

Только несколько лет тому назад это психологическое препятствие как-то вдруг и разом рухнуло: я почувствовал возможность отойти на расстояние от Соловьева, ясно отличить его точку зрения от своей и заговорить о ней как о чем-то в одних отношениях тождественном, а в других — существенно отличным от моего мирозерцания. И не только логический ход мыслей положил эту грань между нами, но в равной мере, если не больше, — *исторические переживания новой, по существу чуждой Соловьеву эпохи, то новое мироощущение*, которое нам пришлось испытать в дни великих бурь и потрясений, разразившихся над Россией: Соловьеву было дано только *предчувствовать*, предвосхитить его в предсмертных пророческих видениях. Задача философской мысли — дать этому новому мироощущению ясную логическую форму.

Только при свете этих новых исторических переживаний мне стало ясным, почему, несмотря на все усилия мысли, несмотря даже на сознанные и притом существенные разногласия между нами, этот сдвиг, отделивший мое мирозерцание от учения Соловьева, был раньше для меня невозможным.

Чтобы попытка отделить в этом учении неумирающее от временного могла увенчаться успехом, нужна была, помимо работы мысли, — *работа времени, то огненное испытание* истории, в котором временное сгорает и остается только то, над чем бессильно время! Истина учения Соловьева могла отделиться от его заблуждений только при свете новой исторической эпохи.

Всякое философское учение может иметь значение общечеловеческое, лишь поскольку оно выражает собою какой-либо важный момент общечеловеческой жизни. Поэтому, чтобы преодолеть то или другое философское учение, корнями своими связанное с окружающей его духовной средой, недостаточно его до конца продумать: нужно кроме того его еще и *пережить*, не умом только, а всем существом отделиться от той исторической атмосферы, в которой оно выросло.

Учение Соловьева зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия; но ведь в той же атмосфере родились и некогда жили и мы — его современники: утопия социального реформаторства, утопия национального мессиан-

ства, утопия посюстороннего преображения вселенной — все эти мечты, окрашивавшие в «розовый» цвет первоначальную точку зрения Соловьева, когда-то в той или другой форме владели и нашим воображением. Многие из нас, частью далекие, частью же близкие к Соловьеву, еще недавно увлекались или даже продолжают увлекаться ими до сих пор — в том числе и те, кто, видя «спицу в глазе брата», при каждом удобном случае громко протестуют против иллюзий «розового христианства». Если теперь повязка начинает спадать с наших глаз и все эти утопии, когда-то могущественные и преисполненные жизненной силы, мало-помалу отходят в область пережитого — в этом повинна не одна логика нашей мысли, но в гораздо большей степени — *логика жизни*, разбившей иллюзии.

Именно в нашу критическую эпоху, когда разразившиеся над нами катастрофы нанесли сокрушительный удар романтическому утопизму во всех видах и формах, настало время *понять* учение Соловьева и дать ему объективную оценку. Но *понять* Соловьева — значит вместе с тем и *сделать шаг вперед от Соловьева*: известное изречение — *Kant verstehen heisst über Kant hinausgehen* — применимо и к нему, как и ко всякому великому философу, коего мысль еще не утратила своего жизненного значения.

Всякая мысль живая, жизнеспособная неизбежно переживает мыслителя, впервые ее высказавшего, и продолжает свое развитие после его смерти. Поэтому всякий, кто овладеет ею в полной мере, неизбежно двигает ее вперед. Наоборот, тот «верный» ученик, который слишком ревниво отстаивает неприкосновенность мысли своего учителя, неизбежно остается позади ее, ибо, цепляясь за букву, он утрачивает дух, который движется и развивается. Этим определяется задача всех тех, кто хочет быть продолжателями Соловьева. Если мы верим в жизненную силу его мысли, то мы должны ее развивать; но развивать унаследованную мысль — значит прежде всего отделять в ней живое от мертвого. Замечательно, что те продолжатели мыслей сократовских и кантовских, которые были всего более озабочены сохранением в неприкосновенности *исторического* Сократа и *исторического* Канта, впадали в досократовские и докантовские точки зрения. Истинными продолжателями оказывались те ученики, которые, как Платон и Фихте, шире

понимали верность учителю. — Они не закапывали в землю унаследованные от него богатства, но растили и приумножали их; а для этого — первое условие — освобождение живой мысли от того исторического балласта, который задерживает этот рост. Не возросла бы из мысли Канта величественная немецкая метафизика XIX столетия, если бы его продолжатели не выбросили за борт того мертвого придатка к ней, который заключается в странных и противоречивых утверждениях учителя о «вещи в себе».

Высшая дань уважения, какую можно воздать памяти умершего мыслителя, — есть применение к его учению той *имманентной* критики, которая отделяет в нем сверхвременное от временного, *растит живое* и ради этого беспощадно отбрасывает отжившее¹.

Не только для развития и роста унаследованной мысли, но также ради ее влияния и распространения такая критика представляет необходимое условие. Наглядное тому доказательство — учение Соловьева. О нем теперь часто приходится слышать, что оно «устарело и отжило свой век». Можно было бы преклониться перед истиной такого суждения, если бы оно в самом деле было истиной; и, с другой стороны, можно было бы равнодушно пройти мимо него, если бы оно было чистой, беспримесной ложью. К сожалению, однако, в нем колжи примешана некоторая крупница истины, в нем есть *полуправда*, вводящая в соблазн; и именно этим исключается возможность равнодушного к нему отношения.

В учении Соловьева и в самом деле есть некоторые *мертвые* остатки прошлого, следы увлечений и иллюзий другой эпохи, теперь безвозвратно пережитых. — И именно это обстоятельство препятствует влиянию почившего мыслителя на современное поколение, которое, увы, слишком часто принимает скорлупу за зерно.

Если в учении Соловьева нет ничего, кроме шеллингианской гностики его метафизики, его национально-мессианической мечты о третьем Риме, его теократической схемы «Царствия Божия» в рамках церковно-государственной организации и его романтической грезы об

¹ Само собою разумеется, что на расстоянии времени, при свете расширенного знания и жизненного опыта другой эпохи, это выхождение за пределы исторического горизонта того или другого философа доступно мыслителям несравненно меньшей его силы. Кто в наше время не «выходит за пределы» исторического Канта!

осуществлении бессмертия через половую любовь¹, то отрицательные суждения о нем совершенно правильны и уместны: *в таком случае* оно действительно умерло и не воскреснет, несмотря на все попытки его оживить.

Задача всего настоящего исследования заключается, напротив, в том, чтобы доказать, что оно *живо*: ибо все эти отжившие ныне мечты «Соловьева исторического» находятся в полном противоречии с той центральной его идеей Богочеловечества, которая составляет *бессмертную душу* его учения. Именно *ею* они осуждаются. В этом заключается то глубокое убеждение, к которому привела меня *имманентная* критика мирозозерцания Соловьева.

Это прежде всего должны принять во внимание те последователи почившего мыслителя, которых смутит радикализм моей критики. Жизненный идеал и соответственно с этим — высшая норма всякой критической оценки у меня — одни и те же с Соловьевым. Соответственно с этим самая энергия отрицания и разрушения, которую найдет здесь читатель, обуславливается интенсивностью веры в этот идеал, энергией его утверждения! Единственная задача этой очистительной работы, выбрасывающей исторический мусор, преграждающий доступ к учению Соловьева, заключается в том, чтобы доказать, что в существе своем оно — живо, а не мертво. Чтобы жить, оно должно отделиться от мертвого: в этом — та мысль, которую я хотел выразить эпиграфом к настоящему сочинению.

Вопрос о том, что считать живым и что — мертвым в наследии великого философа, — всегда является спорных среди его продолжателей. Поэтому нечего удивляться, если и настоящая книга вызовет горячие споры среди современных продолжателей Соловьева; возможно даже, что именно в их среде она первоначально подвергнется наиболее решительным нападениям.

Для того *общего* дела, которому все мы служим, эти споры могут быть только полезны, лишь бы не упускалась из вида эта общность дела — та *единая задача*, которая должна нас объединять. *Расхождение ветвей всегда бывает признаком развития и роста дерева*: относительно жизни умственной это — столь же

¹ Что именно к этим мыслям и мечтам Соловьева сводится *все* его учение, этого, сколько мне известно, не утверждает ни один из его продолжателей.

верно, как и относительно жизни растительной. В истории философии глубокие принципиальные расхождения и страстные споры между продолжателями великого мыслителя обыкновенно служили доказательством богатства и жизнеспособности завещанных им идей и велик к дальнейшему их развитию. Нам остается только радоваться, если подобные споры возгорятся вокруг имени Соловьева. В данном случае солидарность между спорящими должна быть им тем более дорога, что они связаны между собою не одним только уважением к памяти отшедшего мыслителя: все их спорные мнения, как бы далеко они ни расходились, представляют собою разветвления того *единого ствола русской религиозной мысли*, который возрос в Соловьеве, но укоренился гораздо раньше его и не прекратит своего развития после его смерти. С целью подчеркнуть это единство между спорящими, это единомыслие между людьми, которые во многих отношениях являются литературными противниками, я выпускаю это мое *авторское* издание при книгоиздательстве «Путь», которое продолжает объединять нас, несмотря на все наши расхождения. Пусть это общее наше литературное дело служит и впредь выражением нашего *общего* пути, который не исключает *индивидуальной* самостоятельности каждого из нас.

Хотя, как сказано выше, писать о Соловьеве для меня значило вместе с тем выяснять основы собственного мирозерцания, однако, по самому существу задачи настоящего исследования, центром тяжести в нем является все-таки *оценка воззрений самого Соловьева*: я мог высказывать собственное мировоззрение лишь в пределах этой темы, вследствие чего читатель, разумеется, не найдет здесь всестороннего его обоснования и исчерпывающего изложения.

В пределах оценки Соловьева я мог только поставить задачи, завещанные им его продолжателям, и лишь в *общих чертах* наметить пути к их решению.

Второй том настоящего исследования, который включает в себе мои окончательные выводы о Соловьеве, теперь печатается и не замедлит выйти в течение ближайших месяцев.

Москва. 18 февраля 1913 г.

Часть I

Глава I

ЛИЧНОСТЬ Вл.С.СОЛОВЬЕВА

I

Кому случалось хоть раз в жизни видеть покойного Владимира Сергеевича Соловьева, тот навсегда сохранял о нем впечатление человека, совершенно непохожего на обыкновенных смертных. Уже в его наружности, в особенности в выражении его больших прекрасных глаз, поражало единственное в своем роде сочетание немощи и силы, физической беспомощности и духовной глубины.

Он был до такой степени близорук, что *не видел того, что все видели*. Прищурившись из-под густых бровей, он с трудом разглядывал близлежащие предметы. Зато, когда взор его устремлялся вдаль, он, казалось, проникал за доступную внешним чувствам поверхность вещей и видел *что-то запредельное, что для всех оставалось скрытым*. Его глаза светились какими-то внутренними лучами и глядели прямо в душу. То был взгляд человека, которого внешняя сторона действительности *сама по себе* совершенно не интересует.

Трудно представить себе выражение более прозрачное, искреннее, более соответствующее духовному облику. Всякое душевное движение отражалось в его лице с совершенно исключительной яркостью. Когда он неговоровал, прекрасное лицо его становилось грозным: в нем чувствовалась сила, наводившая страх. Когда он смеялся, его громкий заразительный смех, «с неожиданными, презабавными икающими высокими нотами»¹, покрывал все голоса. В этом детском смехе взрослого человека было что-то с первого взгляда неестественное,

¹ Выражение В.Л.Величко (Владимир Соловьев, 142).

что привлекало общее внимание; казалось, что он с преувеличенной силой реагирует на те комические положения и случаи, которые в других вызывают только улыбку. Но фейерверк острот, обыкновенно сопутствовавший этому веселому настроению, показывал, что он обладает удвоенной против других чувствительностью к смешному. В этом смехе находил себе выход накопившийся избыток душевной энергии: подчас в нем сказывалась потребность отряхнуть от себя тяжелые думы. И точно, веселое настроение иногда вдруг как-то разом сменялось у него безысходной грустью; людям, близко его знавшим, случалось видеть у него совершенно неожиданные, казалось бы ничем не вызванные слезы. Помню, как однажды обильными слезами внезапно кончился ужин, которым Соловьев угощал небольшое общество друзей: мы поняли, что его нужно оставить одного, и поспешили разойтись. Слезы эти исходили из задушевного, мало кому понятного источника; их можно было наблюдать сравнительно редко. Но часто, очень часто приходилось видеть Соловьева скучающим, угрюмо молчащим. Когда он скучал, он был совершенно неспособен скрыть свою скуку. Он мог молчать иногда часами. И это молчание человека, как бы совершенно отсутствующего, производило подчас гнетущее впечатление на окружающих. Одним это безучастное отношение к общему разговору казалось признаком презрения; другим просто-напросто было жутко чувствовать себя в обществе человека из другого мира.

Эксцентричность его наружности и манер многих смущала и отталкивала; о нем часто приходилось слышать, будто он — «позер». Из людей, его мало знавших, многие склонны были объяснять в нем «позой» все им непонятное. И это — тем более, что все непонятное и особенное в человеке обладает свойством оскорблять тех, кто его не понимает. На самом деле, однако, те странности, которые в нем поражали, не только не были позой, но представляли собой совершенно естественное, более того, — *наивное* выражение внутреннего настроения человека, для которого здешний мир не был ни истинным, ни подлинным.

Он, живший в постоянном соприкосновении с *миром иным*, обладал совершенно исключительной чувствительностью к пошлости окружающего. Эта пошлость давила его, как кошмар. Об этом сам он говорит в чудном стихотворении.

Какой тяжелый сон! В толпе немых видений,
Теснящихся и реющих кругом,
Напрасно я ищу той благодатной тени,
Что тронула меня своим крылом.
Но только уступлю напору злых сомнений,
Глухой тоской и ужасом объят, —
Вновь чую над собой крыло незримой тени,
Ее слова по-прежнему звучат.
Какой тяжелый сон! Толпа немых видений
Растет, растет и заграждает путь,
И еле слышится далекий голос тени:
Не верь мгновенному, люби и не забудь.

Соловьев никогда не оставался глух к этому призыву. По сравнению с тем *нездешним*, что наполняло его душу, *наша* жалкая действительность вызвала в нем или скуку, или грусть, а иногда настроение, близкое к отчаянию, от которого он освобождался смехом. Все эти внешние проявления его душевной жизни казались ненормальными и преувеличенными только потому, что в них в самом деле сказывалась величина, далеко превосходившая обычный уровень.

В связи со всем сказанным станет понятным, что Соловьев был совершенно лишен понимания к *прозе жизни*. «Я признаю поэзию только в виде стихов», — говорил он мне как-то. Это было сказано *суп grano salis*; но, если откинуть эту дозу аттической соли, в приведенном изречении все-таки останется серьезный и характерный для Соловьева смысл. Он, с его необычайным эстетическим чутьем, с его редким поэтическим даром, не ценил и, по-видимому, не понимал величайшего из современных прозаиков — поэта будничной действительности — графа Л.Н.Толстого. Я говорю не о философии последнего, которая была совершенно *понятной*, но по другим причинам несродной Соловьеву, а именно о толстовских романах. В первой речи о Достоевском он, правда, признает за Толстым мастерство в тончайшем воспроизведении механизма душевных явлений и, в особенности, — в «живописи внешних подробностей». Но ни то ни другое его в действительности не интересовало. В откровенных разговорах с друзьями он признавался, что «Война и Мир» и «Анна Каренина» вызвали в нем скуку. «Я совершенно не перевариваю этой здоровой обыденщины», — говаривал он мне. И в самом деле, людям хорошо знавшим Соловьева, совершенно невозможно представить его себе увлекающимся изображением хозяйственных и семейных забот

какого-нибудь Левина, а тем более — красочным толстовским описанием какой-нибудь охоты или скачки. Популярнейший из современных художников был ему, в общем, совершенно чуждым: Соловьев и тут оставался слеп к тому, что *«все»* видели, потому что сила его умственного зрения поглощалась другой, более возвышенной сферой, которая далеко не *«всем»* была доступна. По этой же причине он, обитатель горных высей, становился так безучастен, когда шедший вокруг него оживленный разговор выходил на житейскую равнину. Тут взор его окончательно потухал: он погружался в безнадежное, упорное молчание просто потому, что не был способен понимать и даже слушать.

Эта особенность душевного склада Соловьева может быть пояснена сравнением. Кому случалось когда-либо восходить на высокую гору, тот знает, конечно, что вид на равнину всего красивее *с полугоры*. Когда мы достигаем горной вершины, вид становится тусклым, серым и унылым: там блекнут те яркие краски, которые составляют красоту равнинного пейзажа: картина начинает напоминать топографический план. Соловьеву наша житейская проза казалась гораздо более, чем нам, бесцветной и скучной именно потому, что он слишком высоко над нею поднимался. И по той же причине он неизмеримо превосходил современников захватывающей *широтой* своего кругозора. Это ценное качество его таланта, впрочем, органически связано с недостатком, который составляет оборотную сторону медали. В произведениях Соловьева мы всегда находим чрезвычайно широкие схемы действительности. Но, с другой стороны, увлечение схемами нередко переходит у него в отвлеченный, нежизненный схематизм.

Отсутствие интереса к житейскому делает понятной ту житейскую наивность Соловьева, которая так живо напоминает классическое изображение философа, данное Платоном. — С юных лет избранник мудрости не знает дороги на площадь, не ведает, где суд, совет или какое-либо другое место публичных собраний. Законы его страны ему неизвестны: «в действительности он живет и вращается в государстве только телом; ум же его все это мало ценит и ни во что не ставит; но, говоря словами Пиндара, он всюду проникает, измеряя недра земли и то, что над ней, возносится над небом, изучая астрономию, везде исследует природу сущего и не спускается к близлежащему». В земных, рабских делах

философ не смыслит, он не умеет даже завязать своего дорожного мешка; и все это юродство происходит оттого, что на земле он живет гостем. В наших земных сумерках он подслеповат именно оттого, что он привык к яркому солнечному свету своей родины¹.

В жизни Соловьева мы найдем сколько угодно иллюстраций к этой платоновской характеристике философа. Известно, например, как высоко он ценил положительный смысл земской деятельности, и, однако, рядом с этим мне пришлось убедиться в удивительной спутанности его представлений о земстве. Помнится, однажды нам нужно было вместе повидать одного общего знакомого, который оказался на земском собрании. Я предложил его отыскать, и Соловьев был очень удивлен моим заявлением, что присутствовать в качестве слушателей на собрании могут посторонние. Как он мне сказал, он думал, что «земство — что-то вроде канцелярии». В особенности в области экономической он поражал примитивностью своих суждений. Так, однажды он высказал мне, что признает грехом брать проценты, хотя бы и незначительные; однако тут же выяснилось, что он считает совершенно негреховным держать процентные бумаги, так как в данном случае плательщиками процентов являются государства, банки, вообще учреждения. Попытки объяснить ему какую-нибудь экономическую истину были бесполезны: он отказывался слушать и даже уверял в своей неспособности понимать.

Житейская беспомощность Соловьева нередко ставила его в положения комические; она же иногда служила источником опасности. Сам он с бесподобным юмором описывает свое путешествие в Сахаре; там, послушный велению внутреннего голоса, он ждал чрезвычайных откровений, но при этом едва не поплатился жизнью.

Бог весть куда, без денег, без припасов
И я в один прекрасный день пошел,
Как дядя Влас, что написал Некрасов.
(Ну, как-никак, а рифму я нашел).
Смеялась верно ты, как средь пустыни
В цилиндре высочайшем и в пальто,
За черта принятый, в здоровом бедуне
Я дрожь испуга вызвал и за то
Чуть не убит...

¹ Thaeetetus, 174, Gorgias, 484, Civitas, I, VI.

Наряду с этими чудачествами, составляющими черту сходства между Соловьевым и платоновским изображением философа, существует резкое, бросающееся в глаза отличие. Античный философ чувствует себя, как говорит Платон, «чуждым семенем», случайным гостем в здешнем мире. Его идеал — полнейшее отрешение, бегство от земли, в котором вместе с ним должны участвовать лишь ближайшие его друзья и сограждане, в тесном смысле слова. Для древнего философа земля остается навеки царством греха и беззакония; напротив, в Соловьеве поражает любовь к «земле-владычице». Цель и конец его поэтического и философского вдохновения — не отрешение от земли, а окончательное примирение с нею через преобразование земного в божественном.

Синие горы кругом надвигаются,
Синее море вдали,
Крылья души над землей поднимаются,
*Но не покинут земли*¹.

Как бы то ни было, с этим горним настроением Соловьев должен был жить с нами среди равнины: он или возносился над нею в свободном полете вдохновения, или негодовал, боролся, обличал ее плоскость и пошлость, или же, наконец, над нею смеялся, шутил; но, так или иначе, он всегда над нею возвышался. В нем было причудливое сочетание мистического философа-поэта, пророка-обличителя неправды и... балагура. Сочетание это многих соблазняло и смущало: не все понимали, что как его вдохновение, так и его негодование и его смех вытекали из одного общего источника: из его серьезного отношения к жизненному идеалу — из пламенной веры в смысл жизни.

Как философ и поэт, он созерцал небесный свет в его бесчисленных здешних отражениях и восходил, подобно Платону, от этих отражений к их первоисточнику. Когда этот свет освещал для него глубь земной действительности и делал явными скрытые в ней темные бесовские силы, он, как пророк и обличитель, метал в них небесные громы. Вне этой борьбы света с тьмой жизнь была для него бессмыслицей, шуткой. Такое отношение его к жизни выразилось в одном из наиболее ярких его стихотворений.

¹ Собрание стихотворений. — «В Альпах», стр. 58.

Таков закон: все лучшее в тумане,
А близкое иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани.
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано.

«Созвучие вселенной» находило себе живой отклик в душе философа. Отдыхая от скорби и напряжения жизненной борьбы, он любил шутить в кругу друзей; то был неистощимый, брызжащий источник веселья и остроумия; трудно передать, как интенсивно мы наслаждались блестящею игрою этого многогранного ума. Между самым серьезным, возвышенным разговором и балагурством для него не существовало той житейской середины, на которой всего чаще останавливается беседа людей обыкновенных.

Образцы этого неподражаемого юмора сохранились в замечательных шуточных стихотворениях покойного философа, напечатанных в приложении ко второму тому его писем, и в его шуточной драме «Белая Лилия», напечатанной в третьем томе писем. Но особенно живо напоминают его беседы, его письма, которые нередко оканчиваются стихами. Тут, между прочим, очаровательны шутки над самим собой, над собственной беспомощностью, безденежьем, над своими недугами и немощами. Уморительна, например, нотация, которую читает ему генерал Фаддеев в ответ на рассказ о приключении с бедуинами в Сахаре.

В молчаньи генерал, поевши супа,
Так начал важно, взор в меня вперив:
«Конечно, ум дает права на *глупость*,
Но лучше сим не злоупотреблять,
Не мастерица ведь людская тупость
Виды безумья точно различать.
А потому, коль вам прослыть обидно
Помешанным иль просто дураком, —
Об этом происшествии постыдном
Не говорите больше ни при ком».

В других стихотворениях, соответственно поговорке: «что у кого болит, тот о том и говорит», видно стремление освободиться смехом от гнетущей философа острой физической или нравственной боли. Например, в 1896 году он пишет М.М.Стасюлевичу.

Михаил Матвееч дорогой,
Пишу вам из казенны,
Согбен от недуга дугой
И полон всякой скверны,
Забыты сладкие труды
И Вакха и Киприды;
Давно уж мне твердят зады
Одни геморроиды.

В другом письме жалобы на аналогичные недуги разрешаются пожеланием. —

Я на все, судьба, согласен,
Только плешью не дари:
Голый череп, ах! ужасен,
Что ты там ни говори;
Знаю, безволосых много
Меж святых отцов у нас,
Но ведь мне не та дорога,
В деле святости я — пасс,
Преимуществом фальшивым
Не хочу я щеголять
И к главам мироточивым
Грешный череп причислять.

Иногда в форму шуточного стихотворения облачается самое предчувствие конца, всегда носившееся перед Соловьевым. Такова, например, его известная эпитафия о самом себе. —

Владимир Соловьев лежит на месте этом,
Сперва был философ, а ныне стал шкелетом.
Иным любезен быв, он многим был и враг;
Но без ума любив, сам ввергнулся в овраг.
Он душу потерял, не говоря о теле,
Ее диавол взял, его ж собаки съели.
Прохожий! научись из этого примера,
Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера.

В этом роде это — не единственное стихотворение; есть другие, где совсем невеселое содержание проглядывает сквозь шутку еще яснее. В 1895 году он пишет Э.Л.Радлову: «Я приветствовал сам себя сегодня следующим правдивым и безыскусственным четверостишием:

В лесу болото,
А также мох.
Родился кто-то,
Потом издох».

Шутка в устах Соловьева часто имела весьма серьезный смысл. Он в особенности охотно острил о том,

над чем хотел подняться. Есть у него и шутки иного рода, где за избытком жизнерадостного настроения совсем скрывается его грустная оборотная сторона. Это — порхание бабочки над радужными цветами; но и оно невозможно без крыльев.

II

Немощь и беспомощность Соловьева, о которой мы говорили, была неразрывно связана с его силой. Среди разнообразных даров этой богатой природы совершенно отсутствовали качества заурядные, средние. Неудивительно, что в житейских отношениях его всякий мог обойти и обмануть.

Прежде всего, его со всех сторон всячески обирали и эксплуатировали. Получая хорошие заработки со своих литературных произведений, он оставался вечно без гроша, а иногда даже почти без платья. Он был *бессребренником* в буквальном смысле слова, потому что серебро решительно не уживалось в его кармане; и это — не только вследствие редкой своей *детской* доброты, но также вследствие решительной неспособности ценить и считать деньги. Когда у него их просили, он вынимал бумажник и давал не глядя, сколько захватит рука, и это — с одинаковым доверием ко всякому просившему. А когда у него не было денег, он снимал с себя верхнее платье. Помню, как однажды глубокой осенью в Москве я застал его страдающим от холода: весь гардероб его в то время состоял из легкой пиджачной пары альпага и из еще более легкой серой крылатки: только что перед тем, не имея денег, он отдал какому-то просителю все суконное и вообще теплое, что у него было: он рассчитывал, что *к зиме успеет заработать себе на шубу*. В.Л.Величко припоминает аналогичные случаи, когда, раздав все свои вещи, Соловьев затем носил фрак с бурыми пиджачными брюками, временно надевал шубу одного приятеля или увозил за тридевять земель шляпу другого¹. Другой приятель его, доктор Петровский, также свидетельствует о «беспримерной» щедрости Соловьева. По его словам, покойный философ «в материальном отношении всегда действовал, как богач, в смысле помощи ближнему, несмотря на то, что сам добывал средства к су-

¹ Владимир Соловьев, 146.

ществованию исключительно лишь литературным трудом. Если бы возможно было вычислить, какую часть своих скромных доходов он отдавал тем, которые обращались к нему за денежной помощью, то наверное получились бы очень интересные цифры¹. В царских «на чаях», в щедрой благотворительности он видел способ восстановления «непосредственной экономической справедливости»².

Между просителями, осаждавшими философа, понятное дело, бывали *всякие*. Однажды, надеясь экономнее распорядиться своим летом, он поселился в крестьянской избе; но пребывание в деревне обошлось ему недешево: он, между прочим, дал денег на покупку коровы крестьянину, который потом оказался одним из богатейших в селе и едва ли не кулаком. Зная его безграничную щедрость, извозчики иногда облепляли его подъезд, часами дожидаясь его выхода из дому; но пешие прогулки обходились ему еще дороже, так как он горстями давал нищим, чему мне не раз приходилось быть свидетелем. В.Л.Величко рассказывает об одной его прогулке по Петербургу, когда он отдал нищим все свои деньги, кошелек, пустой бумажник, носовой платок и старые ботинки. В результате философ остался без обуви, так как новые ботинки оказались не по мерке, а других купить было не на что; если бы не выручивший его приятель, он остался бы без обеда³.

Неудивительно, что при таких условиях Соловьев постоянно испытывал острую нужду и всячески сокращал свои потребности. Своему другу, доктору Петровскому, он говорил, что «обедать через день совершенно достаточно для человека и что потребность в каждомдневном обеде есть не что иное, как дурная привычка»⁴. О пустоте своего кармана сам он говорит в стихах.

Идти пешком (из Лондона в Сахару
Не возят даром молодых людей,
В моем кармане хоть кататься шару,
И я живу в кредит уж много дней).

¹ Памяти Соловьева (Вопросы философии, кн 56, 1905 г., январь — февраль).

² Величко. Цит. соч., 147.

³ Цит. соч., 148—149.

⁴ Цит. статья, стр. 40.

Из писем его видно, что он всегда в таком положении. То он пишет родителям на клочке, «потому что бумаги купить не на что»¹, или сообщает «с душевным прискорбием о преждевременной кончине своих капиталов»², то извещает, что накануне получения денег истратил последний пятиалтынный³, или, что он сидит без нужды в Петербурге «отчасти потому, что выехать не с чем». В письме к Аксакову он изыскивает средства, чтобы сделать обычный денежный подарок некоему N, по-видимому, нуждающемуся, и в то же время говорит о собственном денежном положении: «а мне в последнее время приходится вспоминать о некоторых критических минутах в жизни Иова...»⁴ В письме к Э.Л.Радлову, как нельзя более наглядно, обрисовывается то свойство характера Соловьева, которое было причиной этой хронической нужды. Он ожидает получения денег за сочинения своего отца и свои собственные и заранее умоляет друга взять у него займы деньги на поездку в Карлсбад. «Таким образом», прибавляет он, «я не только «изглажу» рукописание грех своих», но еще получу возможность, «сам быв искушен, и искушаемым помощи»⁵. Об этой черте философа прекрасно говорит доктор Петровский: «Он — я хорошо знаю — всегда готов был обедать через день для того, чтобы доставить возможность обедать каждый день кому-либо другому, без всякой мысли рекомендовать ему ту умеренность, которой следовал сам»⁶.

С этой горячностью сердца в Соловьеве сочеталась наивность и доверчивость ребенка: он постоянно переоценивал людей, ошибался в них так, как, разумеется, не мог бы ошибиться человек с простым здравым смыслом. Особенно часто обманывался он в женщинах. Он легко пленялся ими, совершенно не распознавая прикрытой кокетством фальши, а иногда и ничтожества. Когда же наглядные доказательства, казалось, должны были бы привести его к полному разочарованию, он все-таки утверждал, что «ее умопостигаемый характер прекрасен», а обнаружившиеся недостатки — только свойства «характера эмпирического». Глядя на действи-

¹ Письма, т. II, 20.

² Там же, 8.

³ Там же, 12.

⁴ Там же, 290.

⁵ Письма, т. I, 245.

⁶ Цит. статья, 40.

тельность с недостигаемой для простых смертных высоты, он, понятное дело, ясно видел общую схему жизни, но сбивался в оценке ее отдельных явлений и, в особенности, индивидуальных характеров. Его неуравновешенное, вечно работавшее воображение часто приписывало людям несуществующие положительные качества. Мой покойный брат, кн. С.Н.Трубецкой, рассказывал мне, как однажды Соловьев по близорукости принял скорлупу деревянного пасхального яйца, надетую на палочку, за одиноко растущий цветок: брат разрушил его иллюзию в минуту, когда Соловьев, вдохновившись воображаемым цветком, слагал о нем стихотворение. — В его оценках людей беспрестанно повторялся тот же обман зрения.

Та же близорукость относительно житейского нередко вовлекала Соловьева в заблуждения противоположного свойства: иногда он предполагал адские замыслы там, где на самом деле были только самые обыденные и невинные человеческие поступки. Однажды, когда он ехал из Генуи в Канны, в занятое им отделение вагона вошла какая-то супружеская чета; оставив вещи на полке, она тотчас удалилась, после чего поезд тронулся. Соловьеву мигом представилось, что в покинутом чемодане лежит зарезанный младенец. Взволнованный страшной картиной подозреваемого преступления, он решил заявить об этом кондуктору. Оказалось, разумеется, что в чемодане находились обыкновенные пассажирские вещи, а супруги просто-напросто завтракали в вагоне-ресторане.

Тут мы имеем черту Соловьева-человека, которая многое объясняет в Соловьеве-писателе. Не только в оценке людей — в оценке действительности вообще мы найдем в его учении преувеличение в обе противоположные стороны. То, при свете своих мистических созерцаний, он, вкладывая в нее сокровища из другого мира, возлагает на нее преувеличенные надежды; то, наоборот, судя о ней по контрасту с миром иным, он впадает в преувеличенное отчаяние. Его сила — в необычайно интенсивном восприятии мировых противоположностей. Но по отношению к тому, что лежит посредине, к той промежуточной области полутени-полусвета, которая именуется «здоровой обыденщиной», он слеп и беспомощен как практически, так и теоретически. —

С беспомощностью сочеталась в Соловьеве безалаберность человека, совершенно не приспособленного

ж жизни. Бесприютный скиталец, он вечно странствовал и не имел определенного местопребывания. У него никогда не было определенных часов ни для еды, ни для сна, ни для занятий. Он делал из ночи день, а из дня ночь. Проведя вечер в кругу друзей, он иногда после ужина садился за занятия, писал до утра и затем вставал после заката солнечного. Когда он оставался один, без заботливого попечения близких людей (что случилось с ним очень часто), он, не признавая завтраков и обедов, ел, и то не всегда, когда его вынуждал к тому голод, питаясь вегетарианской пищей¹. Но если тут же заходил к нему приятель, он любил угощать его вином, и сам пил, не справляясь о часах. С юных лет он имел пристрастие к тем дружеским беседам, во время которых его заставляла «заря с Востока»². В этом отношении он следовал своей особой теорией. —

«Вообще, вино повышает энергию нервной системы и через нее — психической жизни. На низших ступенях духовного развития, где преобладающая сила в душе еще принадлежит плотским мотивам, все, что возбуждает и поднимает служащую душе нервную энергию, идет на пользу этого господствующего плотского элемента и, следовательно, крайне вредно для духа; поэтому здесь необходимо полное воздержание «от вина и сикера». Но на более высоких ступенях нравственной жизни, какие достигались и в языческом мире, например, Сократом (см. Платонов «Пир»), — энергия организма служит более духовным, нежели плотским целям, и повышение нервной деятельности (разумеется, в пределах, не затрагивающих телесного здоровья) усиливает действие духа и, следовательно, может быть в известной мере не только безвредно, но даже и прямо полезно»³. В беседах со мной Соловьев выражал то же

¹ Любопытные подробности об образе жизни Соловьева в одиночестве рассказываются в воспоминаниях о нем В.Д.Кузьмина-Караваева (Вестн<ик> Евр<опы>, 1900 г., ноябрь) и Л.З.Слонимского (Вест. Евр., 1900 г., сентябрь). Они повествуют о том, как Соловьев в 1897—98 году жил целые месяцы в одиночестве без прислуги в Петербурге, сам таскал дрова, топил печку, причем вся обстановка его квартирки состояла из кухонного стола, двух дырявых табуреток и складной кровати (Слонимский, стр. 422). По словам В.Д.Кузьмина-Караваева (стр. 447), Соловьев «копал не то на ящиках, не то на досках» и каждое утро ездил пить чай на Николаевский вокзал.

² Собрание стихотворений, 138.

³ Оправдание Добра, П<олн.> с<обр.> соч., т. VII, 70.

самое короче. Он находил, что вино — прекрасный реактив: в нем обнаруживается весь человек: кто скот, тот в вине станет совершенной скотиной, а кто человек, тот станет выше человека.

В применении к Соловьеву эта теория вполне оправдывалась. Пирь с ним были воистину Платоновыми пирами: он испытывал подъем духа, который передавался и другим: кто из его друзей не помнит этих вдохновенных бесед, этого моря чарующего и заразительного веселья! Но полезное для духа не всегда полезно для слабого, изнуренного хроническим недоеданием тела.

Бившая из него ключом духовная жизнь вообще не укладывалась в какие бы то ни было житейские рамки: в нем была непокорная стихия, которая бунтовала против всего обыденного и в том числе — против всякого раз навсегда заведенного порядка. Это — та самая черта его характера, которая нашла себе образное выражение в его чудном стихотворении «Сайма».

Озеро плещет волной беспокойной.
Словно как в море растущий прибой,
Рвется к чему-то стихия нестройная,
Спорить о чем-то с враждебной судьбой.

Знать, не по сердцу оковы гранитные.
Только в безмерном отраден покой.
Снятся былые века первобытные.
Хочется снова царить над землей.

Бейся, волнуйся невольница дикая!
Вечный позор добровольным рабам!
Сбудется сон твой, стихия великая,
Будет простор всем свободным волнам.

В свободной душе Соловьева это возмущение против добровольных оков связано с тоской по синеве безбрежной.

Волна в разлуке с морем
Не ведает покою.
Ключом ли бьет кипучим
Иль катится рекою —
Все ропщет и вздыхает
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном синем море.

Понятно, что этот бунт против всего обыденного, житейского не прошел Соловьеву безнаказанным.

В его неприспособленности к жизни заключается, без сомнения, главная причина его преждевременного конца. «Новые творческие замыслы рождались в нем, и талант его рос и укреплялся, когда тело его отказывалось ему служить. Врачи, окружавшие его перед смертью, удивлялись не тому, что он умирает, а тому, что он мог жить, и притом жить столь напряженной духовной и умственной жизнью, при такой степени физического упадка»¹. «Общую иннервацию» нашел у Соловьева уже за одиннадцать лет до его кончины известный Боткин, который тогда же поставил условием здоровья женитьбу и спокойный образ жизни — то самое, что всего больше противоречило духовному складу философа. Пилюли, прописанные «за неисполнимостью совета»², в данном случае, разумеется, не могли не оказаться плохим лекарством. Какие пилюли могут спасти человека, у которого атрофирован самый жизненный инстинкт, присущее всем смертным стремление к самосохранению. Эта особенность Соловьева, как нельзя более ярко, изображалась в самой его наружности: не будучи аскетом, он имел вид изможденный и представлял собой какие-то живые мощи. Густые локоны, спускавшиеся до плеч, делали его похожим на икону. Характерно, что его часто принимали за духовное лицо: его встречали возгласом: «как, вы здесь, батюшка!» Маленькие дети, хватая его за полы шубы, восклицали: «боженька, боженька!»³ С этой наружностью аскета резко контрастировал его звучный, громкий голос: он поражал своей неизвестно откуда шедшей мистической силой и глубиной.

III

Работа мысли и воображения Соловьева никогда не останавливалась: она достигала высшего своего напряжения именно в те часы, когда он, по-видимому, ничем не был занят. Он не имел обыкновения думать с пером в руке: он брался за перо только для того, чтобы записать произведение, уже раньше созревшее и окончательно сложившееся в его голове; самый же процесс

¹ Кн. С.Трубецкой. Основное начало учения В.Соловьева. Собр. соч., т. I, 362.

² Письма, т. II, 64.

³ Там же, 46.

творчества происходил у него или на ходу, во время прогулки или приятельской беседы, или же, наконец, в часы бессонницы, не прекращаясь даже и во время сна: ему случалось просыпаться с готовым стихотворением. Поэтому для него, собственно говоря, не существовало отдыха, и всего менее он отдыхал во сне¹.

По собственному его признанию, которое мне приходилось от него слышать, сон был для него «как бы окном в другой мир»: во сне он нередко беседовал с умершими, видел видения — иногда вещие, пророческие, иногда фантастические, странные. Об этих беседах с отшедшими говорит одно из характерных для него стихотворений.

Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает,
Тень мертвых уж близка,
И радость горькая им снова отвечает
И сладкая тоска.

Или еще лучше в том же роде.

Едва покинул я житейское волненье,
Отшедшие друзья уж собрались толпой,
И прошлых смутных лет далекие виденья
Яснее и ясней выходят предо мной.

Весь свет земного дня вдруг гаснет и бледнеет;
Печалью сладкою душа упоена.
Еще незримая, уже звучит, и веет
Дыханьем вечности грядущая весна.

Я знаю, это вы к земле свой взор склонили.
Вы подняли меня над тяжелой суетой
И память вечного свиданья оживили,
Едва не смытую житейскою волной.

Еще не вижу вас, но в час предназначенья,
Когда злой жизни дань всю до конца отдам,
Вы въявь откроете обитель примиренья
И путь укажете к немеркнущим звездам.

Соловьев верил в реальность, действительность этого общения с умершими. Оно соответствовало его душевной потребности, которая связывалась для него с самой сущностью его религиозного непонимания.

¹ Строки эти написаны на основании моих собственных наблюдений; но совершенно так же описывают процесс творчества Соловьева два других друга — кн. С.Трубецкой, цит. статья, стр. 356, Г.А.Рачинский. *Вопр<осы> Филос<офии>*, кн. 56, стр. 131.

Он верил в действительность воспринятых во сне откровений, и это — тем более, что предсказания его сновидений нередко сбывались.

Его посещали не одни «родные тени». Кроме этих дорогих ему видений, ему являлись и страшные, притом не только во сне, но и наяву. В.Л.Величко, как и многие другие, рассказывает, что «он видел дьявола и пререкался с ним»¹; некоторые друзья знали заклинанье, которое он творил в подобных случаях. В моем присутствии однажды он несомненно что-то видел: среди оживленного разговора в ресторане за ужином он вдруг побледнел с выражением ужаса в остановившемся взгляде и напряженно смотрел в одну точку. Мне стало жутко, на него глядя. Тут он не захотел рассказывать, что собственно он видел, и, придя в себя, поспешил заговорить о чем-то постороннем. Но в других случаях он рассказывал.

У него бывали всякого рода галлюцинации — зрительные и слуховые; кроме страшных, были и комичные, и почти все были необычайно нелепы. Как-то раз, например, лежа на диване в темной комнате, он услышал над самым ухом резкий металлический голос, отчеканивавший каждое слово: «Я не могу тебя видеть, потому что ты так окружен!» В другой раз, рано утром, тотчас после его пробуждения, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии («ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм») и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня.

Такие болевые ощущения и другие болезненные явления у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу я как-то сказал ему: «Твои видения — просто-напросто галлюцинации твоих болезней». Он тотчас согласился со мной. Но это согласие нельзя истолковать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах слова эти значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому он в подобных случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцина-

¹ Цит. соч., 164.

циях явления субъективного, и притом больного, воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас *воображается, воплощается* через посредство субъективного воображения во внешней действительности. Словом, в своих галлюцинациях он признавал *явления медиумические*. И в самом деле, как бы мы ни истолковывали спиритические явления, какого бы взгляда мы ни держались на их причину, нельзя не признать, что самые явления переживались Соловьевым очень часто. Он во всяком случае был очень сильный медиум, хотя медиум невольный, пассивный.

В юные годы он очень увлекался спиритизмом и был вводим в обман разного рода мнимыми откровениями. Это послужило поводом к скорому разочарованию. В зрелых годах, когда миросозерцание его вполне сложилось, Соловьев относился к спиритическим сеансам безусловно отрицательно, как к занятию не только праздному, но и греховному. Уже в 1875 году он пишет из Лондона кн. Д.Н.Цертелеву. — «На меня английский спиритизм произвел точно такое же впечатление, как на тебя французский: шарлатаны с одной стороны, слепые верующие — с другой; и маленькое зерно действительной магии, распознать которое в такой среде нет почти никакой возможности. Был я на сеансе у знаменитого Вильямса и нашел, что это фокусник более наглый, нежели искусный. Тьму египетскую он произвел, но других чудес не показал. Когда летавший во мраке колокольчик сел на мою голову, я схватил вместе с ним мускулистую руку, владелец которой духом себя не объявил. После этого остальные подробности мало интересны»¹. Впоследствии Соловьев высказывал о спиритизме суждения еще более отрицательные; но, как бы то ни было, это увлечение его молодости не прошло ему даром: оно расстроило его нервную систему и, без сомнения, усилило его предрасположение к галлюцинациям.

Отношение Соловьева к посещавшим его видениям в высшей степени характерно для его духовного склада и миросозерцания. Духовный мир был для него не отвлеченным умопредставлением, а живой действительностью и предметом опыта. Он не признавал ничего неодухотворенного: мир телесный в его глазах представлял со-

¹ Письма, т. II, 228.

бой не самостоятельное, самовладеющее целое, а сферу проявления и воплощения невидимых духовных сил. Тут мы соприкасаемся с наиболее чуждой, непонятной современникам чертой умственного облика Соловьева: он мог бы подписаться под изречением древнего Фалеса — *πάντα πληρὴ θεῶν*. Он видел деятельность незримых сил духовных в самых разнообразных явлениях природы — в движении волн морских, в молнии и громе. Они наполняли для него таинственной жизнью леса и горы. Мир сказочный с его водяными, русалками и лешими был ему не только понятен, но и сроден: внешняя природа была для него или иносказанием, или прозрачной оболочкой — средой, в которой господствуют деятели зрячие, сознательные: развитие природы для него — беспрерывно совершающееся, а потому — несовершенное и незаконченное откровение иной, сверхприродной действительности. В таком понимании природы заключается один из наиболее могучих источников поэтического вдохновенья Соловьева. Здесь — корень того необычайного подъема душевного, который вызывается в нем созерцанием ее красоты: когда он видит горы и море, у него вырастают крылья¹, а осенний вид вызывает в нем молитвенное настроение.

Замерла бесконечная даль,
И роскошно блестящей и шумной весны
Примиренному сердцу не жаль.
И как будто земля, отходя на покой,
Погрузилась в молитву без слов.
И спускается с неба невидимый рой
Бледнокрылых, безмолвных духов.

В этих поэтических видениях у Соловьева облекается в плоть и кровь его философское понимание природы. В поэтической интуиции он чувствует мировую душу, вступает в общение с «владычицей земли».

Я озарен осеннею улыбкой:
Она милей, чем яркий смех небес.
Из-за толпы бесформенной и зыбкой
Мелькает луч, и вдруг опять исчез.

Плачь, осень, плачь, — твои отрадны слезы!
Дрожащий лес, рыданья к небу шли!
Ревни, о буря, все свои угрозы,
Чтоб истощить их на груди земли.

¹ См. приведенное уже выше стихотворение — «В Алыпах».

Владычица земли, небес и моря,
Ты мне слышна сквозь этот мрачный стон,
И вот твой взор, с враждебной мглой спора,
Вдруг озарил прозревший небосклон.

В другой раз, обращаясь к «земле-владычице», поэт прямо говорит:

Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.

В этом проникновении в тайну мировой жизни он находит исцеление земным страданиям: он верит в животворящую силу красоты.

И призраки ушли, и вера неизменна!
А вот и солнце вдруг взглянуло из-за туч.
Владычица-земля! Твоя краса нетленна,
И светлый богатырь бессмертен и могуч.

Природа жива! В этом — залог нашей надежды на окончательное торжество жизни над смертью. Рано или поздно восторжествуют те зрячие силы, коих несовершенное явление мы уже теперь наблюдаем во внешнем мире. Тогда земля вернет умерших к жизни. На эти мысли наводит вид урожая в нильской дельте.

Золотые, изумрудные
Черноземные поля!
Не скупа ты, многотрудная
Молчаливая земля!

Это лоно плодотворное
Сколько дремлющих веков
Принимало, всепокорное,
Семена и мертвецов.

Но не все тобою взятое
Вверх несла ты каждый год, —
Смертью древнею зачатое
Для себя весны все ждет.

Не Изида трехвенечная
Ту весну им приведет
А нетронутая, вечная
Дева Радужных Ворот.

Одно и то же понимание природы рождало эти чудные поэтические образы и вместе с тем было источником целого ряда невероятных чудачеств, поражавших в Соловьеве. Этот человек, веривший в существование

добрых и злых духовных сил, населяющих природу, молившийся владычице-земле и обращавшийся со стихотворными увещаниями к «морским чертям», в наш скептический век являл собою как бы олицетворенный парадокс. Философ-мистик, для которого мир духов — не только предмет веры и постижения, а доступное наблюдению явление, в наше время неизбежно должен казаться чудным и странным. Не удивительно, что вся философия Соловьева представлялась большинству его современников сплошным чудачеством; и это — тем более, что он, с его редким чутьем к пошлости всего ходячего, общепринятого, обладал в необычайной степени духом противоречия.

Эта черта, присущая многим сильным умам, особенно понятна в Соловьеве. Та доступная внешним чувствам действительность, которая для обыкновенного человека носит на себе печать подлинного и истинного, в глазах Соловьева представлялась не более как опрокинутым отражением мира невидимого, истинно сущего. Не удивительно, что подобное мирозозерцание опрокидывало все общепринятые оценки существующего.

IV

Противоречие с общепринятым, «нормальным» для философского облика Соловьева не есть что-либо внешнее, случайное; оно коренится в самом его существе.

Искание безусловного и безотносительного, наполнявшее душу философа, беспредельно расширяло его ум и не давало ему возможности окончательно удовлетвориться чем-либо условным, относительным. Тот широкий универсализм, который мы находим у высших представителей философского и поэтического гения, был ему присущ в высшей мере; именно благодаря этому свойству он был беспощадным изобличителем всякой односторонности и тонким критиком: в каждом человеческом воззрении он тотчас разглядывал печать условного и относительного.

Наиболее распространенные, ходячие людские мнения редко представляют собою беспримесную истину или беспримерную ложь: большею частью они заключают в себе пеструю смесь того и другого; они принимают сторону истины за *всю истину*. В каждом данном воззрении Соловьев легко угадывал его односторонность; и это тотчас заставляло его *противоречить*, т. е.

выдвигать ту сторону истины, которая заключается в воззрении противоположном.

Как часто приходилось наблюдать эту черту в его спорах, в особенности философских и политических! В начале его литературной деятельности в области публицистики господствовало западничество, в области философии—материализм и позитивизм. Соловьев, всегда плывший против течения, вступил на литературное поприще славянофилом; в философии он начал с блестящей полемики против материализма и позитивизма. В то время, в семидесятых годах, этим самым создавалось для него совершенно одинокое положение среди русских философов. Напротив, позднее, в восьмидесятых годах, когда началось наше с ним знакомство, мне приходилось встречать его преимущественно среди московского кружка молодых философов-идеалистов. Тут он чаще всего резко восставал против одностороннего идеализма и спиритуализма, подчеркивая относительную истину материализма и позитивизма. В реферате, читанном в Петербурге в 1898 году на собрании Философского Общества, сам он так говорит о своем отношении к Огюсту Конту: «Более двадцати лет тому назад мне пришлось на этом самом месте начать свое публичное поприще резким нападением на позитивную философию. Мне нет причины в этом раскаиваться. Во-первых, *в то время на позитивизм у нас была мода*, и, как водится, эта умственная мода становилась идолопоклонством, слепым и нетерпимым ко всем «несогласно мыслящим». Противодействие тут было не только извинительно и уместно, но и обязательно для начинающего философа, как первый экзамен в серьезности философского призвания. А во-вторых, это идолопоклонство, несправедливое к иноверцам, обижало и самого своего идола: за целого Конта выдавалась только первая половина его учения, а другая—и, по мнению учителя, наиболее значительная, окончательная—замалчивалась. Но если мне не приходится раскаиваться в факте своего нападения и если на мне нет вины перед позитивизмом тогдашнего русского общества, то долг перед Контом все-таки остается—долг указать зерно истины в его действительном, целом учении»¹.

В те дни, когда эти слова были сказаны, отрицательное отношение к позитивизму уже, в свою очередь,

¹ Идея человечества у Августа Конта, т. VIII, 225.

стало входить в моду; частые его опровержения начинали надоедать повторением одних и тех же доводов, ставших почти обязательными. Та же история повторилась и с отношением философа к славянофильству. Пока оно было в загоне, Соловьев был славянофилом; как только оно вошло в силу, выродилось в национализм и превратилось в *идолопоклонство*, он вышел из славянофильского лагеря и стал выдвигать ту сторону истины, которая заключалась в западничестве.

Ничто так не раздражало покойного философа, как идолопоклонство. Когда ему приходилось иметь дело с узким догматизмом, возводившим что-либо условное и относительное в безусловное, дух противоречия сказывался в нем с особой страстностью. В особенности жестоко доставалось от него наиболее вредным из всех идолов — идолам политическим. Таких идолов он находил в самых противоположных воззрениях — в славянофильстве и в западническом либерализме, в учении Каткова и в социализме. Обыкновенно он обрушивался всеми силами против того идола, которому наиболее поклонялись в среде, где он в данное время жил. Поэтому перемена местопребывания не оставалась без влияния на его полемику. Его полемические статьи против славянофилов, Каткова и иных эпигонов славянофильства относятся большею частью к тому времени, когда он проживал преимущественно в Москве, часто сталкивался с деятелями Страстного бульвара и вообще с националистами. Напротив, его известная статья «Византизм и Россия», близкая к славянофильству по своей положительной оценке неограниченного самодержавия, была написана в то время, когда он вращался преимущественно в либеральных западных кругах в Петербурге. Статья эта была напечатана в «Вестнике Европы», который в данном случае сыграл роль унтер-офицерской вдовы из «Ревизора». Соловьев заслужил горячие похвалы от «Московских Ведомостей», незадолго перед тем его распинавших.

Тот самый универсализм, который заставлял Соловьева восставать против идолов, т. е. против относительного, возведенного в безусловное, обуславливал его чрезвычайно высокую оценку *относительного*, взятого в его подлинном, подчиненном значении. Редкая широта кругозора философа давала ему возможность угадывать не только ограниченность и ложь каждого данного воззрения, но и то зерно истины, которое оно в себе заклю-

чает. Не удивительно, что мы находим у него положительные оценки самых противоположных и несходных мировоззрений. Он — верующий христианин, но это не мешает ему находить элементы положительного откровения не только в исламе, но и во всевозможных языческих религиях востока и запада. Философ-мистик, он тем не менее высоко ценит ту относительную истину, которая заключается в учениях рационалистических и эмпирических. Политик и публицист, он не может быть назван ни социалистом, ни индивидуалистом, ни консерватором, ни либералом, потому что он видит правду в каждом из этих противоположных направлений и пытается объединить их в органическом синтезе.

Характеризуя поэзию гр. А. К. Толстого, Соловьев между прочим, отмечает в покойном поэте черту, глубоко ему сродную: он боролся оружием свободного слова за права красоты, которая есть осязательная форма истины, и за жизненные права человеческой личности. *«Но именно потому, что путь, указанный поэту, был правдивый, и борьба на этом пути была борьбою за высшую правду, за интересы безусловного и вечного достоинства, она возвышала поэта не только над житейскими и корыстными битвами, но и над тою партийною борьбою, которая может быть бескорыстною, но не может быть правдивою, ибо она заставляет видеть все в белом цвете на своей стороне и всё в черном на стороне враждебной; а такого равномерного распределения цветов на самом деле не бывает и не будет — по крайней мере до Страшного суда»*¹.

Так же, как и для Толстого, для Соловьева характерна эта неспособность «отдаться всецело одному из враждующих станом». Разбирая великий спор христианских церквей, он прямо говорит о *«невозможности пристать ни к одной из спорящих сторон»*². Такое же положение Соловьев занимал во всех великих спорах его времени, религиозных, философских, политических. С одной стороны, как справедливо замечает Э. Л. Радлов³ о нем, «самые разнообразные направления и общественные течения с некоторым правом могли сказать: он наш»; но, с другой стороны, именно поэтому всем *односторонним* направлениям он был одинаково чуж-

¹ Поэзия гр. А. К. Толстого, т. VI, 481.

² Великий спор и христианская политика, 71.

³ В предисловии к IX т. соч. Соловьева, стр. XVIII.

дым. Всем близкий, он был, есть и остается до сих пор непонятым почти всеми. — Одиночество этого мыслителя, столь отзывчивого ко всему человеческому, — одна из тех парадоксальных черт, которых так много в его судьбе. А между тем оно — вполне понятно и естественно: оно объясняется не только глубиной, но и беспредельной *широтой* его воззрений. Среднему человеку труднее всего понять то, что не укладывается в прокрустово ложе какого-нибудь партийного течения, то, что не может быть охарактеризовано каким-нибудь шаблонным ярлыком. Политик, который не отождествляет себя с какой-либо определенной партией, а пытается стоять над партиями, сочетая в своем уме истину каждой, со всех сторон вызывает к себе враждебное и несправедливое отношение: одни заподозривают в нем реакционера, другие, наоборот, крамольника: диалектический переход от одной точки зрения к другой понимается как выражение непостоянства, изменчивости в убеждениях, а попытка объединения, синтеза противоположностей принимается за внутреннее противоречие. Соловьеву в течение всей своей жизни приходилось страдать от такого партийного к себе отношения — и не в одной политике. Современники в огромном большинстве судили о нем весьма поверхностно: одни приклеивали к нему ярлык «славянофила»; в славянофильском лагере, наоборот, его в то же самое время травили как «западника», «католика» и даже «изменника». При этом нельзя сказать, чтобы никто его не ценил: многие восхищались им как публицистом, другие пленялись его стихами, третьих привлекала какая-либо сторона его религиозных и философских воззрений; но почти никто не охватывал его миропонимания в его целом: то, что составляло сущность его воззрений, было доступно лишь весьма немногим¹. Характерны его стихи.

¹ Ср. кн. С. Трубецкой. Основное начало учения Соловьева: с различных сторон ему хотели навязать принципы, которым он никогда не служил. Люди различных партий считали его своим, потому что он признавал их относительную правду, и они же яростно нападали на него и обвиняли в отступничестве, когда убеждались, что он не считал их правду безусловной. Кто только не звал его ренегатом! Еще недавно в одной из речей, произнесенных в его память, было сказано, что как публицист он плыл без компаса. И, как это бывает всегда, его называли беспринципным, потому что он неизменно служил одному высшему принципу (Собрание соч., т. I, 364).

В стране морозных вьюг, среди седых туманов,
 Явилась ты на свет.
 И, бедное дитя, меж двух враждебных станов
 Тебе приюта нет.

По-видимому, здесь он разумел свое религиозное и философское учение.

V

Те же черты характера выразились и в жизни Соловьева. Как в своем учении он не мог успокоиться на каком-либо одностороннем начале, так и в жизни он не мог окончательно плениться чем-либо, носившим печать преходящего, временного. В его уме и в его сердце было слишком много струн, чтобы какая-либо односторонняя привязанность или одностороннее чувство могли завладеть им окончательно. Он был горячим и верным другом. Ради друзей он был всегда готов на жертвы; если бы это было нужно, он не задумался бы положить за них душу; но было бы совершенно невозможно представить себе его супругом и отцом.

Чувство любви к женщине было хорошо и близко ему знакомо. Оно играло огромную роль в его душевном настроении и творчестве. В течение своей жизни он был влюблен много раз, горячо и страстно. Однако это чувство не могло его приковать: ибо и здесь элемент универсальный преобладал над личным, индивидуальным. Черта эта заслуживает с нашей стороны особого внимания ввиду ее огромного значения для мирозерцания покойного философа.

В одном из лучших стихотворений Соловьева — «Три свидания», есть полное невыразимой прелести описание его первой *детской* любви.

Мне девять лет. Она... ей девять тоже.
 «Был майский день в Москве», как молвил Фет.
 Признался я. Молчание. О Боже!
 Соперник есть. А, он мне даст ответ.

Дуэль, дуэль! Обедня в Вознесенье!
 Душа кипит в потоке страстных мук.
Житейское... отложим... попеченье —
 Тянулся, замирал и замер звук.

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
 И где толпа молящихся людей?
 Страстей поток — бесследно вдруг иссяк он.
 Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбочкою лучистой,
Кивнула мне и скрылась в туман.

И детская любовь мне чуждой стала,
Душа моя к житейскому слепа..
А немка-бонна грустно повторяла:
«Володенька — ах! слишком он глупа!»

По объяснению Соловьева, *она* первой из приведенных строф была маленькой барышней и не имела ничего общего с той *ты*, которая явилась «с цветком нездешних стран» в руке.

Кто знает философию Соловьева, тот поймет, что это «ты», явившееся философу над земной его любовью — есть его небесная любовь — та вечная божественная идея, которую он видел *над возлюбленной*, более того — над всем сотворенным. В любовном экстазе для него разверзается небо, и он погружается в созерцание Мудрости Божественной («София»), того вечного первообраза или идеи, которая положена Богом в основу всего сотворенного. Это виденье характерно не для детского только возраста философа, но и для его любви вообще. И в зрелых годах «страстей поток» в нем умолкал перед голосом высшего призвания; от явления земной красоты он всегда возносился к темно-синей лазури. Во многих случаях этого бывает достаточно, чтобы заставить забыть о «маленькой барышне». В другом стихотворении мы читаем:

О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч.

Приковать к себе чувство Соловьева была бы в состоянии только женщина, которая могла бы *удержать* в себе лазурь и светить ему небесным светом. Таких, как известно, не много. Из тех, которых он встречал, большинство поглощались «житейскими попечениями», а потому не могли укорениться в душе философа. В любви он сознавал себя «скитальцем».

Ужели обман — эта ласка неожиданная?
Ужели скитальцу изменишь и ты!?
Но сердце твердит: это пристань желанная
У ног безмятежной святой красоты.

По самому существу своего духовного склада Соловьев не мог надолго успокоиться в какой-либо «пристани». И это обуславливается не слабостью его чувства, а как раз наоборот — его бездонной глубиной и силой и теми повышенными, сверхчеловеческими требованиями, которые сочетаются у него с любовью. В стихах и в прозе он утверждает, что в любви раскрывается высший смысл жизни, что любовь для него — «все», что без нее «мир потеряет все краски». В ней одна правда; и вне ее — все только тень. Но с другой стороны, в самой любви у него таится недоверие к ее предмету, стремление возвыситься над ним.

Милый друг, не верю я нисколько
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам.
И себе не верю, — верю только
В высоте сияющим звездам!

Соловьев всегда испытывал то раздвоение любовного чувства, о котором он говорит в приведенном уже стихотворении «Три встречи». Как бы ни было горячно и страстно в нем влечение к женщине, оно бледнело и потухало, когда философа посещало таинственное видение «с цветком нездешних стран» в руке. Не удивительно, что он видел в любви неосуществленную на земле задачу. Самая высота и безбрежность этого чувства, как он его переживал, не позволяла ему вместить его в какие-либо определенные житейские рамки.

Соловьев вообще не мог ввести свою жизнь в какое-либо определенное житейское русло. Он был совершенно неспособен занимать какую-либо постоянную должность. Самая преподавательская его деятельность была лишь кратким, даже, пожалуй, случайным эпизодом. Предложения занять ту или другую кафедру были неоднократно им отклоняемы. Он, переживавший непрестанную тревогу творчества, не мог подчинить свою умственную деятельность какому-либо не зависящему от него плану академического преподавания. Его подвижный, разносторонний ум нуждался в свободе передвижения; поэтому обязательство — в течение определенного срока сообщить слушателям те или другие определенные сведения — было ему совсем не по нутру. Своим духовным обликом он напоминал тот созданный бродячей Русью тип странника, который ищет высшего Иерусалима, а потому проводит жизнь в хождении по всему необъятному простору земли, чтит и посещает

все святыни, но не останавливается надолго ни в какой *здешней* обители¹. В такой жизни материальные заботы не занимают много места: у странников они олицетворяются всего только небольшой котомкой за плечами.

Сам Соловьев сознавал себя таким. В «Трех встречах», вспоминая свое искание откровений в пустыне египетской, он сравнивает себя с дядей Власом Некрасова. В шуточный тон тут облекается весьма серьезный смысл. Все стихотворение, по признанию Соловьева (в подстрочном к нему примечании), воспроизводит в шутливых стихах самое значительное из того, что до той поры случилось с ним в жизни.

С тем же образом странника связывается и другая его стихотворная характеристика его жизненного пути. —

В тумане утреннем неверными шагами
Я шел к таинственным и чудным берегам.
Боролася заря с последними звездами,
Еще летали сны — и схваченная снами
Душа молилася неведомым богам.

В холодный белый день дорогой одинокой,
Как прежде, я иду в неведомой стране.
Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь и как еще далеко,
Далеко все, что презилося мне.

И до полуночи неробкими шагами
Все буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями,
Меня дождется мой заветный храм.

Духовный облик, выразившийся здесь, наложил свою печать на все мирозозерцание Соловьева, на все его хождения по святыням предшествовавшей мысли. В истории философии трудно найти более широкий, многообъемлющий синтез того великого и ценного, что произвела человеческая мысль. Ценностей, унаследованных от прошлого, он не отвергал: все они вмещались в его душе и в его философии; но он не находил в них *окончательного* удовлетворения. Он видел в них частные проявления единой и всецелой истины, разнообразные преломления того света, который всем светит,

¹ В русской литературе это — не единственный тип в этом роде. Гоголь, как известно, был писателем-странником в религиозном значении этого слова. Странником был и первый русский философ — Г.С.Сковорода.

но в полноте своей доселе не раскрывался ни в каком *человеческом* учении. Тот заветный храм, которого он искал, — для него характеризовался словами Евангелия: «в доме Отца моего обителей много».

Здесь мы подошли к той обители, которая составляла цель умственных странствований Соловьева. Но прежде чем в нее проникнуть, необходимо бросить взгляд на те исторические условия, которые определили его жизненную задачу.

Глава II

ЖИЗНЕННАЯ ЗАДАЧА СОЛОВЬЕВА И ВСЕМИРНЫЙ КРИЗИС ЖИЗНЕПОНИМАНИЯ

I. ВЕК ФИЛОСОФСКОГО ОТЧАЯНИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ЗАДАЧА СОЛОВЬЕВА

Проникнутый сознанием вездеприсутствия Истины, Соловьев искал и находил ее везде: он видел ее в самых разнообразных преломлениях, во всяком, точнее говоря, *над всяким* человеческим учением. Не удивительно, что в его миросозерцании объединились самые разнообразные направления религиозной и философской мысли. Едва ли можно указать какое-либо крупное течение западноевропейской философской мысли, которое бы не нашло себе того или иного отзвука в его учении: из видных европейских философов найдется весьма немного таких, которые бы не оказали на него влияния частью возбуждающего, а частью даже и положительного. С другой стороны, однако, это учение представляет собою продолжение вековой традиции, идущей от восточных отцов церкви, и органический плод всего предшествующего развития не только русской мысли, но и русской жизни. Общечеловеческое и русское здесь связываются в одно живое целое.

Миросозерцание нашего философа складывается в семидесятых годах прошлого столетия под влиянием двух центральных впечатлений его молодости: это, с одной стороны, мировой кризис религиозно-философской мысли, а с другой стороны — общественный подъем освободительной эпохи императора Александра II в России. При всей своей разнородности, и то и другое переживание приводят, как мы увидим, к постановке одной и той же жизненной задачи.

Как философ, Соловьев стоит на конце целого цикла философского развития. Характерная черта современного ему состояния европейской философии заключается в утомлении и истощении мысли, которое сопровождается соответственным упадком философского творчества. После кончины Гегеля начинается в Западной Европе век философского отчаянья, которое до наших дней выражает собою господствующее в философии настроение. В дни Соловьева преобладают учения, которые не верят в смысл существующего, а следовательно, и в смысл собственного дела. Такое настроение явно свидетельствует об отсутствии жизненной силы. Философии, которая не верит в себя, остается только умереть и кануть в прошлое.

После Гегеля, верившего в «разумность существующего», самые разнообразные течения философской мысли сходятся в общем отрицании разума вселенной.

Материалистические системы Бюхнера и Мошешота видят в мироздании бессмысленную игру слепых, вещественных сил: в нем разум — результат простой случайности; его носитель — человек — «есть то, что он есть». Пессимистическое учение Шопенгауера делает дальнейший шаг в том же направлении: с его точки зрения сущность мироздания не только бессмысленна, безумна, но и зла. Разум, интеллект ей чужд по самой своей природе. Самоутверждение мировой воли есть прежде всего отрицание разума; с другой стороны — высшее проявление интеллекта есть полнейшее отрицание мировой воли и совершенное от нее отрешение.

Несмотря на внешнюю противоположность с названными системами, позитивизм Августа Конта и Джона Стюарта Милля находится в глубоком внутреннем родстве с ними. Сущность этого позитивизма заключается в принципиальном и безусловном отрицании всякой метафизики. Учение Конта и Милля не считает возможным знать что бы то ни было *о сущем*: оно полагает, что человеческому познанию доступна только область *явлений*. Казалось бы, при этих условиях между позитивизмом и онтологией материалистов или Шопенгауера не может быть ничего общего. И однако за этим поверхностным противоречием скрывается тесная логическая и органическая связь.

Прежде всего, уже давно доказано, что позитивизм в контовской и миллевской формулировке есть бессознательная, и притом плохая, метафизика.

«Явление» и «сущее» — понятия соотносительные. Всякое явление есть явление *чего-нибудь* сущего. Поэтому, кто говорит о познаваемости явлений, тот неизбежно предполагает хотя бы существование какого-либо сущего, которое является; тут мы имеем несомненную, хотя и невольную онтологию. Не удивительно поэтому, что учения Милля и Конта перешли в грубую метафизику Спенсера, который утверждает существование единой *непознаваемой субстанции*, лежащей в основе как сознания, так и материи. Противоречивое разрешение вопроса о сущем составляет характерную черту всякого агностицизма: в принципе он утверждает, что мы о сущем ничего не знаем, но вместе с тем он вынужден знать хотя бы о его существовании.

Агностицизм англо-французского позитивизма¹ связан с новейшими метафизическими системами и другой своей стороной: подобно им он представляет собою частное проявление всеобщего отчаяния. Совершенно естественный логический переход приводит от пессимистической метафизики к позитивистическому агностицизму Конта и Милля и обратно — от позитивизма к метафизическому пессимизму. Если сущее — бессмысленно, то оно безусловно чуждо разуму, а потому и не может быть познано им; так же естественно и обратное заключение: если разум *безусловно* не может проникнуть в сущее², то, стало быть, он изолирован среди вселенной и внутренне ей чужд: но чуждый разуму мир по тому самому должен быть признан противоразумным, бессмысленным.

Отчаянье в разумном смысле вселенной влечет за собою, как неизбежное последствие, утрату веры в человека. Если нет смысла в жизни целого мироздания, то его не может быть и в части — в жизни человека и человечества. Вывод этот, недоговоренный материалистами и позитивистами, прямо высказывается в пессимистических учениях.

¹ Мы рассматриваем здесь только те формы позитивизма, с которыми пришлось так или иначе считаться Соловьеву, а потому не касаемся новейших его превращений.

² От этого утверждения *безусловной* непознаваемости сущего следует, разумеется, отличать религиозное учение, что разум человеческий без помощи свыше не может войти в разум вселенной. Учение это признает *при известных условиях* познаваемость сущего, и потому *totò genere* отличается от безусловного скепсиса и агностицизма.

Между тем, как было замечено Соловьевым, в этих же учениях обнаруживается невозможность выдержать это отрицание до конца. Кто продолжает жить вопреки своей пессимистической оценке жизни, тот тем самым доказывает несерьезность своего пессимизма: ибо он продолжает практически утверждать тот самый смысл жизни, который он теоретически отвергает¹. Вследствие этого разлада между сознанием и жизнью внутренние противоречия пессимизма имеют характер *необходимости*. Можно ли, в самом деле, учить чему-либо и вместе с тем — *не верить в смысл* ученья, в некоторую безусловную ценность, во имя которой стоит учить? Тут есть без сомнения противоречие между сознательным отрицанием и бессознательной верой: оно нашло себе яркое выражение в учении Шопенгауера. Вопреки той пессимистической точке зрения, которая составляет его основную мысль, философ верит в конечную победу разума над безумной сущностью мировой воли: он надеется на подвиг человека, который восторжествует над мировым злом и положит конец страданиям вселенной.

В особенности у нас, в России, теоретическое отрицание смысла жизни всегда было делом верующих душ. Не удивительно, что у нас указанное противоречие проявлялось в особенно ярких, парадоксальных формах. Таково в особенности причудливое сочетание социалистических утопий и гуманистического альтруизма, неизбежно предполагающего добрый смысл общественной жизни — с материалистическим исповеданием всеобщей бессмыслицы русских нигилистов.

Для нас в особенности важно отметить, что это противоречие было сознано и указано самим Соловьевым: в этом, без сомнения, заключается одно из тех впечатлений, которые определили собою развитие его мирозерцания.

У него мы находим бесподобное юмористическое описание той эпохи шестидесятых годов или, как он говорит, «эпохи смены двух катехизисов», когда «обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвига Бюхнера». В то время, по его словам,

¹ Оправдание добра, предисловие к I изд., 5—7. Здесь Соловьев высказывает основную предпосылку всего своего учения во все эпохи его развития.

исповедание старого катехизиса очень часто облекалось в формы ни с чем не сообразные и даже бесчеловечные, тогда как «новая вера» при всех своих заблуждениях связывалась (по крайней мере на первых порах) с порывами человеколюбия! Отвлеченно говоря, тут не было, конечно, никакой логики. Из того, что «Бог есть дух вечный, вездесущий, всеведущий, всеблагий», никак не следует, что челюсти наших ближних должны быть сокрушаемы. Подобным образом, когда приверженец нового катехизиса выступал с такого рода заявлением: «нет ничего, кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешистую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя», то насчет строгой правильности этого последнего вывода также могли возникать справедливые сомнения¹.

Конечно, не то обстоятельство, что обезьяны вышли в люди, служит здесь источником воодушевления. Тайна жизненной силы материализма — именно в его непоследовательности: здесь вера в безусловную ценность человека каким-то чудом уживается с учением, с которым она по существу дела не может быть примирена: разум отрицает, а сердце пламенеет. Как в Западной Европе, так, в особенности, в России это противоречие наблюдалось и наблюдается не в одном материализме. Даже позитивизм, несмотря на его скептический по существу характер, был у нас принят как новая религия. То, что в мысли Августа Конта было только методом, приемом научного исследования, в головах его последователей превратилось в догму. В позитивизме они искали именно того, чего он меньше всего мог дать, — учения о жизненном пути. Соловьев совершенно верно замечает, «что позитивизм у нас стал идолопоклонством, слепым и нетерпимым ко всем несогласно мыслящим»².

На глазах Соловьева совершилось в высшей степени парадоксальное явление: с философским отчаянием, проявлявшимся в самых разнообразных течениях мысли, сочеталось заблудившееся религиозное искание, вера, утратившая свой предмет, безотчетная и тем не менее могущественная.

¹ Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н.Я.Гроту, т. VI, 248, 249.

² Идея человечества у Авг. Конта, т. VIII, стр. 225.

Всем этим выдвигается на первый план философская задача, которая в мысли Соловьева становится центральной: это — *вопрос о смысле жизни*. Самой попыткой устранить этот вопрос век философского отчаяния доказал его неустранимость: внутренними противоречиями своего отрицания он доказал, что смысл жизни есть необходимое предположение нашего сознания, без коего самая мысль не может быть логичной. Вопрос, следовательно, не в том, есть ли в существующем смысл или нет, а в чем он заключается, каково его содержание.

II. УТРАТА СМЫСЛА В ЛИЧНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА. ВОПРОС О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА

Тут мы имеем не умозрительную только, но по преимуществу практическую, жизненную задачу. Недостаточно *знать*, в чем заключается смысл жизни: нужно прежде всего *осуществлять* его на деле. Только для этого нам нужно и самое знание. Философское умозрение вообще неотделимо от той человеческой жизни, личной и общественной, которую оно пытается осмыслить. В философском отчаянии второй половины XIX века это сказывается весьма наглядно: в нем отражается жизненное разочарование целой общественной среды, душевное состояние человека, *утратившего цельность своего существа*.

Отсутствие цельности, внутреннее раздвоение в современном человечестве достигло крайнего своего выражения. Одни умом отрицают всякий смысл в жизни, но вместе с тем делами своими вносят в нее определенный, *добрый* смысл, осуществляют его на практике; другие, наоборот, признают его умом, но отрицают его на деле — всею своею жизнью. Люди свободомыслящие осуществляют ряд гуманитарных реформ в духе любви и милосердия, а стало быть, в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение крепостного рабства, все эти преобразования были сделаны преимущественно неверующими. В то же самое время мнимые христиане ничем не засвидетельствовали о том, чтобы их вера для них составляла смысл их существования: они вели себя, как бесы, которые веруют и трепещут. По этому пово-

ду Соловьев припоминает евангельскую притчу о двух сынах: «один сказал: пойду, и не пошел, другой сказал: не пойду, и пошел»¹.

С одной стороны дела без веры, с другой стороны вера без дел; с одной стороны мысль, оторванная от жизни, отчужденная от мира, изверившаяся в предмете своего искания и в самой себе; с другой стороны — жизнь темная, слепая, стихийная, управляемая инстинктом вопреки разуму. То раздвоение мысли и бытия, которое нашло себе теоретическое выражение в философских системах, есть во всех и в каждом. Утрата универсального, *всеобщего* смысла жизни влечет за собою нечто большее, чем раздвоение: ее необходимое последствие — совершенное раздробление человеческой жизни и неизбежно связанное с этим всеобщее измельчание.

Талантливый современник Соловьева, Ницше, необыкновенно яркими чертами изображает ту всеобщую утрату целостности, которая составляет свойство человеческой жизни вообще и в особенности — жизни современной. Его герой — Заратустра — видит себя окруженным калеками и увечными. Он обращается к ним с речью.

«У одного нет глаза, у другого — уха, у третьего — ноги; иные потеряли язык, нос или голову. Но это еще далеко не худшее из того, что я видел у людей.

Я вижу и видел нечто худшее и подчас до того ужасное, что не обо всем могу говорить, а кое о чем должен молчать; я видел людей, коим недостает решительно всего, но вместе с тем *чего-нибудь одного* у них слишком много, например таких людей, которые суть только огромный глаз, или огромная морда, или огромное брюхо, вообще что-нибудь огромное, — таких я называю калеками навыворот».

«Поистине, мои братья, я брожу среди людей, как среди частей и органов человека. Всего страшнее для моего взора то, что я вижу человека раздробленным на куски и разбросанным словно на поле сражения или на бойне»².

Соловьев наблюдает то же явление; но в отличие от Ницше он отдает себе ясный отчет в причине этого внутреннего распада как отдельного человека, так и целого человечества. Оно составляет роковое последствие все той же утраты. Универсальный, *всем общий* смысл жизни — вот что объединяет людей в одно целое

¹ Об упадке средневекового миросозерцания, т. VI, 357.

² Also sprach Zarathustra, VI, 204—205.

и спасает личность от внутреннего раздвоения. Вне его царствует хаос и рознь, непримиримая вражда отдельных элементов — как в обществе, так и во внутреннем мире личности.

Анализируя с этой точки зрения западноевропейскую цивилизацию, Соловьев находит полное соответствие между философским отрицанием смысла существующего и той жизнью западноевропейского общества, которая в нем отражается.

«Западная цивилизация», читаем мы в одном из его юношеских произведений, «стремится прежде всего к утверждению *безбожного человека*, т. е. человека, взятого в его кажущейся, поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество и как ничтожный атом — как божество для себя, субъективно, и, как ничтожный атом — объективно по отношению ко внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени. Понятно, что все, что может произвести подобный человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до средоточия. Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом»¹.

III. ЗАДАЧА ПРЕОДОЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ И ПЕРЕХОД К РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЧКЕ ЗРЕНИЯ

В этих строках мы имеем характерный для юношеского периода Соловьева переход от западноевропейской философии к славянофильской точке зрения.

¹ Три силы, т. I, 222—223. То же самое почти в буквальной перепечатке в «Философских началах цельного знания», т. I, 257—258.

Оставляя пока в стороне вопрос о том, насколько глубоко и основательно у Соловьева разочарование в западной философии, мы должны отметить здесь тот факт, что у него оно вполне последовательно разрастается в разочарование во всей западноевропейской культуре. Тот крик отчаяния, которым разрешилось развитие этой философии, вырвался из глубины души современного человека. В нем выразился суд над всею жизнью современного цивилизованного мира, осуждение всех его ценностей и тоска по иному, высшему содержанию. Когда Соловьев начал впервые искать это содержание, которого он не находил в *современной* ему западноевропейской философии, он почувствовал себя частью другого мира, издавна противопоставлявшего себя Западу. Противопоставляя атомизму западноевропейской культуры *идеал цельности жизни*, он тем самым продолжил дело Киреевского и Хомякова, которые в борьбе с Западом предвосхитили его выводы и высказали тот же идеал. В самой постановке жизненной задачи нашего мыслителя встретились два мира: возобновляя славянофильские предания, он вместе с тем и тем самым давал ответ на скептические и пессимистические выводы западной философии.

«Кризис западной философии» поставил перед ним вопрос — откуда же может быть взято безусловное содержание жизни и знания? «Если бы», отвечает на это Соловьев, «человек имел его в самом себе, он не мог бы ни утратить, ни искать его. Оно должно быть вне его, как частного, относительного существа. Но не может быть оно и во внешнем мире, ибо этот мир представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе — еще менее, и тот, кто, кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира, не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае человеку остается только низшая, животная жизнь; но счастье в этой низшей жизни зависит от слепого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзией; и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании его неудовлетворимости все-таки остается, но служит только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра».

которая не стоит свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного лица и для всего человечества. Избежать этого заключения можно только признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир призрачных поверхностных явлений; и такое признание тем естественнее, что сам человек по своему вечному началу принадлежит к тому высшему миру, и смутное воспоминание о нем так или иначе сохраняется у всякого, кто еще не совсем утратил человеческое достоинство»¹.

Тут как нельзя более ясно выражается связь учения Соловьева с современными ему течениями западноевропейской философии. С самого начала перед ним становится задача *ее преодоления*. Но для универсальных тенденций мысли Соловьева преодолеть ту или другую точку зрения значит не только освободиться от ее лжи, но и усвоить заключающуюся в ней относительную правду. Преодоление западной философии, с этой точки зрения, может быть достигнуто только *путем синтеза* всего того истинного, что она в себе заключает. Отношение к ней Соловьева, таким образом, с самого начала — не исключительно отрицательное, но вместе с тем и положительное. Неудивительно, что в его учении мы найдем положительное влияние всех тех точек зрения, против которых оно борется. С самого начала оно пытается включить в себя *правду пессимизма, правду материализма* и его русского варианта, *нигилизма*, более того — *правду самого современного отрицания религии*.

Собственная точка зрения Соловьева начинает с усвоения пессимистической оценки человеческого счастья и скептической оценки человеческого знания, в чем он соприкасается с позитивистами. Относительно *пессимистических учений* мы имеем собственное категорическое заявление нашего философа, что в конце семидесятых годов, в эпоху написания «Критики отвлеченных начал» он «в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауера»². Для мировоззрения Соловьева это последнее влияние — отнюдь не случайно: пессимистическое

¹ Три силы, I, 223—224.

² <Там же.> Т. II, 351, примеч. 1.

отношение к *здесьнему* миру, взятому в своей отдельности от Бога, составляет необходимое предположение религиозного и в особенности — христианского сознания. Но и помимо этой общей черты — в самом обосновании христианского учения о том, что «мир во зле лежит», мы находим у Соловьева много прямо заимствованного у Шопенгауера. Вместе с Шопенгауером и в тех же выражениях он учит, что источник зла и страдания заключается в «самоутверждении» воли, и признает необходимым условием спасения ее «самоотрицание»¹. От Шопенгауера же исходит соловьевское изображение зла в природе как хаоса, всеобщего обособления и всеобщего взаимного пожирания существ; вслед за тем же философом Соловьев изображает зло в мире как практическое отрицание единства всех существ. Неудивительно, что у него встречаются страницы, под которыми Шопенгауер мог бы подписаться². В одном и том же оба философа видят печать бессмыслицы существующего — во всеобщем взаимном отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместимости; для обоих бессмысленное и злое — одно и то же³.

Точки соприкосновения учения Соловьева с позитивизмом не столь очевидны и не бросаются в глаза с первого взгляда.

Однако он, без сомнения, именно от позитивистов усвоил великий принцип относительности человеческого знания⁴, которому принадлежит такое видное значение в его мистической системе. Недаром в последний период своего творчества он приписывает англо-французскому позитивизму крупную заслугу в деле освобождения европейской мысли от «догматического кошмара»⁵.

Так же усваивает Соловьев и относительную истину материализма. В нем он видит естественную и законную реакцию не только против одностороннего спиритуализма, отрицающего самостоятельность или реальность

¹ Чтения о богочеловечестве, III, 11.

² См., напр., пространное рассуждение о единстве всего и его практическом отрицании в «Духовн. основах жизни», ч. III, 120.

³ Там же, 321. Здесь, впрочем, влияние Шопенгауера во многом совпадает с влиянием Шеллинга, которому, как известно, первым многим обязан.

⁴ См., напр., «Философские начала цельного знания», I, 311.

⁵ <Там же.> VIII, 429.

материи, но и против гегельянского рационализма¹. Против таких учений он вступает за «права материи»². Такая положительная оценка материи у Соловьева, общая у него с величайшими христианскими мистиками Западной Европы³, опять-таки не является результатом простой случайности: она коренится в самой сущности его философского и в особенности — его религиозного мирозерцания, ибо она связывается с его учением о Боговоплощении. По его словам, «ограничивать действие Божие одним нравственным сознанием человека — значит отрицать Его полноту и бесконечность, значит не верить в Бога. Веруя же действительно в Бога как в добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т. е. соединение Его с самым существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрез нее и со стихиями внешнего мира; а это значит признать природу *способною* к такому воплощению в нее Божества, — значит поверить в искупление, освящение и обожение материи. С действительной и полной верой в Божество возвращается нам не только вера в человека, но и вера в природу»⁴.

При свете этих мыслей Соловьев отличает тот ложный материализм, для которого материя есть *все*, от материализма религиозного, истинного, коего сущность заключается в утверждении «святой телесности». Этот материализм лежит в самом существе той горячей и сильной веры, которая хочет видеть предмет свой воплощенным — осуществленным не только в духовной

¹ Кризис западной философии, 61.

² Чтения о богочеловечестве, III, 6.

³ Не в меньшей степени, чем он, религиозным материалистом является, напр., *Фр. Баадер*, коего философия представляет собой переработку учения Якова Бёме.

⁴ Три речи в память Достоевского, III, 194. До какой степени ясно те же мысли выражены у Бёме и Баадера, видно хотя бы из произведения последнего *Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologie und Philosophie; Werke, B. III, 361, 367*. Мистическое понимание природы противопоставляется здесь плоскому картезианству нового времени (372). Современный спиритуализм именуется «спиритуализмом евнухов» (402). У него же — прямое признание относительной истины материализма, которая заключается в *утверждении телесности* против ложного спиритуалистического ее отрицания (т. IV, 234, ср. т. IV, 346, 347). Вообще духовный материализм в том смысле, как его исповедует Соловьев, составляет одну из основ мирозерцания Бёме—Баадера; относящиеся сюда цитаты могли бы быть умножены до бесконечности.

жизни, но и в материальной действительности¹. С этой точки зрения Соловьев высоко ценит бессознательную религиозность русских нигилистов, коих материализм коренился именно в этом страстном искании идеала, воплощенного в действительности². В этом философ до конца дней своих видит относительную правду нигилизма.

В борьбе против современного ему философского отчаяния Соловьев становится на положительную религиозную точку зрения; однако и здесь его широкая мысль признает и усваивает относительную правду современных отрицателей религии. Отвергающие религию, с его точки зрения, «в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть»³. Отрицание всеобщего, универсального смысла жизни может быть побеждено только решительным, всесторонним его утверждением. Соответствует ли современное религиозное сознание этому требованию?

Соловьев отвечает на этот вопрос решительным отрицанием! Совершенно несомненно, что «всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание. Современная религия есть вещь очень жалкая — собственно говоря религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие — нет»⁴.

Таким образом, самое отрицание смысла существующего, которым полна и философия и жизнь во второй

¹ Еврейство и христианский вопрос, т. IV, 134.

² Три речи в память Достоевского, III, 172—174.

³ Чтения о богочеловечестве, III, 1.

⁴ Чтения о богочеловечестве, III, 1—2.

половине XIX столетия, ставит перед Соловьевым *задачу углубления религиозного сознания*. Переход к религиозной точке зрения облегчается для него тем, что он зарождается на глазах философа в самых отрицательных учениях.

Прежде всего необходим и естествен переход к религиозной вере от пессимистического отчаяния. Первые робкие шаги в этом направлении Соловьев отмечает в учениях Шопенгауера и Гартмана. Почувствовав недостаточность человеческого познания, как рационального, так и эмпирического, оба эти мыслителя ищут мудрости в религиях Востока. В этом обращении Запада к Востоку Соловьев видит положительный, конечный результат кризиса западной философии.

«Последние, необходимые результаты *западного философского развития* утверждают в форме *рационального познания те самые истины*, которые в форме *веры и духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока* (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки*, эта философия, с другой стороны, подает руку *религии*. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии, первые, еще далеко несовершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательного», — должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного единства умственного мира¹.

Переход к религиозной точке зрения заключается и в материалистическом отрицании бестелесной истины, той несовершенной правды, которая не воплощается: с этой точки зрения нечего удивляться, что материализм дал Соловьеву много положительного в религиозном отношении. Мне самому приходилось слышать от него, что в деле уяснения и углубления своей религиозной точки зрения он многим обязан Фейербаху. Наконец, переход к религиозной точке зрения совершается так же естественно и от позитивизма: ибо признание *относительности человеческого познания логически ведет к*

¹ Кризис западной философии, т. I, 143—144.

признанию безусловной, безотносительной истины — вне и выше нашего ограниченного о ней разума. Если наше познание не вмещает в себе безусловной истины, это значит, что она есть за его пределами.

На русской почве все эти переходы от отрицательных точек зрения к положительному религиозному сознанию облегчаются тем, что здесь, более чем где-либо, сознательное отрицание связывается с бессознательными религиозными переживаниями.

Здесь еще яснее, чем в Западной Европе, обнаруживается, что борьба отрицательных учений «против существующих религий не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой»¹. Когда в юношеские свои годы Соловьев вышел из своего нигилистического периода, ему надлежало прежде всего перевести в область сознания то, что он уже раньше смутно чувствовал вместе со всеми верующими русскими нигилистами. И потому неудивительно, что переход от неверия к вере совершился у него сравнительно легко².

IV. ШЕЛЛИНГ, СЛАВЯНОФИЛЫ И СОЛОВЬЕВ — О КРИЗИСЕ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Все те элементы западноевропейской мысли, о которых я упоминал в предшествующем изложении, — были усвоены Соловьевым вполне сознательно. Идет ли речь

¹ Слова Соловьева. Критика отвлеч. начал, 15.

² По словам В.Л.Величко — «присные не заметили, как и когда прошло у него неверие. Они видели только, что еще на гимназической скамье он, признав необходимость религиозного чувства, зачитывался историей религий, увлекался буддизмом, потом Шопенгауэром и Гартманом, сошелся с славянофилами. Вступив в университет на 17-м году, он был уже глубоко и сознательно верующим» (Владимир Соловьев, 17). Напротив, Л.М.Лопатин, который был дружен с Соловьевым с детства, сообщил мне, что переход к вере совершился у последнего позднее, уже в студенческие годы (ср. статью Лопатина о миросозерцании Соловьева. Вопросы Фил., кн. 56, стр. 48—49). Самое это разногласие между другом детства и «присными», со слов коих говорит г. Величко, лишний раз свидетельствует о незаметности и, след., об относительной безболезненности перехода. Правда, в юношеском письме к кузине девятнадцатилетний Соловьев говорит о «страшном, отчаянном состоянии», которое он при этом испытал. Но значение этого свидетельства ослабляется тем, что оно высказывается в письме влюбленного: что он в данном случае преувеличивает, видно из того, что самое неверие свое он относит к «полудетскому» возрасту (Письма, III, 74—75).

о Шопенгауере, Конте, Фейербахе или же о Канте и даже Гегеле — он вполне ясно отдает себе отчет, чем он обязан всем этим мыслителям. По тому самому его отношение к ним — *вовне свободное*. Воспринимая от них те или другие отдельные элементы своей мысли, он более или менее ясно себя от них ограничивает.

Рядом с этим необходимо указать здесь на влияния если и не вполне подсознательные, то во всяком случае — *недостаточно сознанные*, но тем более могущественные. Параллельно с борьбой против отрицательных течений западной философии у Соловьева идет усвоение *положительных* ее учений — немецкой мистики и Шеллинга. Из переписки его мы знаем, что уже в 1877 году он был не только знаком с *Парацельсом*, *Бёме* и *Сведенборгом*, но считал их *«настоящими людьми»*, предшественниками собственного своего учения. Подтверждение своих идей он находил и у других, меньших мистиков — учеников Бёме, имевших личный мистический опыт, «почти такой же», как и сам он¹. И, что всего важнее, в них он видел предшественников своего учения о «Софии», имевшего для него центральное значение. Хотя здесь не упоминается о Баадере, однако, достаточно сравнить мистические умозрения нашего философа с творениями этого великого, хотя и мало известного немецкого мыслителя, чтобы убедиться, что между ним и Соловьевым есть тесное родство не в тех или других отдельных мыслях, а *в самых основах* мирозерцания².

В особенности же Соловьев недооценивает положительного на него влияния *Шеллинга*. Тут мы имеем весьма замечательную черту в судьбе великого немецкого мыслителя. По словам известного историка новой

¹ Письма, II, 200. Учение о «Софии» — Премудрости Божией вообще составляет одну из центральных идей немецкой мистики. Остается совершенно непонятным, как может утверждать *В.Ф.Эрн*, что Соловьев «первый после Платона» открыл в умопостигаемом мире «*определенные* ослепительные черты вечной женственности». См. его статью «Гносеология Соловьева», стр. 134 (в сборнике о Вл. Соловьеве, изд. книгоизд. «Путь», Москва, 1911).

² Родство это, впрочем, не дает еще основания утверждать заимствования: оно может объясняться и тем, что оба философа черпали из Бёме как из общего источника. Так думает и Л.М. Лопатин, знавший Соловьева с детства: по его овидетельству, Соловьев познакомился с Баадером уже в то время, когда собственные его взгляды вполне определились. (См. цит. статью в Вопрос. Филос., кн. 56, стр. 59—60).

философии, последний период философствования Шеллинга для немецкой философии пропал даром: «когда Фихте окончил свою жизнь и Гегель вторым своим главным произведением положил основание самостоятельной системе, Шеллинг перестал определять своим писанным словом дальнейший ход развития немецкой философии»¹. Переход от рационализма к «философии откровения», воскрешавшей предания немецкой мистики, лишил философа его прежнего влияния в Германии; но именно благодаря этому переходу Шеллинг стал учителем религиозно-философской мысли в России.

При оценке основных положений метафизики Соловьева нам еще не раз придется считаться с этим влиянием. Здесь же в особенности важно отметить, что именно Шеллинг положил начало той традиционной оценке «кризиса западной философии», которую, вслед за Киреевским и Хомяковым, воспроизвел в своей юношеской диссертации Соловьев. Самое слово «Krisis der Vernunftwissenschaft», как характеристика современного ему состояния европейской философии, было пущено в обращение в сороковых годах прошлого столетия Шеллингом², который провозгласил, что философия как только теоретическая наука исчерпала свое содержание и окончила свое развитие³. Вслед за ним И.В.Киреевский проникся убеждением, что новейшая эпоха «отвлеченно-философского мышления» в Европе есть, вероятно, уже окончательная⁴, что рационализм европейской мысли, достигший своего высшего предела в гегельянстве, дальше в своем развитии идти не может⁵. А Хомяков, забыв о Шеллинге, примкнул уже непосредственно к своему славянофильскому предшественнику: по его словам, «справедливо сказал покойный Киреевский, что в наше время философия, в тесном смысле этого слова, остановилась в своем развитии по всей Европе и живет более в своих разнообразных, часто бессознательных приложениях, чем в виде отдельной и

¹ Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie, VI B., 2 Aufl., 690.

² Schelling. Werke, Philosophie der Mythologie, 565 (Abth. II, B. I).

³ Там же.

⁴ <И.В.Киреевский.> О характере просвещения Европы, П^{олн.} собр. соч., I, 177.

⁵ <И.В.Киреевский.> О новых началах философии. П. с. соч., I, 223—224.

самостоятельной науки»¹. Наконец, Соловьев, по собственному своему признанию, положил ту же мысль в основу своей магистерской диссертации: «в основу этой книги», читаем мы здесь, «легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»².

Самая оценка существа совершившегося кризиса у Шеллинга и у его русских продолжателей — в общем та же, с одним, впрочем, характерным различием. То, что у Шеллинга описывается как кризис *рационалистической* философии, в изображении славянофилов и Соловьева превращается в *кризис западной философии вообще*. Для правильного понимания развития мирозерцания Соловьева чрезвычайно важно проследить историю этого русского видоизменения шеллингианской мысли.

Кризис рациональной, исключительно теоретической философии, по Шеллингу, выражается в обнаружении односторонности рационального познания и несостоятельности этого рационализма, который всю философию сводит к одному только рациональному, рассудочному познанию. Познание только рациональное обладает чисто отрицательным характером: в понятиях рассудка открывается *prius существующего*, те отрицательные условия, без коих оно существовать не может. В понятии «человек», например, заключаются все те признаки, без коих человек не был бы человеком. Есть, однако, в существующем некий иррациональный остаток, который в понятия наши не укладывается и, следовательно, из понятия выведен и вообще познан быть не может. Это — самое существование, *бытие*. Из понятия «человек», например, никак не следует, что человек существует: существование, реальность, узнается не из понятий, а *из опыта*. Если таким образом существование вообще не сводится к чистой мысли, то тем более не сводится к ней безусловное начало всего существующего, истинно сущее, или Бог. Отрицательная природа чисто рационального познания обнаруживается здесь как нельзя более ясно: о безусловно сущем разум наш, предоставленный самому себе, может знать лишь пу-

¹ <А.С.> Хомяков. О современных явлениях в области философии, т. I, (изд. 1878 г.), 290.

² Кризис западной философии, 26.

тем исключения всего того, что оно не есть: путем исключения всего другого, неистинного, ненеизменного, неподвижного и т. д., мы приходим к понятию безусловного начала; но все содержание этого понятия, составляющего вершину и венец отрицательной философии, — только отрицательное¹. Познание Бога в Его бытии, а чрез Него и реального бытия вообще возможно только чрез веру. Только в вере открывается нам действительность Бога; только чрез нее возможно положительное познание, *положительная философия*, тогда как в философии отрицательной мысль имеет дело не с действительностью, а с чистыми возможностями, — с абстракциями. Основную причину всей путаницы в современной ему философской мысли Шеллинг видит в том, что она отрицательное познание о Боге и о мире принимает за положительное. В этом — роковой недостаток гегельянства, которое на место действительности Бога и мира подставляет бледную тень того и другого, — отвлеченное понятие. Этому ложному рационализму своего времени Шеллинг противопоставляет свою *философию откровения*, которая, по его мысли, должна быть синтезом веры и знания².

Все эти положения Шеллинга усваиваются славянофилами и Соловьевым: они принимают целиком и его критику рационалистической философии (в особенности же гегельянства) и его противоположение отрицательных и положительных (религиозных) начал в философии³. Но при этом шеллингианское происхождение этих мыслей затушевывается по весьма понятной причине: Шеллинг, с его «положительной философией», не укладывается в ту славянофильскую схему истории человеческой мысли, в которой положительное почти сплошь отождествляется с православным и русским, а отрица-

¹ Schelling. Philosophie d'Offenbarung, II Abth., 3 Bd., 57—73.

² Philosophie d. Offenbarung, 3 Bd., 80—88, 154—174, 177—180; Philosophie d'Offenbarung, II Abth. 1 Bd., 560—572.

³ См., напр., Киреевский. О новых началах философии, т. I, особенно 260—264; Хомяков. По поводу отрывков, найденных в бумагах Киреевского, т. I, 263—287 и О соврем. явлениях в области философии, 287—321. Те же шеллингианские мысли проникают весь «Кризис зап. философии» Соловьева, причем последний принимает критику гегельянства, данную Хомяковым и Киреевским (стр. 55), не упоминая о том, что она воспроизводит мысли Шеллинга.

тельное — с западным¹. Они высоко ценят его гений, но не хотят признать каких-либо положительных истин в его учении. Киреевский, сравнительно хорошо знакомый с последним периодом учения Шеллинга, еще допускает, что система последнего «может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности»². Рядом с этим он, однако, находит, будто «Шеллинг не обратил внимания на тот особенный образ внутренней деятельности разума, который составляет необходимую противоположность верующего мышления»³, тогда как на самом деле противоположность между мыслью верующею и самодовлеющим «разумом» рационалистов для Шеллинга является основной. А Хомяков, который, по-видимому, знаком с Шеллингом более через Киреевского, нежели непосредственно⁴, считает его бессознательным рационалистом и допускает только, что его «богатая душа почувствовала, хотя неясно, скудость рационализма». В последнем периоде философии Шеллинга он находит «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собою никакою разумною нитью(?!), проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики»⁵.

Ту же несправедливость по отношению к Шеллингу находим мы и в юношеской диссертации Соловьева. Поразительно, что в этой диссертации, которая задается задачей дать всестороннее объяснение и оценку кризиса западной философии, — позитивный период Шеллинга, равно как и немецкая мистика, вовсе не находят себе

¹ Черта эта сохранилась и в новейшей славянофильствующей историографии. Замечательно, напр., что *Эрн* в своем последнем исследовании о Сковороде (Москва, 1912, изд. книгоиздательства «Путь»), следуя своему обыкновению игнорировать западные влияния на русских мыслителей, совершенно отрицает их по отношению к Сковороде, хотя его же изложение приводит читателя к выводу, что понятие «микрокосма» — для Сковороды одно из основных — навеяно влиянием Лейбница, а быть может, и немецкой мистики.

² Цит. статья, 264.

³ Там же, 263.

⁴ На стр. 273 статьи «По поводу отрывков Киреевского» он приписывает последнему одну из основных мыслей Шеллинга о том, что рационалистической философии «доступна только истина возможного, а не действительного».

⁵ По поводу отрывков Киреевского, 266—267.

места. Начиная со схоластики и кончая новейшими системами, философ находит во всей западной философии развитие одного и того же изначального свойства западноевропейской мысли — ее *рассудочности*¹. По Соловьеву, все прочие, не рассудочные направления западной мысли «являются только как реакция или протесты против господствующего и поэтому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, носят ясные следы той почвы, от которой они отделились»².

Это голословное утверждение не подкрепляется в «Кризисе западной философии» каким-либо исследованием. Немецкую мистику Соловьев или не знает³, или игнорирует — а позитивную философию Шеллинга он не только не анализирует, но и не рассматривает вовсе. Учение Шеллинга фигурирует в его изложении лишь как момент в развитии рационализма, посредствующее звено между Фихте и Гегелем. Самый переход от рационализма к мирозозерцанию религиозному у Соловьева намечается лишь в позднейших пессимистических системах Шопенгауера и Гартмана; но в общем, дальше обнаружения односторонности и несостоятельности своего основного начала у него западная философия не идет: по Соловьеву, на этом и заканчивается ее развитие.

«Раздвоение и рассудочность суть последнее выражение западноевропейской образованности, цельность и разумность — выражение древнерусской образованности». Такова славянофильская формула, высказанная Киреевским и усвоенная Хомяковым⁴. При свете этой формулы судит западную философию, а также западноевропейскую образованность и Соловьев в своих юношеских произведениях⁵. Насколько справедлива такая оценка, видно из того, что Шеллинг положил в основу своей философии откровения то самое требование *«целостности жизни»* в религиозном значении этого слова,

¹ Кризис западн. философии, 95, 96, 97.

² Там же, 97.

³ Приведенное выше письмо Соловьева со ссылкой на мистиков написано четырьмя годами позже «Кризиса».

⁴ Киреевский. О характере просвещения Европы, I, 218; Хомяков. По поводу статьи Киреевского, I, 199, 212.

⁵ О точках соприкосновения соловьевского «Кризиса» с славянофильскими суждениями о западной философии есть дельные замечания в книге — Steppuhn. Wladimir S. Solowieff, 126—127.

которое впоследствии у славянофилов превратилось в особенность русского в отличие от западного.

Корень раздвоения современной ему жизни Шеллинг видит в том самом, в чем впоследствии усмотрел его Соловьев, в том, что религия замкнулась в тесную для нее сферу, превратилась в нечто между прочим (*etwas neben anderem*). *Христианство должно стать всем для нас* (*es muss uns alles sein*). Оно должно овладеть самой нашей мыслью, проникнуть в философию. И тогда христианство, созданное, понятое, проникнет и в жизнь народную: оно «во второй раз освободит мир и сообщит всем справедливым, исполненным божеского значения требованиям совершенно иную, по сравнению с постулатами разума, непреодолимую силу»¹.

То же религиозное начало целостности жизни является основным для немецкой мистики, предания коей возобновляются Шеллингом в его позитивный период. Современник Шеллинга — продолжатель и истолкователь Якова Бёме — Франц Баадер, который переписывался с Шевыревым² и был известен Киреевскому³, определяет задачу религии одним словом — «реинтеграция», что значит буквально *восстановление целостности*, нарушенной грехом. По Баадеру, религия должна исцелить не только человечество, но и весь мир: она должна связать (*religare*) человека с Богом и природу с человеком: ибо природа и человек нуждаются друг в друге ради восстановления их обоюдной целостности (*Integrität*)⁴.

Отсюда получается вывод, чрезвычайно важный для изучения и оценки философии Соловьева: *в своей борьбе против рассудочных течений западноевропейской мысли, он является прямым продолжателем определенных направлений западноевропейской философии — немецкой мистики и Шеллинга*. Шеллингом был совершен поворот от рационализма к христианской философии; им же была поставлена задача синтеза откровения и знания, положительных и отрицательных начал в философии; им вообще был предудказан тот выход из кризиса западной философии, который составил содержание первого философского выступления Соловьева.

¹ Philosophie d. Offenbarung, 179—181. Это буквально — то же требование, с которого начинаются соловьевские «Чтения о богочеловечестве», стр. 1—2.

² Werke, X, 204—218.

³ О новых началах философии, I, 260.

⁴ Vorlesungen über J. Böhmes Theologumena, III, 367, 361.

В Соловьеве религиозное предание православного Востока сочеталось с философским мистическим преданием Запада. Усвоение глубочайших мыслей немецких мистиков и Шеллинга и продолжение их дела в России, разумеется, может быть только поставлено ему в заслугу; но, к сожалению, как это уже было указано, усвоение это не было вполне сознательным, а потому не было и вполне свободным. Благодаря этому то преодоление западной философии, о котором мечтал Соловьев, у него не могло быть полным. Он вполне освободился от заблуждений западноевропейского рационализма и эмпиризма; наоборот, усвоение идей немецкой мистики и Шеллинга в качестве не вполне сознательного было у него и не вполне критическим. Как мы увидим в последующем изложении, в этом заключается один из источников основных заблуждений его метафизики. Идя по стопам Киреевского и Хомякова, он сравнительно легко восторжествовал над *рассудочными* элементами западноевропейской философии, но не в достаточной мере остерегся того несравненно более тонкого соблазна, который заключался во многих ее религиозных и мистических построениях, в особенности же в том шеллингианском гностицизме, от которого он никогда не мог ясно себя отграничить.

Славянофильство в юношеские годы Соловьева помешало ему беспристрастно оценить положительные ценности западноевропейской религиозной мысли; но по этой же причине он не мог рассмотреть и тех глубочайших заблуждений, которые отнюдь не сводились к одному только «рационализму» и «рассудочности». Недостаточно объективное отношение к Западу здесь нашло свою Немезиду.

V. СОЛОВЬЕВ И СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

Здесь необходимо коснуться отношения Соловьева к тем русским течениям религиозной мысли, под влиянием которых первоначально сложилось его мирозозерцание¹.

¹ Интересная сама по себе тема об отношении Соловьева к *Сковороде* должна быть здесь оставлена в стороне, так как Сковорода не только не оказал влияния на Соловьева, но не принадлежит и к числу его *непосредственных* предшественников.

Уже из предшествующего видно, что влияние на него славянофильства было чрезвычайно сильно. Для славянофилов, как и для Соловьева, «кризис западной философии» — высшее выражение кризиса западной культуры — был одним из определяющих, центральных впечатлений. Их мировоззрение, так же как и его собственное, слагалось в борьбе с отрицательными, антирелигиозными течениями западноевропейской мысли. Тот факт, что в Европе эти течения преобладали, утверждал их в убеждении, что Запад в самом существе своем антирелигиозен, что антихристианское начало лежит в самой основе европейской культуры. Отсюда — общее Киреевскому и Хомякову стремление — видеть во всех сферах жизни Западной Европы — в западном просвещении, общественной жизни и даже в самой религии — *рационализм и один только рационализм*. Отсюда — та пресловутая хомяковская схема западных вероисповеданий, которая изображает развитие всего западного христианства, — католицизма и протестантизма, как постепенное раскрытие рационалистического начала; отсюда — попытка изобразить антихристианское течение философии как необходимый логический вывод из посылок, заключавшихся уже в римском католицизме.

На примере немецких мистиков и Шеллинга мы видели, как славянофилы обходились с фактами, опровергавшими этот вывод. Однако тут есть обстоятельство, которое, разумеется, не превращает их заблуждение в истину, но делает их ошибку естественною. В то время, как это бывает всегда и везде, — сам западноевропейский мир отвергал своих пророков. У Киреевского были основания утверждать, что Баадер не имел довольно власти над умами¹ и что поворот Шеллинга к философии откровения был сопряжен с утратой влияния². Вывод, сделанный славянофилами отсюда, что не эти мыслители, а их противники — истинные выразители западноевропейской культуры, разумеется, неоснователен: Сократ и Платон не перестают быть истинными выразителями эллинской культуры оттого, что первый был казнен своими согражданами, а второй никем из них не был понят. Судить о значении того или другого культурного начала по тому, что среди народов данной

¹ О новых началах философии, I, 260.

² Обзорение современн<енного> состояния литературы, 127—128.

культуры всего больше увлекает массы, ошибочно уже потому, что пониманию масс обыкновенно бывают недоступны высшие вершины их собственного народного гения.

И тем не менее нетрудно понять тот оптический обман, который вовлек в соблазн славянофилов. — Неудивительно, что в борьбе против отрицательных течений западной мысли росло и крепло их национальное самосознание. В этой борьбе они не могли не чувствовать себя частью великого народного целого. Сталкиваясь с фактом эпидемически растущего неверия на Западе, — они совершенно естественно противопоставляли западноевропейскому миру русские народные массы с их горячей, нетронутой верой. Чем больше они ценили эту веру и проникались ею, тем больше они пленялись мыслью о высокой религиозной миссии, предстоящей русскому народу.

Тут мы имеем черту, где истина незаметно переходит в ложь, где христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики. Великая заслуга славянофилов заключается в том, что они определенно поставили перед русским общественным сознанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*; не меньшая их заслуга заключается в том, что они первые попытались перевести в область сознания недосознанную и неисследованную дотоле глубину восточного православия. Святая правда их и в том, что они захотели связать свое народное с христианским и поняли, что только в христианстве — великое будущее России и русской культуры; правы они, наконец, и в том, что это наше народное будущее органически связано с христианством восточным, которое мы призваны утверждать и выявлять.

Ошибка их заключается только в *преувеличении своего* и в вытекающем отсюда неправильном соотношении между народным и христианским. Соблазн, которому они беспрестанно поддавались, заключается в отождествлении вселенского и русского. И отсюда — та в корне ложная антитеза, в которой противоположность западноевропейского и русского отождествляется с противоположностью рассудочного, рационалистического, с одной стороны, и религиозного, христианского — с другой. Для всего славянофильского мышления эта антитеза имеет роковое значение, так как благодаря ей

искажаются подлинные, исторические черты как западного, так и своего: *особенности* русской национальной физиономии тут ускользают от исследования, потому что за русское принимается христианское вообще; а, с другой стороны, вселенски-христианское заслоняется от умственного взора специфически-русским. В особенности это бросается в глаза в вышеприведенной стереотипной формуле Киреевского. Как отличие одного только западного мира здесь изображается *«раздвоенность»*, которая на самом деле составляет свойство всего греховного мира, т. е. всего эмпирического человечества, коего жизнь протекает в непрестанной вражде божеского и человеческого, духовного и плотского. С другой стороны, как особенность России тут же выставляется *«цельность»* и *«разумность»*! Нужно ли доказывать, что и то и другое не составляет *ничьей* особенности, а представляет собою недостигнутый идеал *для всех* народов, а в том числе и для народа русского! Изображать цельность как свойство, которым русский народ уже обладает в действительности, значит предполагать, что христианский идеал *уже осуществлен* в России. Когда Киреевский попытался доказать нечто подобное относительно древней Руси, он этим испугал даже Хомякова¹. Но из двух, разумеется, первый оказался в данном случае более последовательным.

В дни Киреевского и Хомякова националистическая греза о России и о ее мессианическом будущем до некоторой степени сдерживалась сознанием грехов России действительной, той самой, о которой писал Хомяков, —

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена.

Неудивительно, что у Хомякова, болевшего душой о крепостнической, бессудной России, стертая грань между вселенски-христианским и русским от времени до времени восстанавливалась. Она впервые исчезла окончательно у Достоевского. Для Достоевского, как известно, западные вероисповедания — выражение веры не-христианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, «не Христа проповедует, а анти-христа». По Достоевскому, католицизм в сущности — даже и не вера, а продолжение западной римской импе-

¹ По поводу статьи Киреевского, I, 212—213.

рии. Этим-то и определяется призвание России. «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали». Обновление человечества совершится «одною только русской мыслью, русским Богом и Христом». «Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога», — ему «даны ключи жизни и нового слова»¹.

VI. СЛАВЯНОФИЛЬСКИЕ ИДЕИ И ОСВОБОДИТЕЛЬНАЯ ЭПОХА

Эпоха царствования императора Александра II, когда слагалось мирозозерцание Соловьева, чрезвычайно благоприятствовала развитию и росту подобного рода мечтаний. Целый ряд событий того времени, казалось, свидетельствовал о призвании России осуществлять царство правды на земле. Достаточно указать хотя бы на великий акт 19 февраля, который торжественно возвестил об уважении законодателя к образу Божию в человеке. Недаром впоследствии Соловьев любил ссылаться именно на этот акт как на образец христианской политики.

Этим Россия не только смыла с себя великий исторический грех, задерживавший ее духовный рост, она впервые получила ту свободу, которая составляет необходимое условие всякого великого общего дела, всякого деятельного утверждения смысла жизни, как личной, так и народной. Об этом прекрасно говорит сам Соловьев.

«Вплоть до освободительного акта прошлого царствования жизнь и деятельность русских людей не зависела существенно от их мыслей и убеждений и заранее определялась теми готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей. Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить и что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе, потому что жизнь и деятельность обуславливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*. Помещик жил и действовал известным образом

¹ См. речи кн. Мышкина в «Идиоте» и Шатова в «Бесах», ср. мою статью «Старый и новый национальный мессианиззм», «Русская Мысль», 1912 г., март.

не для чего-нибудь, а прежде всего *потому*, что он был помещик; и точно так же крестьянин обязан был жить так, а не иначе, потому что он был крестьянин; и между этими крайними формами все остальные группы в готовых условиях быта находили достаточное основание, которым определялся круг их жизни, не оставляя места для вопроса — что делать»¹.

Вопрос о смысле жизни, о ее целях и задачах, разумеется, ставился и так или иначе решался у нас задолго до Соловьева: но раньше бытовые условия до реформенной России делали все эти усилия мысли бесплодными, так как благодаря крепостному праву мысль была лишена возможности воплотиться в живом деле. Впервые в дни освободительной эпохи вопрос о смысле жизни был поставлен как вопрос практический: *что делать* со своей свободой освободившейся личности и раскрепостившемуся народу?

Так он и был понят Соловьевым. «В течение столетий», говорит он, «история нашей страны стремилась к одной цели — к образованию великой национальной монархии»². Процесс этот завершился. «В царствование Александра II закончилось внешнее, природное образование России, образование ее *тела* и начался в муках и болезнях процесс ее духовного рождения»³.

Вопрос «для чего жить и что делать» стал с неотразимой силой перед нашим национальным сознанием, и на глазах Соловьева великие всемирно-исторические события, казалось, дали на него ясный и определенный ответ.

Как раз в семидесятых годах прошлого столетия, вскоре по вступлении Соловьева на литературное поприще, у нас началось великое народное движение, в котором повышенное национальное самосознание сочеталось с редким подъемом религиозного чувства. Я говорю об освободительной войне 1877 — 1878 года. В те дни Россия делом засвидетельствовала о том, как она понимает смысл своего национального существования.

На вопрос — для чего жить и что делать — целый народ отвечал подвигом самопожертвования. Он полагал душу свою за славян; но не славяне были нам в

¹ Третья речь в память Достоевского, III, 189—190.

² La Russie et l'Eglise universelle, 10.

³ Третья речь в память Достоевского, III, 189.

данном случае всего дороже: в славянстве мы искали и нашли нашу родину, ее утверждение и оправдание: вот тайна тогдашнего нашего восторженного настроения. На наших глазах рождалась на свет Божий новая, неведомая нам дотоле Россия, не та, к которой относились скорбные слова Хомякова! Рождалась великая освободительница народов — Россия, совершавшая подвиг любви, а потому достойная нашей любви и уважения. С славянским вопросом срослась наша национальная мечта о ее высокой культурной миссии, о ее призвании осуществлять царство правды на земле. И совершенно естественно разрешение этой задачи связывалось с ответом на вопрос о смысле жизни. В служении *такой* России самая жизнь личности наполнялась высшим общечеловеческим смыслом: служить ей — значило отдаваться всему человечеству.

Никогда наше национальное единство не чувствовалось сильнее и глубже, чем в те дни; никогда не была более ясно поставлена пред нами наша национальная цель; но вместе с тем не национальность была для нас в то время высшим и безусловным. — *Россия полагала душу свою за других*: именно потому она так сильно себя чувствовала и так несокрушимо в себя верила. Ее собрала и объединила та великая *сверхнародная* цель, в которой она нашла свой новый, светлый духовный облик.

И до и после этого история славянского вопроса в России была *историей нашего искания родины*. Когда нам ясна была наша задача, наша миссия среди славян, в нас ярким пламенем зажигалось национальное самосознание; когда мы утрачивали сознание этой нашей сверхнародной цели, перед нами потухал и бледнел самый духовный облик России. Суть, разумеется, не в славянах. Суть в том, что на России сбывалось и сбывается изречение: «кто возлюбит душу свою в мире сем, тот утратит ее, и кто возненавидит душу свою в мире сем, тот сохранит ее».

Век философского отчаяния в Западной Европе и крестовый поход России за славян против Турции! Казалось бы, что могло бы быть общего между событиями и переживаниями столь разнородными! А между тем в жизни и учении Соловьева эти впечатления естественно связались в одно целое и привели к общему выводу. Высокий подъем веры и воодушевления в России совпал с ответом философа на жизненный вопрос, постав-

ленный сомнением и отчаянием западных умов. Неудивительно при этих условиях, что его философская вера связалась с верою в Россию. В то время могло казаться, что среди враждебных ей народов Россия одна осуществляет правду Божию на земле; нужно ли удивляться, что в глазах Соловьева она стала носительницей смысла всемирной истории!

Условия времени в необычайной степени благоприятствовали развитию славянофильского мировоззрения. В юношеских произведениях Соловьева мы видим дальнейший его рост. Здесь мы находим духовное наследие Киреевского и Хомякова со всем, что было в нем истинного и утопического. Это, с одной стороны — та же светлая вера во вселенскую истину христианства и религиозное призвание России, а с другой стороны — националистическое преувеличение этого призвания, утопия русского национального мессианства в связи с ложной антитезой западноевропейского и русского.

ВИИ. СОЛОВЬЕВ, СЛАВЯНОФИЛЫ И ЧААДАЕВ

Особенно характерна для этого первоначального славянофильства Соловьева его речь «Три силы», произнесенная перед началом войны 1877 года в публичном заседании Общества Любителей Российской Словесности. Здесь под несомненным впечатлением надвигающихся событий философ высказывает свою оценку Запада, Востока и посреднической миссии России между тем и другим.

Ответ на вопрос, поставленный западной философией, он находит не в каком-либо учении, а в живом *общем деле*, в котором именно заключается, по его мнению, призвание России. Недостаточно найти и возвестить смысл жизни: надо *внести* смысл в жизнь: им надо оживить и собрать воедино омертвевшее, распавшееся на части тело человечества. Это может быть делом не одинокого мыслителя, а организованной совокупности, великого народа, отдавшего себя на служение делу Божию. «От начала истории», читаем мы в названной речи, «три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу в его исключительном

единстве, стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается во что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец, и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась бы войной всех против всех»¹.

Воплощением первой силы Соловьев считает Восток, олицетворением второй — Западную Европу. Характерное отличие восточной культуры составляет безличное единство, поглотившее всякое разнообразие; наоборот, особенность культуры западной есть индивидуализм, грозящий упразднить всякие общественные связи. Восток совершенно уничтожает человека в Боге и утверждает *бесчеловечного Бога*; наоборот, западная цивилизация стремится к исключительному утверждению безбожного человека². Если бы историей управляли только эти две силы, то в ней не было бы ничего, кроме нескончаемого раздора и борьбы противоположностей, не было бы никакого положительного содержания и смысла. Бесчеловечный Бог не может наполнить жизнь человека смыслом; с другой стороны, безбожный человек не находит смысла ни в самом себе, ни во внешней природе. Содержание истории дает *третья сила*: она стоит над первыми двумя, «освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм».

¹ «Три силы», т. I, 215.

² Там же, 222.

и элементов, созидает таким образом целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь»¹. Осуществление этой третьей силы составляет задачу России: ей надлежит быть посредницей между двумя мирами, олицетворенным синтезом Запада и Востока. Что таково именно наше национальное призвание, по Соловьеву, видно из следующего.

«Третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить душу живую, дать жизнь и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только Славянство и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может быть историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или

¹ Там же, 215.

это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения»¹.

Нетрудно убедиться, что в этой характеристике «трех сил» мы имеем переработку старых литературных преданий. Прежде всего, бросается в глаза ее родство со старым славянофильством. С одной стороны, в ней возобновляется любимая мысль Киреевского о дроблении и атомизме как свойствах западной культуры и о призвании России — восстановить цельность жизни человека и человечества. С другой стороны, в ней чувствуются отзвуки тех хомяковских статей о западных вероисповеданиях, где как сущность европейской культуры изображается самопревознесение человеческого начала, антирелигиозное утверждение человеческого разума и свободы, последствием чего является утрата вселенского единства, превращение единства органического, внутреннего — во внешнюю механическую связь. Изречение Соловьева, что развитие Западной Европы приводит к царству безбожного человека, только доводит до конца старую мысль Хомякова. Наконец, и в характеристике «третьей силы», утверждающей примирение единства высшего начала со свободной множественностью, есть также развитие старой славянофильской мысли. Именно в этом примирении органического единства со свободной множественностью Хомяков видел отличие православия от западных вероисповеданий. Сама задача «великого синтеза» была несомненно предвосхищена славянофилами, хотя и поставлена у них с меньшей ясностью, чем у Соловьева². В органическом синтезе Божеского и человеческого, в полноте его разнообразных элементов заключается без сомнения самая сущность церковного идеала Хомякова.

¹ Там же, 224—225.

² См., напр., Киреевский. Обзор<ение> современ<енного> сост<ояния> литературы, I, 141—143, 161—162.

Не только в мыслях Соловьева — в самом языке его произведений семидесятых годов чувствуется резко выраженная струя славянофильства. Так, в статье «Три силы» он сокрушается о том, что имеет «несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны»; тут же он призывает общество — «восстановить в себе русский народный характер»¹, т. е. высказывает мысль, нелепость коей он сам впоследствии изобличал в полемике против славянофилов. В другом произведении той же эпохи он говорит о «низменном характере» западной цивилизации²: он находит, что ее последние результаты «по своей узости и мелкости могут удовлетворять такие же узкие и мелкие умы и сердца»³. Даже мусульманский восток, и тот кажется ему «выше западной цивилизации»⁴.

Однако рядом с этим в понимании призвания России в тех же произведениях юношеского периода Соловьева есть новая черта. Это — отрицание какой-либо ограниченной специфической задачи России. У Соловьева *русское отождествляется с универсальным, всечеловеческим*. Мысль эта ставит его в двойственное отношение к славянофилам; с одной стороны, она доводит до конца старую славянофильскую тенденцию, договаривает вывод, хотя и не высказанный славянофилами, но с логической неизбежностью вытекающий из их посылок: ведь в самом деле, если русское — то же, что православное, а православное — то же, что вселенское, то ничего индивидуального, специфического в русской национальной задаче и в русской национальной физиономии быть не может. Отождествляя русское с общехристианским, славянофилы должны были в конце концов растопить народное в универсальном; это и сделал Соловьев, у которого утверждение русского национального мессианства вполне последовательно перешло в отрицание всяких *особенных* черт русской народности. Но тем самым у него славянофильство перешло в свое противоположное: универсализм его понимания русской национальной

¹ <Три силы>, I, 225.

² Философск<ие> начала целън<ого> знания, I, 255.

³ Там же, 256.

⁴ Там же, 258.

задачи сближает его с антиподом славянофильства — Чаадаевым.

Тут мы не вправе говорить о влиянии, так как Соловьев в семидесятых годах еще не был знаком с Чаадаевым¹, и тем не менее первый является несомненным продолжателем второго.

Подобно Соловьеву, Чаадаев видит в Западной Европе мир резко выраженных противоположностей, где отдельные элементы культуры и непримиренные односторонние начала ведут нескончаемую борьбу друг с другом. Духовную жизнь Запада он характеризует следующими словами. —

«Там неоднократно наблюдалось: едва появится на свет Божий новая идея, тотчас все узкие эгоизмы, все ребяческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают ее наизнанку, искажают ее, и минутой спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль. У нас нет этих страстных интересов, этих готовых мнений, этих установившихся предрассудков: мы девственным умом воспринимаем всякую новую идею». Девственный ум русского народа, по объяснению Чаадаева, обусловливается прежде всего отсутствием резко очерченной индивидуальности: восприимчивость к чужому здесь связывается с отсутствием или недоразвитостью *особенного*, своего. Но именно с этой чертой Чаадаев связывает будущность России.

«У меня есть глубокое убеждение, — говорит он, — что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важные вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»².

¹ В 1887 году он пишет о. Мартынову, что познакомился с Чаадаевым «лишь недавно» (Письма, III, 18).

² Чаадаев. Апология сумасшедшего (см. Гершензон. П.Я.Чаадаев, 292).

Этот «совестный судья», который сам не создает своей самостоятельной культуры, а судит чужие, мирит и объединяет спорящих в правде, очевидно, осуществляет задачу, очень близкую к тому, что Соловьев называл «великим синтезом». Вообще сходство Чаадаева с Соловьевым начинается именно там, где последний отделяется от славянофилов. Понятно, что с годами, после разрыва Соловьева с славянофилами, оно значительно увеличивается¹: та положительная оценка, которую философ в восьмидесятых годах дает своему предшественнику, — сознательно противопоставляется им тому распространенному в то время славянофильскому взгляду, «по которому западничество и нигилизм — одно и то же»². Однако родство с Чаадаевым ясно намечается значительно раньше, с первых же шагов Соловьева на литературном поприще. С самого начала в его учении сливаются в один поток два противоположных течения русской мысли. И мы имеем здесь не внешнее, механическое, а внутреннее, *органическое* объединение противоположностей. Ибо славянофильская точка зрения естественно, в силу внутреннего своего логического развития должна перейти в тот христианский универсализм, в котором для узко националистической точки зрения нет места.

VIII. СОЛОВЬЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ

Объективная необходимость этого перехода подтверждается тем, что, в занимающую нас эпоху, он совершается не у одного только Соловьева. В 1880 году тождество русского с универсальным провозглашается Достоевским; последний в своей знаменитой пушкинской речи категорически заявляет, что «все это славянофильство и западничество наше есть

¹ Так же как в восьмидесятых годах Соловьев и во имя тех же универсально-христианских начал Чаадаев восстает против исключительного самоутверждения нации; его повергает в уныние узкая патриотическая идея славянофилов; по его мнению, она «не только противоречит общехристианскому идеалу слияния народов, но и в корне искажает понятие нашей миссии». «Россия призвана вести общечеловеческую политику» (Гершензон. П.Я. Чаадаев, с. 156, 157).

² Письма, III, 18.

одно только великое у нас недоразумение, хотя и исторически необходимое».

До сих пор было принято думать, что учение Соловьева сложилось под влиянием Достоевского; едва ли, однако, вопрос о влиянии Достоевского на нашего философа допускает столь простое и одностороннее решение. Не подлежит сомнению, что между обоими писателями с конца семидесятых годов была большая близость. Из свидетельства Соловьева мы знаем, что в 1878 году оба они вместе ездили в Оптину Пустынь, причем Достоевский излагал своему другу «главную мысль, а отчасти и план целой серии задуманных им романов, из которых в действительности был написан только первый — Братья Карамазовы»¹. Мысль, положенная Достоевским в основу этой серии, — «Церковь как положительный общественный идеал»², в то время была руководящим началом и для Соловьева. До какой степени в ту пору оба жили одной духовной жизнью, видно из того, что, говоря об основах своего миросозерцания, Достоевский в 1878 году высказывается от общего их имени. В письме к Н.П.Петерсону, по поводу прочтенной только что вместе с Соловьевым рукописи Н.Ф.Федорова, он пишет: «Предупреждаю, что *мы здесь*, т. е. я и Соловьев по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно будет на земле»³.

Без сомнения, в то время оба писателя *вместе* продумывали и развивали общее миросозерцание. При этих условиях влияние их друг на друга, понятное дело, должно было быть взаимным. Есть основания думать, что оно было определяющим не только для Соловьева, но и для Достоевского. В частности, по-видимому, универсальное понимание задачи России перешло от первого к последнему, а не наоборот.

В пушкинской своей речи Достоевский, как известно, говорил, что особенность русского гения заключается в его всемирной отзывчивости, что, соответственно с этим, — русскому народу не свойственно желание «укрепляться от всех в своей национальности, чтобы ей

¹ Первая речь в память Достоевского, 181.

² Там же.

³ Опубликовано в труде В.А.Кожевникова, Николай Федорович Федоров, 317 (Москва, 1908).

только одной все досталось». «Мы не враждебно (как, казалось, должно было бы случиться), а дружелюбно, с полной любовью приняли в душу нашу гениев чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий, умея инстинктом почти с самого первого шагу различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия, и тем уже выказали готовность и склонность нашу, нам самим только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого Арийского рода. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите». Культурная задача России, соответственно с этим, формулируется Достоевским так. —

«Стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»

В 1880 году, когда эта речь была произнесена, Достоевский прекрасно знал, что мысль его — не нова: он прямо признал, что раньше его она была «высказана не раз». Но, спрашивается, кем же? Достоевский, очевидно, не мог здесь иметь в виду самого себя, собственных своих более ранних произведений. В ту пору, когда автор «Бесов» и «Идиота» думал, что Христос неизвестен Западу и что мир должен быть спасен «одной только русской мыслью, русским Богом и Христом», — он был, очевидно, далек от заключения, что спор славянофильства и западничества есть простое историческое недоразумение. Раньше Достоевский относился безусловно отрицательно к западной культуре. Теперь, в пушкинской речи, он говорит о необходимости признать ее ценности и вместить ее во всечеловеческой русской душе. Мы имеем здесь несомненно перелом в воззрениях Достоевского, который для него самого связывается с «не новой» и, следовательно, кем-то раньше высказанной мыслью.

Из предыдущего мы уже знаем, что раньше, в 1877 г., она была высказана Соловьевым. Нетрудно убедиться, что формулировка ее, данная последним в «Трех силах», точнее и шире. У Соловьева его «третья сила» осуществляет единство всего человеческого рода как целого, без всяких ограничений. Между тем мысль Достоевского задерживается какими-то психологическими препятствиями, которые мешают ему принять универсализм Соловьева во всем его объеме. Он говорит о готовности русского народа к «всеобщему, общечеловеческому воссоединению со всеми великими племенами *арийского рода*» (курсив мой), не замечая того глубокого внутреннего противоречия, которое заключается в этом исключении из всечеловечества племен неарийских. Идея «всечеловечества» противоречит в корне антисемитизму Достоевского: очевидно, она у него — не изначальная и не своя; остается допустить, что она была им усвоена благодаря постороннему влиянию. Что влияние в данном случае исходило именно от Соловьева — доказывается не одним сопоставлением речей того и другого писателя, но также и тем, что в период, отделяющий обе эти речи (с 1877 по 1880 г.), общение между ними было всего теснее. Раз в ту пору они сообща переживали и передумывали самые заветные свои думы — в той самой Оптиной Пустыни, которая вдохновила наиболее яркие страницы «Братьев Карамазовых», — предположение, что Соловьев не ввел Достоевского в круг мыслей, выраженный в «Трех Силах», представляется совершенно невероятным.

Для меня, впрочем, не так важно выяснить здесь влияние одного писателя на другого, как установить факт их *согласия* в общем и основном. Он свидетельствует о том, что учение Соловьева о миссии России не есть только случайное, *личное* увлечение, а целое течение религиозной мысли, исторически необходимое, тесно связанное с общим ходом истории.

Сам Соловьев, переживавший подъем освободительной эпохи и возбуждающее влияние великой освободительной войны, ясно сознавал связь между идеями и всемирно-историческими событиями. От войны 1877 года он ждал «пробуждения положительного сознания русского народа»¹.

¹ Три силы, 226.

У него самого это пробуждение выразилось в вере в Россию как спасительницу народов. Оно отразилось в том расширенном понимании русского национального мессианства, которое от Соловьева перешло к Достоевскому. В связь с этим должна быть поставлена другая, чрезвычайно важная черта сходства между обоими писателями, которая, сколько мне известно, доселе не была отмечена.

В «Братьях Карамазовых»¹ Достоевский высказывает тот самый «положительный общественный идеал», о котором впоследствии говорит Соловьев в первой своей речи о Достоевском². Тут Достоевский ставит вопрос, который, как известно, является основным для Соловьева и дает то самое решение, которое в ту пору давалось и последним.

Общественный идеал «Братьев Карамазовых» сводится к тому, что Христос должен стать всем во всем в человеческой жизни. А это значит, что во Христе должно преобразиться и все человеческое общество. Новладичество Христа на земле есть не что иное, как *царство церкви*. Церковь «есть воистину царство и определена царствовать, и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что мы имеем обетование...» Этим, по Достоевскому, определяется и нормальное отношение церкви к государству. В Западной Европе ей отводится в государстве «как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором, — и это повсеместно в наше время в современных европейских землях. По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди». В настоящее время христианское общество еще не готово к этому переходу; но оно должно к нему готовиться, ждать «полного преображения из общества почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь».

Достоевский противопоставляет этот свой идеал римскому католицизму. В будущем христианстве, как он его себе представляет, — не церковь обращается в государство. «То Рим и его мечта. То третье диаволово

¹ Кн. II, гл. V, «Буди, буди».

² III, 181.

искушение. А напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму., и есть великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет».

В этих строках Достоевского мы имеем краткое изложение почти всех тех мыслей, которые легли в основу теократического идеала Соловьева, как он определился в конце семидесятых годов, до разрыва философа с славянофилами и до увлечения его римским католицизмом; все изложенные здесь мысли, не исключая и противоположения православия католицизму с его «третьим диаволовым искушением» были высказаны Соловьевым¹, или раньше появления «Братьев Карамазовых», или одновременно с ним. По указанным выше основаниям, совпадение в мыслях и в самых выражениях не может быть случайным и здесь. Переход от старославянофильской точки зрения к более широкому, универсальному пониманию христианства и русской национальной задачи начал зарождаться в мысли обоих писателей как раз в эпоху наибольшей их взаимной близости; и одновременно их духовные интересы объединились в общем идеале «царства церкви» или, что для Соловьева одно и то же, — царства Божия на земле².

IX. СОЛОВЬЕВ И ФЕДОРОВ

Тут необходимо упомянуть другого религиозного мыслителя, предвосхитившего в данном направлении ход мыслей как Соловьева, так и Достоевского.

Собственно влияние Федорова на Соловьева относится не к начальному, а к срединному периоду творчества последнего, и нам еще придется говорить о нем в относящихся сюда последующих главах настоящего

¹ См., напр., Критика отвлеч. начал, 155—159; особенно 158—159; Чтения о богочеловечестве, 157—168, особенно 159; о третьем диаволовом искушении, 160—161, причем эта мысль, мимоходом брошенная, а потому не вполне понятная у Достоевского, в изложении Соловьева получает ясный смысл.

² См. Крит. отвлечен. нач., <III> 158—159: «для человека, последовательно стоящего на религиозной точке зрения, церковь, как царство Божие, должна обнимать собою все безусловно».

сочинения. Однако, в качестве видного предшественника Соловьева, Федоров не может быть обойден молчанием уже здесь.

В письме, написанном не ранее 1882 г. и не позже середины восьмидесятых годов¹, Соловьев называет Федорова учителем, утешителем и отцом духовным. Признавать на этом основании *без оговорок* Соловьева «учеником» Федорова, как это иногда у нас делается, едва ли справедливо. Соловьев, по свидетельству Достоевского, впервые познакомился с одной из рукописей Федорова в 1878 году, в то время, когда он уже читал свои «Чтения о богочеловечестве»². Знакомство это в то время было еще настолько несовершенным, что Достоевский и Соловьев уже по прочтении рукописи и после двухчасового разговора о ней еще не могли себе уяснить, какое воскресение мертвых проповедует Федоров, реальное или только аллегорическое?³ Иначе говоря, самая основная мысль автора не была для них вполне ясной. Еще до прочтения рукописи Соловьеву Достоевский находил «много сходного» в его воззрениях с воззрениями Федорова; по прочтении же оказалось, что Соловьев «глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию»⁴. Все это доказывает, очевидно, что уже до знакомства с мыслями Федорова, мирозерцание Соловьева было вполне сложившимся, что последний в семидесятых годах развивался совершенно независимо от первого⁵. Даже значительно позднее, около 1881 года, уже после личного знакомства с Федоровым, Соловьев все еще не решается сказать «аминь» его учению: философ только допускает, «что и его (Федорова) странные идеи недалеки от истины»⁶. Едва ли этот сдержанный отзыв может быть понят как доказательство «влияния».

¹ Кожевников. Цит. соч., 317—318.

² Очевидно, именно эти Чтения имеет в виду Достоевский, говоря о лекциях Соловьева о религии, «посещаемых чуть ли не тысячной толпой» (там же, с 316). Число лекций (12), указанное Достоевским, совпадает с числом «чтений».

³ Там же, 317.

⁴ Там же, 216.

⁵ Заключение С.Н.Булгакова (Два Града, II, 269, примеч.), будто влияние Федорова начинается с конца семидесятых годов, таким образом, опровергается теми самыми фактами, на которые он ссылагается.

⁶ Письма, т. I, 12.

Если, таким образом, в семидесятих годах оба мыслителя развивались совершенно независимо друг от друга, то, с другой стороны, Достоевский не ошибся, признав в их воззрениях «много сходного». Сходство заключается, прежде всего, в самом основном, в глубоко жизненном, практическом понимании христианства, — в реалистическом по существу восприятию Слова воплощенного, — в требовании действительного Его осуществления не только в жизни человечества, но и во внешней природе.

Еще в 1873 году, т. е. задолго до знакомства с Федоровым и в самый год первого своего выступления на литературном поприще, Соловьев так характеризует свое мирозозерцание. «Есть внутренний мир мысли, недоступный ни для каких житейских случайностей, ни для каких душевных невзгод, — мир мысли не отвлеченной, а живой, которая должна осуществиться в действительности. Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет признана и 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 — грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет, как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, — и во всей своей славе явится царство Божие — царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости — новое небо и новая земля»...¹

Все, что говорит и пишет Соловьев в своих последующих произведениях юношеского и среднего периода, представляет собою развитие этих мыслей, впервые высказанных в интимном письме к кузине. Но и все учение Федорова представляет собою не более как ценный вариант на ту же тему, центральную для русской религиозной мысли той эпохи.

Для него, как и для Соловьева, его мирозозерцание есть, прежде всего, «философия общего дела», «проект лучшего мира»². Все догматы христианства для него —

¹ Письма, т. III, 84—85.

² Н.Ф.Федоров. Философия общего дела, 13.

вместе и жизненные заповеди, требования, обращенные к человеку: так, например, св.Троица, по Федорову,— не только истина созерцания, но и жизненный идеал для людей. Единственно правильным он считает понимание этой истины у св. Сергия, который «поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя преподобного, как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы взиранием на святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира»¹. Совершенно так же, как у Соловьева, вытекающий отсюда идеал человеческого общества для Федорова есть всеединство или, как он пишет, *всеединство*, единство всех в Боге. Это — идея всемирного братства людей во Христе, с которой у Федорова, как и у Соловьева, связывается идея Москвы — третьего Рима². Соответственно с этим, так же как Соловьев, Федоров верит не в запредельное только, а в *земное*, имманентное осуществление царства Божия³.

Самое распространение идеала царствия Божия на природу у Федорова по сравнению с Соловьевым не представляет чего-либо нового. Уже в «Чтениях о богочеловечестве» — произведении, составлявшемся, как мы знаем, ранее знакомства с Федоровым, Соловьев видит цель мирового процесса в преображении всего мира в тело Христово. Христос в конце веков станет всем во всем: «тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам Апостола, с надеждой ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих»⁴.

Тут Соловьев примыкает к многовековой традиции христианской мистики, которую мы выше уже отметили в мистике немецкой⁵. Но на почве той же традиции

¹ Там же, 36, 44, 55, 71.

² Там же, 38, 45. Ср. Кожевников, цит. соч., 36.

³ Там же, 51.

⁴ Чтения о богочеловечестве, 159.

⁵ См. выше стр. <66—67>.

стоит и Федоров, когда он требует, чтобы весь мир от человека и до низшей твари осуществил в себе ту целостность жизни, которая от века осуществлена в божественном триединстве. Когда Федоров распространяет этот идеал *«всеединства»* не только на живых, но и на мертвых, когда он утверждает воскрешение умерших (отцов) как содержание истинного христианского прогресса и как долг живых (сынов), выражающий самую сущность христианской нравственности¹, он этим только договаривает все ту же общехристианскую и общемистическую мысль.

С этой точки зрения ясно, в каком смысле Соловьев впоследствии признал в Федорове своего учителя и почему он назвал федоровский «проект» «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову». В этом «проекте» философ, очевидно, усмотрел ценное дополнение к тому учению, которое уже раньше и независимо от влияния Федорова выражало для него сущность христианства. Под влиянием Федорова ему не пришлось отказываться от каких-либо раньше высказанных положений: «проект» последнего просто и без всяких натяжек влился в широкий поток его мысли как новая, дополнительная струя, сочетался с ним в одно органическое целое. При этих условиях Соловьев имел право сказать своему другу: «проект Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению»².

Последние слова указывают не только на то общее, в чем воззрения Соловьева и Федорова совпадают, но также и на то, в чем они расходятся. Как раз во второй половине восьмидесятых годов мне приходилось слышать от Соловьева о Федорове как о мыслителе, у которого необыкновенно глубокие и даже гениальные мысли облакаются в необыкновенно странную, чудаческую форму: глубоким и истинным он считал «проект» Федорова, но он весьма скептически относился к предлагаемым последним *способам осуществления* этого проекта.

¹ Там же, 46, 66, 85; ср. 439—442.

² В.А.Кожевников, цит. соч., 318.

Я не буду говорить здесь о тех разногласиях, которые возникли в восьмидесятих годах на почве увлечения Соловьева католицизмом. В настоящей главе Федоров интересует нас лишь как *предшественник* Соловьева; поэтому здесь мы можем говорить лишь о различиях *изначальных*, т. е. о тех чертах учения Федорова, которые с самого начала были органически чужды Соловьеву.

Соловьев от начала и до конца своей литературной деятельности был мистиком с головы до ног, притом мистиком сознательным. Наоборот, в Федорове мы имеем причудливое сочетание необыкновенно глубоких *сверхсознательных* мистических интуиций с *сознательным отрицанием* мистицизма. Все глубокое и ценное, что есть в «Философии общего дела», заключается в его интуиции «всеобщего родства», которое должно стать «общим делом», — конкретного «всеединства», олицетворяемого св. Троицей и в ней завершенного, в человечестве же совершающегося и должного. Жизненный нерв этой философии — ее светлая вера во всеобщее воскрешение как всеобщую жизненную задачу. И рядом с этим какое странное, *рационалистическое* юродство мысли, какое непонятное стремление совлечь с воскресения покров *тайны*; что за наивная вера в естественные, *научные* способы победы над смертью!

По Федорову, «мистицизм, если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т. е. способом непонятным, исследованию не поддающимся, который можно представить лишь в виде присушивания (!) людей друг к другу; и самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов»¹. Или *научный, естественный способ* *воскрешения мертвых*, или *колдовство* — в этой дилемме, поставленной Федоровым, не находит себе места тот *единственный* путь воскресения Христова, который, конечно, не был ни тем, ни другим; не находит себе места и Евхаристия, которая в качестве залога грядущего

¹ Цит. соч., 439.

воскресения через таинственное приобщение к телу и крови Христа, научному исследованию, без всякого сомнения, не поддается. Антимистическая концепция Федорова, столь резко противоречащая собственным его мистическим переживаниям, совершенно упраздняет тайну и таинство; он не верит в существование *пропасти*, отделяющей нас от мира загробного, и сообразно с этим ждет спасения не от таинственного, *мистического* соединения Божеского и человеческого, а от *человеческого* знания природы и от объединения людей под сенью *человеческой* власти самодержавного монарха.

«Мы же», говорит он, по поводу письма Достоевского, «о пропасти и победе побежденной смерти ничего не знаем, но полагаем возможным для нас — как орудий Бога отцов, вдохнувшего в нас жизнь, — возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми (*sic!*) молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине (!); а с другой, полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам, предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни»¹.

Тут именно и проходит черта, резко отделяющая Соловьева от Федорова. В понимании конечной цели всеобщего воскрешения оба мыслителя сходятся; но мечты последнего о научных путях и способах достижения этой цели не оставляют ни малейшего следа в мирозерцании Соловьева. И в этом последний, конечно, прав с точки зрения той христианской веры, которую оба исповедуют. С христианской точки зрения смерть есть *последствие греха, а не незнания*. Поэтому и единственный путь к победе над нею заключается в преодолении греха, которое совершается не силою науки, а силою божественной благодати и нравственным подвигом человеческой воли. Это — путь Христа и галилейских рыбаков, а не ученых.

В философской вере Федорова Соловьев отделил объективное зерно от богатой примеси субъективных иллюзий. Впрочем, справедливость требует признать,

¹ Там же, 442.

что не все иллюзии «загадочного мыслителя» были чужды его другу. В этих иллюзиях нетрудно узнать общую печать целой прошедшей эпохи русской жизни, того насыщенного утопиями общественного настроения, которое нашло себе выражение и в последних произведениях Достоевского и в романтических мечтаниях первых двух периодов Соловьева. Ознакомление с этими утопиями, унаследованными Соловьевым от прошлого, и с преодолением их в конце жизни философа, составляет одну из важнейших задач последующего изложения.

Х. ЖИЗНЕННАЯ ЗАДАЧА СОЛОВЬЕВА И ТРИ ПЕРИОДА ЕГО ТВОРЧЕСТВА

Выше мы ознакомились с теми течениями западноевропейской и русской мысли XIX века, под влиянием которых первоначально сложилось миросозерцание Соловьева. При всей своей разнородности эти течения носят на себе общую печать эпохи: так или иначе все они выражают собою один и тот же *кризис мысли* религиозной и философской, который совершается как в Западной Европе, так и в России. Один и тот же лозунг — *конец теоретической философии*, провозглашается здесь и там; один и тот же поворот мысли — от отрицательных начал к положительным, от разочарования и отчаяния к христианскому миросозерцанию — совершается в Германии в мистике Баадера и в последнем учении Шеллинга, а в России — в славянофильстве. И в тех и в других учениях — хотя и различных между собою во многом существенном — намечается один и тот же общий идеал *целостности жизни* в том христианском значении этого слова, для которого Христос должен стать всем во всем.

Соловьев является *продолжателем* этого идеала; этим от начала и до конца определяется вся его жизненная задача; так и сам он ее понимает — с юных лет и до конца жизни.

Уже в 1872 году, в то время еще девятнадцатилетний юноша, — он требует, чтобы настоящее жизненное убеждение человека — было не отвлеченным и рассудочным, а живым, чтобы оно господствовало над всей жизнью и заключало в себе «не один мир понятий, но и мир действительный». Уже в ту пору он думает, что

такое убеждение, целящее жизнь, дается не наукой и не философией, а только верой, для которой «Бог есть все»¹. По собственному признанию философа, — «с тех пор, как он стал что-нибудь смыслить», все помыслы его сосредоточились вокруг одной основной задачи — *преобразования всей жизни* силой христианской веры, вошедшей в сознание. «Когда оно (христианство) явится как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением, — по крайней мере, убеждением всех тех, у кого есть что-нибудь в голове и в сердце. Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, тогда, очевидно, *все изменится*». С этой точки зрения Соловьев отвергает мысль о монашестве. — «Монашество некогда имело свое высокое значение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»².

В связи с этой юношеской мечтой, в тех же интимных письмах к Е.К.Селевиной, двадцатилетний Соловьев уже ясно намечает собственную свою жизненную программу — тот самый план, который впоследствии он осуществлял во всех своих произведениях и делах.

На первом месте в этом плане — практическая задача *преобразования мира*; ей здесь все подчинено, и задачи теоретические относятся к ней как средства к цели. В 1873 году Соловьев пишет кузине о философских трудах, которыми он в то время занят (Мифологический процесс в древнем язычестве, Кризис западной философии): «все это только начальные, подготовительные занятия, настоящее дело еще впереди. Без этого дела, без этой великой задачи мне незачем было бы жить...»³

И после того, в течение всей его жизни философские труды были для Соловьева не более как «подготовительными занятиями»: та «великая задача», ради которой он жил от начала и до конца его деятельности для него заключалась не в созерцании, а в *осуществлении* царствия Божия. — С этой точки зрения, впрочем, и подготовительные труды представлялись ему необхо-

¹ Письма, III, 75.

² Там же, 87—89.

³ Там же, 106.

димыми и важными. В первой половине семидесятых годов он думал, что «до практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко». Теперь, читаем мы в письме его к Е.К.Селевиной, «нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело»¹.

Первый период литературной деятельности Соловьева — с 1873 по 1882 год, и в самом деле в полной мере заслуживает название *подготовительного*. В эту пору философ всецело посвящает себя теоретической разработке и обоснованию основных начал своего философского и религиозного мирозерцания.

Во второй период своего творчества — с 1882 и приблизительно по 1894 год, Соловьев всецело отдается той практической задаче, в которой он видит не только важнейшее свое дело, но и конечную цель всего мирового прогресса. В ту пору он занят преимущественно вопросом о способах действительного осуществления христианского идеала целостной жизни. Так как этот идеал, которому он посвящает все свои силы, в то время не отделяется в его мысли от утопической мечты о вселенской теократии, то и самый период его деятельности, о котором идет речь, заслуживает названия *периода утопического*.

Наконец, последний период творчества философа, который начинается приблизительно с 1894 года и продолжается до конца его дней, может быть назван периодом окончательным или *положительным*, так как именно в эту пору те положительные ценности мирозерцания Соловьева, которые составляют неумирающее, вечное его зерно, — освобождаются от того временного исторического балласта, который в первые два периода деятельности философа задерживал полет его вдохновения и затемнял его глубочайшие мысли. С внешней стороны эта заключительная эпоха жизни Соловьева есть пора разочарования и отчаяния: она характеризуется крушением утопических мечтаний философа, в особенности же крушением его теократической утопии. Но главное значение эпохи, о которой идет речь, определяется не этими отрицательными чертами; самое разочарование и отчаяние Соловьева каса-

¹ Там же, 89.

ется не основ его мирозозерцания — не христианского идеала целостной жизни, а только несовершенных *земных* способов осуществления последнего: разочарование это наступает не в результате внутреннего разложения, а как раз наоборот — вследствие углубления и дальнейшего развития христианского мирозозерцания нашего философа: крушение утопий в данном случае — не более и не менее, как освобождение религиозного идеала Соловьева от прилепывшегося к нему раньше праха земного.

Эта заключительная стадия представляет собою естественное, логическое завершение духовного развития Соловьева, которое от начала и до конца протекает во внутренней борьбе между христианским идеалом философа и его земными утопиями. Чтобы понять значение Соловьева и его дела, надо, прежде всего, уяснить себе сущность этой борьбы, в которой определился его духовный облик.

Злейший враг христианской религиозной мысли есть тот имманентизм, коего сущность заключается в утверждении здешнего, земного как окончательного и безусловного. В чистом своем виде он выражается в совершенном и полном отрицании запредельного. Для религиозной мысли это откровенное язычество — сравнительно мало опасно; в частности Соловьев легко и скоро освободился от него уже в тот ранний, юношеский свой период, когда он написал свой «Кризис западной философии». Гораздо опаснее для христианской философии вообще и для философии Соловьева в частности — те смешанные, компромиссные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Победить языческий соблазн *в чистом виде* поэтому еще не значит преодолеть его окончательно. Во все века развития христианской религиозной мысли имманентизм обнаруживает склонность возрождаться *в ней самой* — в обновленной форме христианских утопий; сущность последних при всем разнообразии их форм всегда выражается в одном и том же — *в ложной идеализации здешнего*, в утверждении земного за счет запредельного, Божественного.

Для Соловьева это искушение — тем опаснее, что утопизмом насыщена вся та духовная атмосфера, в ко-

торой он рос и развивался. Богатая примесь утопий заключается в том духовном наследии, которое он принял как от Запада, так и от Востока. Мы уже видели, что в своем религиозно-философском учении Соловьев — продолжатель Шеллинга. Но как раз именно в шеллингианстве нашла себе яркое метафизическое выражение та пантеистическая утопия, для которой *мир уже в данной, здешней его действительности есть явление вечной божественной сущности*. В последний период своего творчества Шеллинг определенно поставил задачу преодоления пантеизма, логически вытекавшую из основных посылок его новой, религиозной философии; задача эта от него перешла к Соловьеву. Но, как будет показано ниже, ни у того, ни у другого это преодоление не было полным; от Шеллинга, как и от немецких мистиков, Соловьев первоначально воспринял не только их христианские идеи, но и пантеистические элементы их метафизики¹. Вся метафизика его первого, юношеского периода насквозь проникнута этим метафизическим утопизмом, который видит мир в розовом свете, потому что не различает ясно мирское от Божьего и недостаточно углубляется в природу зла. Для этой метафизики в высшей степени характерно признание двадцатилетнего Соловьева, что он — «не верит в черта»². Быть может, именно в этой черте всего рельефнее выражается разница между ранними воззрениями философа и метафизикой его «Трех разговоров», которая, наоборот, исходит из углубленного понимания зла и отводит «черту» весьма видное место в мировом процессе.

В тесной связи с этим метафизическим утопизмом находится та социальная утопия Соловьева, которая выразилась уже в ранних, юношеских его произведениях, но достигла высшей точки своего развития в срединный период его творчества. Зависимость философа от воспринятого им духовного наследия сказывается, разумеется, и тут. В своем теократическом проекте Соловьев продолжает частью русские национальные, частью западные предания: с одной стороны, мы нахо-

¹ Другим источником пантеистических тенденций метафизики Соловьева является, по-видимому, Спиноза, влияние которого на первоначальные свои воззрения признает он сам (см. «Понятие о Боге», VIII, 1).

² Письма, III, 88.

дим здесь старорусскую идею Москвы — третьего Рима в связи с славянофильским идеалом русского национального мессианства; с другой стороны, с этими русскими началами сочетаются в построении Соловьева вековые властительские идеалы Рима католического, папского и новейшие мечты западноевропейского социального реформаторства. Казалось бы, что может быть общего между элементами столь разнородными? И однако у Соловьева они объединяются не механически, а органически, в одной вере, которая выражает собою общее предположение и общее содержание всех возможных утопий. Это — *вера в здешнее, посястороннее преобразование вселенной*. Мечта эта сверкает всеми цветами радуги: в ней сочетаются социализм, национализм и религиозная вера; но подлинная ее сущность заключается в преувеличении здешнего, в ложной его идеализации.

С этой точки зрения становится понятным то оригинальное сочетание утопизма метафизического и социального, которое мы находим у Соловьева: полушеллингианская метафизика его первого периода, которая верит в здешний мир как в откровение Божественной сущности, и социальная утопия, которая верит в возможность утвердить ту же сущность — царствие Божие — в непросветленных мирских формах человеческой общественности, очевидно, объединяются органически — не только общим настроением, но и общей мыслью.

Непреходящее значение учения Соловьева, разумеется, не в этой мысли — не в утопическом *смещении* горнего и здешнего, а в утверждении того подлинного царствия Божия, которого плоть и кровь не наследуют. В сознании самого философа оно в последний период его творчества отделяется от утопий и утверждается на их развалинах.

Христианский идеал целостной жизни не только не отвергается в этом последнем выводе философии Соловьева, но, как раз наоборот, *доводится до конца*. Философ окончательно убеждается в том, что истинная целостность жизни не достигается в какой-либо промежуточной или хотя бы даже в предпоследней стадии мирового процесса: она совершенно не вмещается в той вселенной, где царствует грех и смерть: ее совершение есть *всеобщее воскресение*, которое выражает собою конец мира в двояком смысле — без-

условной его цели и окончания процесса мировой эволюции.

Таков вкратце тот ход развития мысли Соловьева, с которым нам придется подробно познакомиться в последующем изложении. Нетрудно убедиться, что в последовательной смене этих трех периодов развития философа выражается не только смысл его личной жизни, но объективный смысл целой исторической эпохи. Прежде всего те утопии, которыми он увлекался, с которыми он боролся и над которыми он в конце концов восторжествовал, — не суть только субъективные создания его мысли и воображения. Та земная мечта, которая в его уме и сердце первоначально связалась с идеей царствия Божия, — живет в душе каждого человека; переоценка земной красоты, земной любви, земной родины, — вот те общечеловеческие мотивы, из которых она складывается.

Та утопия, которая заставляет людей принимать за подлинное откровение царствия Божия обманчивые земные отражения потусторонней славы, — *всегда одна и та же*. С одной стороны, она необходимо связана с человеческой жизнью; с другой стороны, она всегда и неизменно разбивается той же жизнью: в этом заключается та общечеловеческая драма, которая выразилась в жизни и в творениях Соловьева. В данном случае она осложняется национальной, русской драмой. Мы уже видели, что мечта о третьем Риме и о мессианическом будущем России — росла и развивалась у Соловьева под впечатлением освободительной эпохи царствования императора Александра II. На примере Достоевского и Федорова мы видели, что эпоха эта не его одного располагала к утопическим мечтаниям.

В дальнейшем изложении мы увидим, как последующее развитие русской жизни разбило эти мечты. Я не стану подчеркивать здесь разительное хронологическое совпадение отдельных эпох творчества Соловьева с последовательной сменой трех царствований. Едва ли случайным, однако, представляется тот факт, что именно в 1882 году философ впервые отшатнулся от обнаружившего свою антихристианскую сущность русского национализма. Едва ли случайно и то, что именно в 1894 году, в предчувствии грядущей национальной катастрофы, он впервые предрек крушение третьего Рима. Русская национальная утопия нашла себе яркое

и неотразимое опровержение в событиях русской истории. Для Соловьева это крушение земной его мечты было источником высших его откровений. С ними нам предстоит ознакомиться в последующих частях этого труда.

Здесь остается сказать в заключение об условном характере предложенного здесь деления литературной деятельности Соловьева на периоды.

Тут мы встречаемся с затруднением, с которым должны считаться изложение и критика всякого вообще философского учения. В развитии философских воззрений каждого данного автора, как и в развитии всякого живого целого, нет перерывов. В жизни умственной, как и во всякой вообще жизни, невозможно сказать, с какого именно момента оканчивается юность и начинается зрелый возраст или где именно зрелый возраст переходит в старость. Очень часто уже средний, иногда даже и юный, возраст человека предвосхищает черты его старости; так же нередко бывает, что в зрелом возрасте и в старости человек во многих отношениях сохраняет свои первоначальные юношеские черты. То же видим мы и в развитии философских воззрений. С одной стороны, расчленение их на периоды необходимо; с другой стороны, однако, ввиду *непрерывности* развития, — оно всегда до известной степени искусственно, условно. Каждый из этих периодов связывается с соседними малозаметными, иногда почти неуловимыми переходами.

Это отсутствие точных граней между периодами сказывается, разумеется, и у Соловьева: каждый последующий период его творчества начинается в недрах предыдущего. Когда у него зарождается новый ряд мыслей, он не всегда сразу отдает себе отчет в противоречии этого ряда с мыслями, сформулированными раньше, — вследствие чего, как будет показано ниже, — в переходные, промежуточные эпохи противоречивые ряды мыслей сталкиваются между собой.

Отсюда — многочисленные затруднения, с которыми приходится встречаться при изложении и критике мирозозерцания нашего философа. — Уже в ранних его произведениях можно найти зародыши всех, или почти всех, рядов мысли, которые составляют особенность второй эпохи его творчества; также и наоборот, в произведениях второго периода нередко встречаются мысли, которые представляют собою простое продол-

жение рядов, характерных для первого периода. Так же точно переплетаются между собой срединный и заключительный период творчества Соловьева. Поэтому нередко ключ для понимания мыслей данного периода приходится искать в произведениях более ранней эпохи. С другой стороны, и наоборот, в позднейших произведениях можно найти много ценного для характеристики предыдущих периодов. Только при условии постоянного сопоставления между собою всех трех периодов возможно воспроизвести мировоззрение нашего философа как одно развивающееся целое.

Часть II

ПЕРИОД ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЙ

Глава III

ВСЕЕДИНОЕ И ОТВЛЕЧЕННЫЕ НАЧАЛА

I. ОСНОВНОЙ ПРИНЦИП

В соборе св. Владимира в Киеве есть знаменитая фреска Васнецова — «Радость праведных о Господе». Мы видим перед собою несметную толпу ищущих Бога. Бога не видать, но Он угадывается как общая цель, к которой со всех сторон устремлены пламенные взоры: Он чувствуется во всеобщем стремительном движении, полете человеческих душ как невидимый для них самих источник вдохновения. Невидимо то самое, в чем все и все едино. У самого преддверия рая три строгих ангельских лика отделяют верующих от мира Божественного: они обозначают собою грань двух миров, отделяющую посюстороннее, здешнее от предмета человеческого искания: за ними в сиянии радужного неба предчувствуется потустороннее, запредельное.

В этом видении художника воплотилось то самое переживание, которое составляет жизненный нерв всего творчества Соловьева. Так же точно перед его умственным взором проходили вереницы ищущих, вопрошающих. Так же ясно он видел перед ними *предел*, положенный всему относительному, временному, конечному. И так же глубоко он чувствовал и угадывал запредельный, бесконечный смысл всего этого полета человеческой мысли, воли и чувства, — смысл для ищущих невидимый и многим из них — неведомый.

С такими чувствами изучал Соловьев историю человеческой мысли, историю религий, искусства и вообще человеческую историю. В многообразии человеческих верований, мыслей и дел, в столкновении противопо-

ложных воззрений и стремлений он чувствовал и находил единство, обусловленное общностью самого предмета искания, общностью конечной цели стремления. «Все философские направления», говорит он, «где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, — одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей раздробленной действительности явлений»¹. Истина, которой ищет философия, обладает характером безусловности. Но так же точно правда, безусловная и всеобщая, есть искомое всех религий; так же точно безусловное как красота, есть то, чего ищет человеческое искусство; безусловное как добро, есть то, что предполагается всеми человеческими делами как конечная цель всякого стремления и деятельности. Добро, истина, красота — все это различные аспекты чего-то безусловного, чего ищут все. Всеми нашими делами и мыслями мы предполагаем и утверждаем что-то безусловное, в чем все объединяются.

Основное понятие всей философии Соловьева есть понятие *Безусловного, или Всеединого* (ибо Безусловное есть то, в чем всё и все — едино). Понятие это у него не есть произвольное предположение: оно оправдывается путем исследования человеческой мысли и воли и в результате этого исследования оказывается неустрашимым, следовательно, необходимым предположением как мысли нашей, так и жизни.

Прежде всего, он пытается доказать, что предположение это — трансцендентальное условие всякой логики, — так что отвергнуть абсолютное — значит отказаться от разума, — отрицать возможность логической мысли. По Соловьеву, абсолютное предполагается всякой данностью, которая служит предметом мысли. — «В самом деле», говорит он, «раз дано бытие, необходимо есть сущее, раз дано явление, необходимо есть являющееся, раз дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное.

Конечное, относительное существует несомненно — в этом мы имеем непосредственную уверенность; но в самом понятии относительности и конечности заключается предположение абсолютного и бесконечного, от которого получают свою действительность конечные:

¹ Философские начала цельного знания, <т. I,> 268.

и относительные вещи; следовательно, если мы признаем действительность этих последних, то с логической необходимостью должны признавать и действительность их абсолютного начала самого по себе»¹. Высказанное здесь Соловьевым могло бы быть выражено точнее и проще: предположение абсолютного содержится в каждом экзистенциальном суждении: ибо утверждать, что что-либо есть вообще (всеобщим или необходимым образом), значит предполагать, что нечто существует в чем-то безусловном или безосновном. Или вообще ничего не существует, или *есть нечто безусловное*, через которое есть все то, что есть.

Было бы глубоко ошибочно думать что в приведенной аргументации Соловьева заключается что-либо вроде онтологического и космологического доказательства реальности абсолютного. Онтологическое доказательство от присущей человеческому уму идеи заключает к реальности соответствующего этой идее существа; космологическое доказательство от реальности данного мира заключает к существованию его перво-причины. Совсем другое мы видим у Соловьева. Он отдает себе ясный отчет в недоказуемости того, что предполагается всяким доказательством.

«Разумеется», говорит он, «это заключение (т. е. заключение от относительного к абсолютному) имеет силу только в том случае, если мы убеждены в достоверности логики или разумного мышления, которое заставляет нас от относительного бытия по самому понятию его заключать к сущему как абсолютному первоначально. Но на каком основании можем мы быть убеждены в истинности разумного мышления? Очевидно, логические аргументы неприменимы там, где дело идет о достоверности самой логики, следовательно, основанием здесь может быть только непосредственная уверенность. Таким образом, убеждение в действительности абсолютного первоначала самого по себе основывается вообще на двух актах непосредственной уверенности: во-первых, уверенность в действительности конечного эмпирически данного бытия, а во-вторых, уверенность в истине логического мышления или разума»¹.

В приведенных словах Соловьева приходится отметить некоторую неточность: не относительное обуслов-

¹ Там же, 310.

ливаает собою достоверность безусловного, а наоборот: признавать и *утверждать* бытие относительное, конечное, «эмпирически данное» — значит связывать его с чем-то *безусловно достоверным*, что составляет логический *pius* всякой мысли и всякого сознания. Мышление, или разум, становится для нас достоверным не само по себе, а через безусловное. Само по себе мышление может быть истинным или ложным; разум может ошибаться. Верить в разум, или мышление, значит быть убежденным, что мысль *может* познавать безусловно достоверное; это значит утверждать разум как возможное вместилище безусловной истины. Предположение безусловного в нас — столь же необходимо, сколько и непосредственно. Абсолютное — условие не только экзистенциального, но и всякого нашего суждения: в нем и чрез него мы судим все то, что мы вообще судим: всякое суждение предполагает *критерий* истины, а таковым может быть только безусловное: судить — значит сопоставлять предмет суждения с чем-то безусловным, что предполагается как Истина. Так, по-видимому, понимает значение абсолютного в познании и Соловьев; если он говорит о достоверности абсолютного как о чем-то обусловленном, опосредствованном достоверностью конечного, то мы имеем здесь скорее словесное недоразумение, нежели неточность мысли.

В действительности для Соловьева абсолютное — основание всякой достоверности: только при этом условии становится понятным, что он называет абсолютное, или сверхсущее, «безусловно первым принципом» всей своей философии¹.

Замечательно, что это решительное утверждение абсолютного как основы всякой логики и всякого познания у Соловьева связывается в неразрывное логическое целое с категорическим признанием относительности человеческого познания: относительное предполагает безусловное, так что, утверждая первое, мы тем самым утверждаем и второе: «если область нашего данного познания относительна, то есть предполагает за собою некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа она и может быть объяснена, с него и должно начинать». Именно в силу своей относительности, условности и производности сознание наше не

¹ Там же, 309.

может быть объяснено само из себя: оно не заключает в себе самом своего начала. «Оставаясь на периферии нашего актуального бытия и познания, мы, очевидно, не в состоянии понять и объяснить чего бы то ни было, ибо сама эта периферия требует объяснения; мы должны, следовательно, или отказаться от истинного познания, или перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпадал с центром познаваемого»¹.

Для господствующих антиметафизических течений современной мысли, в особенности же для современного кантианства, будет камнем преткновения этот переход от логического анализа процесса мысли к утверждению реального Абсолютного. А между тем именно к этому выводу должен привести последовательный, до конца доведенный трансцендентальный метод. Ибо он, прежде всего, требует от нас, *чтобы мы приняли необходимые, неустраняемые гипотезы всякой мысли.*

Но первая и основная гипотеза мысли, без коей обращаются в ничто все ее суждения и высказывания, есть *реальное Безусловное*. Судить о чем-либо иначе как в форме всеобщности и безусловности мы не можем; но ведь это и значит, что Безусловное есть логический *prîus*, т. е. априорное условие всякой мысли. Если нам скажут на это, что то безусловное, которое предполагается мыслью, есть только «методическое понятие», то это будет не только величайшим недоразумением, но и величайшим самообманом со стороны тех, кто это скажет. Ибо — одно из двух: или это понятие, будучи лишено реального значения, — обуславливает собою не возможность реального познания, а только движение мысли в пустоте; но в таком случае оно вовсе не есть «методическое» понятие: ибо под «методическим» можно разуметь только то, что приводит к действительному, реальному познанию. Или же этому понятию принадлежит *значение реальное*, т. е. мы управомочены прилагать его к действительно существующему, высказывать о реальном мире суждения, имеющие безусловное и всеобщее значение. Но это возможно только в том предположении, что Безусловное есть реальное условие и реальная основа всего существующего — то

¹ Там же, 311.

Сущее, которое все в себе содержит. Что в качестве нашего понятия Безусловное есть в самом деле *понятие методическое*, в этом можно совершенно согласиться с кантианцами: мышление и в самом деле есть не что иное, как связывание всякого данного предмета с чем-то безусловным, что служит основанием всякой достоверности. Но все оправдание этого «метода», который составляет самую сущность мысли, — заключается в том, что понятию нашему соответствует *реальное Безусловное, которое действительно есть как всеединое и всеобъемлющее*.

Правильное приложение трансцендентального метода приводит таким образом к открытию *необходимого онтологического предположения мысли* — того самого предположения Абсолютного или Всеединого, из которого исходит философия Соловьева.

Против этого, конечно, будут возражать, что мысль не может основываться на предположении чего-либо трансцендентного мысли, — что мысль сама в себе, а не в чем-либо другом, ей потустороннем или внешнем, должна заключать свое безусловное обоснование.

Но и это возражение всецело покоится на недоразумении. В нем упущено из вида, что противоположность трансцендентного и имманентного — противоположность относительная, а не безусловная. Если бы Безусловное было *трансцендентно всякой мысли как такой*, это, попросту говоря, значило бы, что оно по самому существу своему и понятию исключает мысль; тогда, разумеется, оно не могло бы быть основанием и условием мыслительного процесса. Но такое понимание безусловного было бы просто-напросто логическим абсурдом; ибо безусловное есть именно то, что все собою обуславливает и обосновывает, что содержит в себе возможность или мощь всего, а стало быть, и мысли.

Если Соловьев утверждает, что условием истинного познания является перенесение нашего умственного центра «в трансцендентную сферу», — он этим, очевидно, и не думает утверждать, что Абсолютное трансцендентно всякой мысли как такой. Оно трансцендентно нашей несовершенной жизни и нашей несовершенной мысли, поскольку она сосредоточивается и утверждает в области относительного. Но как только мы перенесем наш умственный центр в «область трансцендентную», она тем самым из трансцендентной станет имманентной нашей мысли. Абсолютное должно стать

средоточием мыслительного процесса именно потому, что само в себе оно содержит высшее основание и высшую потенцию мысли как такой.

Верить в нашу способность познания вообще можно только в предположении Абсолютного как объективного разума и смысла всего. Или нет никаких частных истин, т. е. никакого вообще познания, или же есть Абсолютное как истина *единая*, всеобщая, или *вселенская*. Не только как истина, но и как *разум* всего, Абсолютное составляет необходимое трансцендентальное условие нашего познания. В предыдущей главе мы уже видели, что отчаяние в объективном разуме вселенной влечет за собой как неизбежное последствие отчаяние в субъективном человеческом разуме, т. е. абсолютный скептицизм. И в самом деле, приходится допустить одно из двух: или объективное познание возможно, но в таком случае бытие укладывается в форму мысли, а, стало быть, мысль лежит в основе бытия и составляет предикат абсолютно сущего; или же мысль безусловно чужда сущему, и в таком случае — ничто не познаваемо, ни сущее, ни явление.

Я повторяю, что доказательства в точном смысле мы тут не имеем: предположение всякой мысли, а стало быть, и всякого доказательства, — не доказуются, а вскрываются путем логического анализа и постулируются. Этим и измеряется значение аргументации Соловьева. — Она ставит нас перед неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познание и самую мысль к области иллюзий, или же мы должны признать абсолютное Сущее как разум, или *логос* мироздания. Им мы живем и движемся и есмы. Такова сущность ответа Соловьева на философское отчаяние мыслителей XIX века. Он ясно видел тот *предел человеческой мысли*, где кончаются доказательства. Но столь же ясно за этим пределом он видел общий предмет всякого философского искания и вместе — необходимый конец всякого жизненного стремления, — то запредельное, что служит основанием и утверждением всякой мысли.

«Всякое познание», с этой точки зрения, «держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному»; и всякая действительность сводится к безусловной действительности¹.

¹ Критика отвлеч. начал, 292.

II. ПЛАН ФИЛОСОФИИ СОЛОВЬЕВА И ЕГО ЖИЗНЕННАЯ ПРОГРАММА

Здесь мы достигли той центральной точки, в которой объединяется все мирозерцание Соловьева. Перед нами сразу открываются все задачи его мысли — *весь план его философии и его дела, ради которого он жил.*

Абсолютное не есть только основание познания, но и основание всего, что есть; вместе с тем оно — и искомый *смысл* как мыслительного процесса, так и вообще всего процесса жизни. В одно и то же время оно есть и сущее и быть должнствующее, и идеал познания и истинное содержание — норма всякой деятельности.

Тот идеал, который дается этим нашей мысли, есть «цельное знание». В учении Соловьева это значит, что высшая задача мысли — понять все как одно целое в Абсолютном, — *мир как всеединство*. Но раз всеединство — не только основание всего, но и цель, — то «цельное знание», которое должно видеть все в одном, не может иметь исключительно теоретического характера. — По Соловьеву, оно «должно удовлетворять всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей определенной сфере всем высшим стремлениям человека». Абсолютно-сущее «требуется не только нашим разумом как логически необходимое предположение всякой частной истины (то есть всякого ясного и точного понятия, всякого верного суждения и всякого правильного умозаключения) — оно также требуется волей как необходимое предположение всякой нравственной деятельности, как абсолютная цель или благо; наконец, оно требуется также и чувством как необходимое предположение всякого полного наслаждения, как та абсолютная и вечная красота, которая одна только может покрыть собою видимую дисгармонию чувственных явлений и разрешить торжественным аккордом их голосов мучительный разлад»¹.

В основном своем предположении и в конечной цели совпадают все способности человеческого духа, так что самое разграничение их становится условным. С одной стороны, разум, в самой основной своей функции — *искании истины*, неотделим от воли, ибо без хотения истины, без желания ею обладать было бы совер-

¹ Там же, 316, 317.

шенно невозможно ее искать; с другой стороны, и воля неотделима от разума, ибо она требует прежде всего *осмысленного существования*; искание разума и хотение воли неразрывно связано с чувством недостающей нам полноты безусловного; наконец, только в жизни, проникнутой безусловным содержанием и смыслом, наше чувство может найти себе полное удовлетворение. Не один только человеческий разум не заключает в себе самом своего высшего начала; *все существо* человека связано с предположением трансцендентного. Безусловное для нас — все; стало быть, оно — не только истина, но и жизнь и красота.

«Если бы», говорит Соловьев, «на вечный вопрос, что есть истина, кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или что соединение водорода с кислородом образует воду, — не было ли бы это плохую шуткой? Теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (*λόγος*) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому логосу, то есть как органические части единой цельной истины»¹. В истинном познании нам должен открываться смысл или разум вещей: мы должны познавать каждый предмет в его отношении ко всему, то есть мы должны знать место, которое данный предмет занимает в общем порядке или плане всего существующего².

Как видно отсюда, из самого понятия абсолютного как всеединого следует, что высший идеал познания есть *великий синтез*, т. е. объединение всех частных познаний в одном *цельном знании*. Но не для одного только познания, а для всей вообще жизни всеединство должно послужить идеалом и нормой. Если Безусловное есть действительно *все*, то всякая жизнь, которая отделяет себя от него, есть жизнь ложная и призрачная; никакое существо не должно утверждать себя отдельно от него: в нем всё и все должны объединяться. В этом и заключается идеал *целостной жизни*: практическое осуществление всеединства, которое служит содержанием этого идеала, есть мир, собранный

¹ Там же, 316.

² Критика отвлеченных начал, II, 263.

воедино, ставший *цельным* в Абсолютном. Наконец, то же объединение, то же взаимное проникновение Абсолютного и относительного, единого и многого, — иначе говоря — тот же великий синтез должен составить задачу *цельного творчества*, или *свободной теургии*. В нем единство безусловного содержания существующего должно явиться как красота¹.

Все эти подразделения основной жизненной задачи великого синтеза рассматриваются Соловьевым в тех трех отделах, на которые распадается его философия; задачу цельного знания у него пытается разрешить *философия теоретическая*; идеал цельной жизни составляет основную тему его *этики*; и, наконец, учение о цельном творчестве составляет главное содержание задуманной им *эстетики*. В течение всей жизни Соловьева остается неизменным *принцип всеединства*, лежащий в основе его философии, а соответственно с этим сохраняются и намеченные уже в ранних его произведениях основные черты изложенного здесь плана. При этом от начала до конца философской деятельности Соловьева практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом месте; соответственно с этим в его философии этика составляет центр тяжести и потому излагается им, вопреки общепринятому порядку, не после, а до теоретической философии.

Первенствующее значение этики у Соловьева тесно связано с религиозным по существу характером всего его миросозерцания. «Абсолютное» или «Всеединое», лежащее в основе всего и служащее всему целью, есть идея по существу религиозная; мы имеем в ней философское выражение идеи Бога. То самое, что у Соловьева называется на философском языке «осуществлением всеединства» — на языке религиозном у него именуется «осуществлением царствия Божия». Как связуется в его учении религиозное и философское — будет показано в последующем изложении. Здесь же мы можем только в самых общих чертах наметить ту жизненную программу, которой он оставался верен с юных лет и до конца жизни. В этой программе религия есть все, так что от нее получает свою задачу и самая философия. От соединения истинной религии, истинной философии и истинной общественности философ ждет

¹ Философск. нач. цельн. знания, 260—262.

осуществления настоящего $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ¹, т. е. всеединства на земле. Ниже мы увидим, как и почему этот идеал всеединства для него совпадает с осуществлением совершенного Богочеловечества. Теперь нам предстоит рассмотреть, как осуществлялся, развивался и видоизменялся этот жизненный план Соловьева в различные периоды его творчества.

III. ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО И ИСТОЧНИК ФИЛОСОФСКИХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ В СУЖДЕНИЯХ О НЕМ

Нам предстоит здесь выяснить в общих чертах понятие Абсолютного или всеединого, как оно формулируется в юношеских произведениях Соловьева. Подробное исследование его будет дано ниже, при изучении теоретической философии нашего мыслителя. Здесь же представляется необходимым лишь то предварительное с ним ознакомление, без коего понимание первого, подготовительного периода мышления Соловьева представляется невозможным.

Понятие, о котором идет речь, у Соловьева определяется двумя признаками. «По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*), значит, во-1-х, *отрешенное* от чего-нибудь, *освобожденное*, а во-вторых — *завершенное, законченное, полное, всецелое*». Здесь мы имеем отрицательное и положительное определение. Абсолютное как *отрешенное* тем самым противопоставляется всему частному, конечному, множественному, как от всего этого отличное, отдельное и свободное. Этим отрицательным определением отношение абсолютного ко всему, однако, не исчерпывается. По самому понятию своему, абсолютное ничего из себя не исключает: если бы вне его было бы какое-либо другое, безусловно от него самостоятельное существо — абсолютное тем самым было бы ограничено этим другим и, стало быть, — не было бы абсолютным. Оно есть по существу завершенное и всецелое, иначе говоря — единство всего. Абсолютное есть *всеединое* — $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Оба отмеченные его признака в этом определении не только совмещаются, но дополняют друг друга, составляют неразрывное целое. «В самом деле, для того чтобы быть от всего свободным, или отрешенным, нужно пре-

¹ Философск. нач. цельн. знания, 309.

одолеть все, нужно иметь над всем силу, то есть обладать всем в положительной потенции или *силой всего*; с другой стороны, обладать всем можно только не будучи ничем исключительно, то есть будучи от всего свободным, или отрешенным»¹.

В двойном качестве *отрешенного* и *всецелого* абсолютное в одно и то же время непознаваемо и познаваемо. Само в себе, как от всего свободное и отдельное, оно никогда не может стать материалом нашего познания; с другой стороны, в качестве *всецелого* абсолютное есть все во всем: всякое бытие есть его предикат. Постольку оно есть исключительный, единственный предмет познания. Какой бы частный предмет мы ни познавали, познание наше всегда так или иначе относится к безусловно сущему, как первоначально всякого бытия: «мы познаем истинно сущее во всем, что познаем»².

С первого взгляда, изложенное здесь определение абсолютного может показаться скудным и малосодержательным. И однако нетрудно убедиться, что в этих двух выражениях — «отрешенное» и «всецелое» немощное человеческое слово закрепляет и передает необычайное богатство и полноту переживаний.

Прежде всего, в этой краткой формуле мы имеем буквально в двух словах резюме всего хода мыслей, навеянного современной Соловьеву западноевропейской философией, — ее осуждение и оправдание. «Отрешенное и всецелое» — то самое, что составляет разгадку всех ее исканий. Материалисты и пессимисты искали смысла в здешнем мире, не нашли и его и пришли в отчаяние: в этом они глубоко правы, потому что *по сю сторону* его нет, потому что логос мироздания есть потустороннее, *отрешенное*. Так же глубоко правы и позитивисты в своем утверждении относительности знания. Эта относительность нашего знания, как и всего человечества, находит себе подтверждение в понятии абсолютного, как недоказуемого, непознаваемого, *неизреченного*.

Понятие абсолютного как отрешенного — то самое, на что навел Соловьева весь ход предшествовавшей ему европейской философской мысли; но этим же понятием изобличается односторонность и постольку ложность

¹ Философск. начала, 318; Критика отвлеч. начал, 293.

² Философские начала цельн. знания, 308.

всего конкретного множества предшествовавших философских систем. Одни философы утверждали, что сущее есть мысль, другие, что оно есть материя, третьи, что оно есть воля; и вот оказывается, что оно выше и больше всего этого: сущее не есть ни то, ни другое, ни третье, ибо в своей недостижимой высоте оно есть «отрешенное». Но именно потому, что оно отрешенное, оно есть всецелое и совершенное: именно потому, что оно не есть какое-либо бытие в отдельности, оно может быть всем в совокупности, началом единства всего.

В качестве *всецелого* абсолютное есть то, что дано во всем, единство необозримой множественности конкретного бытия. Вместе с тем оно — корень нашего существа, который реально воспринимается и переживается нами как во всем, что мы переживаем, так и отдельно от этого многообразия конкретных фактов опыта. Таким образом, в понятии абсолютного умозрение сочетается с данными опыта интимного, внутреннего и внешнего. Но ни умозрение, ни опыт сами по себе не в состоянии *удостоверить* для нас безусловного: опыт ограничен пределами относительного и конечного, а умозрение не имеет само в себе своего безусловного основания и опоры. По Соловьеву, оно зиждется на *вере* и только в ней приходит к сознанию основного своего предположения. Таким образом, уже в основном понятии абсолютного у Соловьева мы имеем начатки синтеза веры, умозрения и опыта.

С точки зрения изложенного здесь понимания абсолютного Соловьев судит предшествовавшую ему мысль. Односторонность существовавших доселе учений, как религиозных, так и философских, изобличается у него понятием сущего как *всеединого* (ὅν καὶ πᾶν). «Те, кто хотят знать его только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его, и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видим на Востоке. Постоянное стремление Запада, напротив, — жертвовать абсолютным единством множественности форм и индивидуальных характеров». Понимание абсолютного как «всеединого», соответственно с этим, должно стать принципом новой вселенской культуры, объединяющей Восток и Запад¹.

¹ Философские начала, 309.

Оставляя пока в стороне собственно культурные, практические задачи, вытекающие отсюда, мы вернемся к связанному с идеей абсолютного идеалу познания Соловьева; с точки зрения этого идеала он оценивает разнообразные философские учения настоящего и прошлого; при этом в полемике против чужих учений его собственное понимание безусловного и истинно-сущего обогащается новыми определениями. —

Мы видели, что абсолютное первоначало у него, во-первых, свободно от всякого бытия, а во-вторых, заключает в себе положительную возможность или силу всякого бытия. С этой точки зрения Соловьев определяет абсолютное как *положительное ничто*: оно есть ничто в том смысле, что не совпадает ни с каким отдельным бытием, ни с каким частным определением; оно есть ничто *положительное* в том смысле, что оно заключает в себе возможность всяких определений, бесконечную полноту содержания. Иными словами, «абсолютное есть *ничто и все* — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»¹.

Изложенное определение как нельзя более ярко освещает природу главнейших ошибок в понимании истины сущего. Соловьев сводит коренные заблуждения школьной философии к «гипостазированию предикатов», т. е. к отождествлению самого безусловного, или сущего, с каким-либо одним из его определений, с какой-либо одной из его сторон. Положим, я утверждаю: *мысль есть, воля есть, бытие есть*; такие утверждения в безусловной форме ложны, потому что мысль, бытие и воля суть только *предикаты*, которые не могут существовать без субъекта: они существуют, лишь поскольку есть мыслящий, волящий, сущий. Сущность самых разнообразных заблуждений в философии сводится к тому, что нечто относительное возводится в безусловное, нечто, что может существовать лишь как определение или способность какого-либо субъекта, понимается как самостоятельный субъект или сущее. Это и есть то, что Соловьев называет гипостазированием предикатов². Чтобы избежать этих заблуждений, он видит только один возможный путь: «признать, что настоящий предмет философии как истинного знания есть сущее в его

¹ Философск. начала, 320; Критика отвлеч. начал, 293.

² Философск. начала, 305; Критика отвлеч. начал, 289.

предикатах, а никак не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится»¹.

Отвлекая от сущего какой-либо из его предикатов и утверждая последний как нечто безусловное, мы, по Соловьеву, этим *вдвойне* погрешаем против идеи абсолютного: во-первых, абсолютное тем самым перестает быть для нас *отрешенным*, ибо оно сливается с одним из частных своих определений; во-вторых, в абсолютное этим вводится ограничение: исчерпываясь одним определением, одной какой-либо стороной бытия, оно тем самым перестает быть всецелым. Вопрос о точности изложенной здесь формулы Соловьева может быть решен только после всестороннего критического исследования его учения о безусловном и относительном: ибо для этого нам нужно знать, правильно ли его понимание всего относительного как предиката Безусловного.

Однако уже до решения этого вопроса мы можем признать глубокую правду, которая заключается в его учении о философских заблуждениях. Раз Истина есть Безусловное и Всеединое, корень основных философских заблуждений неизбежно заключается в подмене Безусловного чем-либо другим, в подстановке на его место чего-либо относительного, обусловленного.

IV. ТОЧКА ЗРЕНИЯ «КРИТИКИ ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ»

Изложенная только что точка зрения лежит в основе той попытки органического синтеза результатов предшествующей мысли, которую мы находим в «Критике отвлеченных начал». Книга эта, по словам Соловьева, «есть пересмотр различных начал, еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни». Мы живем в эпоху господства *частных идей*, односторонних начал. Но, по Соловьеву, частные идеи — не более и не менее как «особые элементы и стороны всеединой идеи», т. е. Абсолютного. Односторонние начала в философии с этой точки зрения суть объективные определения истинно-сущего, подлинные его предикаты. В качестве таковых они сохраняют свое положительное, истинное значение лишь в связи с целым: будучи отвлекаемы от него и утверждаемы в

¹ Критика отвлеч. начал, 289; Философск. начала, 306.

своей исключительности, они становятся ложными. Ложь в сфере идей, таким образом, состоит в исключительном утверждении отвлеченных начал. Первая задача философии заключается в критике, которая должна быть зараз и отрицательной и положительной.

Говоря словами Соловьева, «Критика отвлеченных начал» должна, во-первых, устранить притязание частных принципов на значение целого; само собою разумеется, что это невозможно без некоторого понятия о том, что есть подлинно целое или всеединое. Критика отвлеченных начал предполагает идею *всеединого* «как некоторый безусловный критерий, без которого невозможна никакая критика». Но с этой точки зрения каждое «отвлеченное начало» получает и положительную оценку: ему указывается его *относительное* значение¹.

По словам Соловьева, «всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все ее порождения, но в раздоре своем стали врагами ее, — она может сказать им с уверенностью: «идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь обогащенные опытом и сознанием в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца моего обителей много»².

Так понимаемая, «Критика отвлеченных начал» хочет быть шагом в положительном познании: «определяя истинное значение частных начал как обособившихся элементов Всеединого, она (в результате своем) сообщает этому последнему некоторое содержание, развивает для нас всеединую идею. Таким образом, «Критика отвлеченных начал» представляет собою уже некоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснование начал положительных».

Словом, задача критики отвлеченных начал — одновременно аналитическая и синтетическая: *аналитическая*, потому что в каждом учении критик должен отделить положительное от отрицательного, ответить зерно от мякины; *синтетическая*, потому что вместе с этой аналитической работой философ должен собрать и связать в одно целое все то, что окажется положительным, истинным в философии настоящего и прошлого.

¹ Критика отвлеч. нач., <т. II, с.> I—II.

² Там же, <с.> VI.

Сам Соловьев видит в «критике отвлеченных начал» скромный начаток величайшей синтетической задачи его эпохи. Он убежден, что «переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к своему концу». При этих условиях оценка этих начал в высшей степени своевременна: сознание их недостаточности должно подготовить поворот к положительным началам не только в мысли, но и в жизни.

По мысли Соловьева, «хотя тот великий синтез, к которому идет человечество, — осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве — совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но *сознан* в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами, сознание же наше имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предварять их»¹. Прежде чем перейти к ближайшему изучению этого синтетического построения, необходимо отметить, что в самом понятии «отвлеченного начала» у Соловьева есть некоторая двойственность, которая вносит сбивчивость в его изложение. Во второй главе «Критики» это понятие определяется не совсем так, как в приведенных местах из ее предисловия.

Мы уже видели, что в предисловии под «отвлеченными началами» разумеются *частные* начала, обособившиеся элементы всеединого. Наоборот, во второй главе за отвлеченные или «отрицательные» начала признаются исключительно принципы, добытые *путем разумного исследования* в противоположность началам *положительным или субстанциальным*, воспринимаемым верою»². В предисловии «отвлеченные» начала противоплагаются всеединому; во второй главе они понимаются как противоположность религиозного вообще. В результате столкновения этих по существу различных определений одного и того же понятия получается в «Критике отвлеченных начал» некоторая путаница. Казалось бы, с точки зрения второй главы начала религиозные ни в каком случае не могут быть причисляемы к отвлеченным. Между тем, совершенно в духе своего предисловия, Соловьев в дальнейшем изложении относит к отвлеченным началам «отвлеченный клери-

¹ Критика отвлеч. нач., Предисловие, I—II.

² <Там же,> 12—13.

кализм», коего отвлеченность выражается в отрицании свободного человеческого начала, в утверждении «Бога исключительного и в себе замкнутого»¹. В том же смысле «отвлеченными» он, как известно, считает восточные религии, также исключительно утверждающие Божественное единство и поглощающие в нем человека.

Отмеченное здесь противоречие не устраняется и оговоркой, которая пытается смягчить чересчур резкую формулу второй главы. Соловьев признает тут же, что «безусловная, никакого общения не допускающая противоположность между положительными и отвлеченными началами существует только в стремлении, а не в действительности»: ибо, с одной стороны, с религией в богословии всегда в большей или меньшей степени связываются элементы философские; с другой стороны, ни одна философская система, не исключая наиболее отрицательных учений, не может вполне отрешиться от религиозного элемента веры².

Ясно, что этим пояснением к мысли второй главы, конфликт ее с предисловием не устраняется: ибо все-таки и здесь — вопреки предисловию, отвлеченное начало понимается не как частное вообще, а как начало *рационалистическое* в основной своей тенденции.

Ясно, что мы имеем здесь столкновение двух различных и несогласимых между собою стремлений. Это — борьба между самостоятельными влечениями гения Соловьева и литературными преданиями, унаследованными от прошлого. В предисловии, очевидно написанном по окончании всей книги, с полной ясностью сказывается тот широкий его универсализм, который восстает против всякой исключительности, как умственной, так и религиозной; напротив, во второй главе еще сохраняются следы старой славянофильской привычки — вести одностороннюю борьбу против «рационализма».

Самая проблема синтеза отвлеченных начал перешла к Соловьеву от Киреевского. По словам последнего, «любовь к образованности европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению»³. Это уже — в зародыше идеал

¹ <Там же,> 155.

² Там же, 15.

³ Обзор. соврем. сост. литературы, I, 162.

«цельности знания», более того — цельности культуры; но путь к его осуществлению Киреевский видит в том, чтобы очистить европейскую образованность от ее «исключительной рациональности» и приобщить ее к восточному православию. Здесь, очевидно, — корень того несколько суженного понимания противоположности «положительных» (религиозных) и «отвлеченных» начал, которое мы находим во второй главе «Критики». Напротив, в «Предисловии» Соловьев делает значительный шаг вперед от славянофильства¹.

В связи с этим необходимо отметить здесь любопытную черту: славянофильская «борьба с западом» целиком укладывается в рамки данного во второй главе «Критики» противоположения «положительных и отрицательных начал»; между тем для той самостоятельной точки зрения Соловьева, которая выразилась в вышеупомянутом предисловии, та же схема оказывается прокрустовым ложем.

Хомяков упрекал всю западную культуру, в том числе и западные вероисповедания, в «рационализме»; сущность же рационализма он видел в отрицании вселенского единства. С этой точки зрения нетрудно свести противоположность запада и востока к противоположности начал отрицательных и положительных. Для славянофилов с их односторонней борьбой против Запада такое противоположение вполне естественно. Но Соловьев вел борьбу на два фронта. Свое понимание вселенской правды он противопологал как *безбожному человеку* Запада, так и *бесчеловечному Богу* Востока. В его глазах ход всемирной истории, как мы уже видели, определяется борьбою не двух, а *трех сил*. Из этих трех сил только две помещаются в схему второй главы «Критики отвлеченных начал»; рационалистическая западная культура более или менее соответствует «началам отрицательным»; «положительным началам» соответствует та вселенская, христианская культура, которая олицетворяется Россией; но для религий востока места вовсе не оказывается: ни к положительным, ни к отрицательным началам они причислены быть не могут.

¹ Уже в 1880 г. Б.Н.Чичерин замечает, что изображение отвлеченных начал как продуктов рассудочного развития в связи с противоположением «рассудочного» идеалу цельного человека заимствовано Соловьевым у Киреевского (Мистицизм в науке, с. 13).

Характеристика положительных и отрицательных начал во второй главе «Критики» вообще отвлеченна, не жизненна, а потому слаба. Там, например, Соловьев утверждает, что положительным началам «присуще значение *религиозное и жизненное*», между тем как начала отвлеченные или отрицательные «имеют, напротив, характер *научный и школьный*». Положительные начала «по субстанциальности своего содержания и по своей непосредственной силе над сознанием способны овладеть *всем* человеком и целыми народными массами и, следовательно, воплощаться в жизни». Напротив, отрицательные начала по отвлеченному своему характеру «не могут соответствовать *всем* жизненным потребностям цельного человеческого духа, а по своему происхождению, как общие *результаты* дискурсивных процессов, как обусловленные *продукты* рассудочной деятельности самого человека, они не могут иметь действительной силы и верховной власти над его сознанием и волей, и еще менее над субстанциальным чувством и глубокими инстинктами народных масс; а потому эти принципы являются только как бессильные и бесплотные тени живых идей, не могущие воплотиться в действительной жизни и ограниченные стенами ученых кабинетов и школ»¹.

Впрочем, и в этом отношении противоположность между положительными и отвлеченными началами представляется Соловьеву условною: «с одной стороны, и те люди, сознание которых определяется отвлеченными принципами, не могут, однако, вполне устраниваться от влияний общенародной жизни, а с другой стороны, отвлеченные учения, выработанные в ученых кабинетах и школах, выходят на улицу и площадь, и, овладевая сначала сознанием того смешанного и полуобразованного класса людей, который составляет большинство так называемого «общества» или «публики», и теряя, разумеется, в этом сознании свою научную обосновку, но сохраняя свой отвлеченный, рассудочный характер, оказывают затем постоянное действие и на сознание коренной народной массы»².

Нетрудно убедиться, что этими ограничениями вносятся в изложение Соловьева противоречия. Если отрицательные начала «не могут иметь действительной силы

¹ Критика отвлеч. начал, 13.

² Там же, 16.

и власти над сознанием и волей людей», то они, очевидно, не могут оказывать «постепенное действие на сознание коренной народной массы»; если эти начала «могут выходить на улицу и на площадь», то никак нельзя сказать о них, что они — «бессильные тени, ограниченные стенами ученых кабинетов и школ». В действительности, отвлеченные и отрицательные начала не только проникают в жизнь, но порою приобретают непреодолимую власть над сознанием и волей людей: чисто светские революционные движения отличаются такою же интенсивностью, страстностью и фанатизмом, как и движения религиозные. Власть отвлеченных начал велика не только в дни великих кризисов, но и в обыденной, спокойной жизни народов. Соловьев об этом знает; соответственно с этим он определяет задачу «Критики отвлеченных начал» как «пересмотр различных начал, *еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни*»¹.

Если бы отвлеченные начала не пользовались действительной силой и властью в жизни, то и борьба против них Соловьева не имела бы ни малейшего смысла. Тем более удивительно, что несколькими страницами далее он отрицает эту силу. Источник этого противоречия — тот же, который уже был нами отмечен выше. С одной стороны, в «Критике отвлеченных начал» чувствуется старославянофильская струя — наклонность к умалению значения основных принципов западной культуры; с этой точки зрения они превращаются в безжизненные тени; с другой стороны, в духе самого Соловьева те же начала получают гораздо более высокую оценку.

Мы должны были отметить здесь это противоречие с тем, чтобы больше к нему не возвращаться. Для нас важно установить, что в «Критике отвлеченных начал» традиционный, славянофильский элемент несколько задерживает развитие самостоятельной мысли Соловьева; впрочем, и здесь старославянофильским формулам принадлежит лишь второстепенное значение. Основная мысль «Критики» выражается не ими, а совершенно оригинальными формулами, данными Соловьевым в предисловии к ней.

¹ Предисловие, стр. 1.

Глава IV

СУБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА

І. ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ: ГЕДОНИЗМ, ЭВДАЙМОНИЗМ, УТИЛИТАРИЗМ

Б.Н.Чичерин недоумевает, почему Соловьев начинает свою «Критику отвлеченных начал» с этики, «тогда как, по собственному его признанию, этика зависит от метафизики, и вообще в философии принято излагать практические начала после теоретических»¹.

Как уже было выше упомянуто, мы имеем здесь черту, которая коренится чрезвычайно глубоко в духовном складе нашего философа. В конце девяностых годов его воззрения во многом изменились: его учение подверглось коренной переработке; и однако, порядок изложения остался тот же. И тут Соловьев начал с этического трактата «Оправдание Добра», от которого он затем перешел к теоретической философии и имел в виду перейти к эстетике.

Я уже указывал, что этот план изложения тесно связан с воззрением Соловьева на основную задачу философии. В качестве «цельного знания» философия для него не есть только теоретический акт: «у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а следовательно, и философия может быть только средством». Истинная философия преследует ту же цель, как и всякая нормальная человеческая деятельность, — «соединение с истинно-сущим», т. е. с абсолютным. Понимая задачу философии прежде всего как *жизненное дело*, Соловьев потому самому и начинает с изучения этого жизненного

¹ Мистицизм в науке, 23.

дела: в его глазах истинное философское знание, как выражение жизненной правды, венчает *праведную жизнь*; поэтому учение о праведной жизни, этику, он ставит во главу угла своей философии. Разумеется, это объяснение отнюдь не может служить оправданием. Из того, что этика составляет *первую по важности* часть философии (в чем с Соловьевым сходятся многие другие философы), отнюдь не следует, что она должна быть первой в порядке изложения. Этика не может обойтись без некоторых теоретико-познавательных и метафизических предположений: поэтому, когда она излагается первой, эти предположения в ней лишены необходимого оправдания. В последующем изложении будет показано, что этим обуславливается ряд существенных недостатков нравственного учения Соловьева. Теперь же нам предстоит познакомиться с самым учением.

Этика Соловьева, как она изложена в «Критике отвлеченных начал», всецело определяется его пониманием абсолютного. Здесь, как и всюду, абсолютное проявляется как всеединство, как начало синтеза всех частных элементов нравственной жизни: ни одного из этих элементов оно не исключает и ни одним из них не исчерпывается.

В нравственной области абсолютное есть безусловная цель, к которой должна быть направлена вся жизнь и деятельность человека. Соответственно с этим основной вопрос всякого нравственного учения состоит в определении той цели, которая должна почитаться как безусловная, т. е. *желательная сама по себе*, и к которой все прочие цели относятся как средства. «Такая цель называется в объективном смысле благом по преимуществу или высшим благом»¹.

Все нравственные учения пытаются так или иначе определить, что есть высшее благо для человека. Но здесь, как и в других областях умозрения, — ходячее заблуждение выражается в подмене действительно всеобщего и безусловного блага каким-либо частным и относительным содержанием. Задача «Критики отвлеченных начал», как понимает ее Соловьев, заключается, по-первых, в том, чтобы указать всем этим отдельным элементам нравственности их место и границу, а во-вторых, в том, чтобы связать их в одно целое во всеединстве блага абсолютного.

¹ Критика отвлеченных начал, 18.

Соответственно с этой общей задачей, Соловьев — в этической части «Критики отвлеченных начал» — начинает с анализа эмпирических учений о нравственности. Обнаружив, с одной стороны, заключающийся в них положительный элемент истины, — а с другой стороны, их недостаточность, ту ложь, которая заключается в *исключительном* эмпиризме, он доказывает необходимость восполнения эмпирических начал рациональными этическими учениями. При ближайшем анализе выясняется, что и эти последние, в свою очередь, заключают в себе не всю истину, а только часть или сторону истины, — один из необходимых ее элементов. Рациональные начала столь же необходимы в нравственности, как и начала эмпирические; но чистый, *исключительный рационализм* в философии — такая же ложь, как и *исключительный эмпиризм*. В результате исследования Соловьева оказывается, что в истинном нравственном учении все частные элементы (отвлеченные начала) должны восполнять друг друга: оно должно быть *органическим синтезом эмпирического, рационального и мистического* (или религиозного).

Ввиду широкой известности тех эмпирических и рационалистических учений, которые разбираются здесь Соловьевым, нам нет надобности излагать их подробно: Мы будем воспроизводить здесь общие их черты лишь в меру необходимого для ознакомления с ходом мысли Соловьева.

В каждом из эмпирических учений, которые излагаются в «Критике», он указывает его относительную истину и его односторонность. Даже *принцип гедонизма*, для которого высшее благо есть наслаждение, — по Соловьеву, заключает в себе обе эти стороны. Его объективное основание заключается в том, что в высшем благе субъект действительно должен найти *полное* свое удовлетворение; а без наслаждения полнота удовлетворения невозможна; ошибка же гедонизма заключается в том, что он принимает этот необходимый элемент блага за самое благо — часть за целое. Безусловной целью для нас может быть только благо постоянное, *непреходящее*: этому требованию не соответствует наслаждение, которое длится всего один лишь краткий миг. Это делает необходимым переход к другому эмпирическому учению, которое отождествляет благо с счастьем, как постоянным состоянием, — к *эвдемониз-*

му¹. Переходя к этому последнему, Соловьев в нем, совершенно так же как и в гедонизме, отличает его правду от его лжи. Его правда — опять-таки в том, что в высшем благе субъект должен найти постоянный источник счастья; ложь же его — в том, что он счастье полагает как окончательную и безусловную цель, между тем как в действительности *одним* счастьем высшее благо не исчерпывается.

Не всякое наслаждение и не всякое счастье соответствуют требованию блага объективного и всеобщего; не соответствует ему наслаждение и счастье эгоистическое. Эгоизм, возведенный во всеобщий принцип поведения, сам себя уничтожает во внутреннем противоречии: ибо при этом условии эгоизм каждого парализуется эгоизмом всех.

Только альтруистическое наслаждение и счастье соответствуют требованию всеобщности: поэтому только такое счастье служит выражением действительного, *объективного блага*².

Заметим, что это применение критерия всеобщности к этическим началам находится в полном соответствии с основным началом философии Соловьева. *Всеединное в нравственной области должно прежде всего проявиться как всеобщее*; оно есть то, что связывает людей в одно целое: Абсолютное может осуществиться не в эгоизме обособленных лиц, а в альтруизме, который объединяет всех людей в одно солидарное целое.

Этим у Соловьева намечается переход от эвдемонизма к *утилитаризму*. Добром, а соответственно с этим и нравственным, должно признаваться только то, что *служит счастьем или пользе всех*. На этом основании утилитаризм признает нравственным только наслаждение и счастье альтруистическое. Но тем самым обнаруживается негодность счастья как основного нравственного принципа. — Если нравственно не всякое наслаждение и счастье как такое, а только наслаждение и счастье определенного типа, то, стало быть, над наслаждением и счастьем есть иной верховный критерий и нравственный принцип. Когда утилитаристы утверждают, что критерием нравственности должно служить *хорошо понятое* счастье, то в этом заключается грубейшая логическая ошибка, так как всякий, оче-

¹ Там же, 19.

² <Там же,> 20—24.

видно, считает свое собственное понимание счастья хорошим. Счастье и наслаждение суть понятия совершенно субъективные: поэтому, когда человек чувствует себя наслаждающимся или счастливым, было бы совершенно нелепо разубеждать его в этом. Утверждать, что одно счастье *лучше* другого, можно только при одном условии: для этого надо признавать объективный критерий добра над субъективным счастьем¹.

Собственно нравственное начало не выражается утилитарным принципом общей пользы. Оно должно быть совершенно отделено и обособлено от своего противоположного, т. е. от эгоизма: это обособление совершается в той этике, которая показывает особенное и самостоятельное основание нравственной деятельности в эмпирически несомненном элементе *симпатии*. Наиболее полное и определенное развитие этого начала Соловьев находит у Шопенгауера: соответственно с этим он считает нравственное учение последнего высшей и окончательной формой эмпирической этики².

II. ЭМПИРИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ. УЧЕНИЕ ШОПЕНГАУЕРА

Нравственное учение Шопенгауера, как известно, оригинально, во-первых, своими суждениями о *содержании* нравственности, а во-вторых, своей попыткой ее *обоснования*.

Все содержание нравственности он сводит к *состраданию*; в нем он видит единственное побуждение человеческой природы, имеющее нравственную цену. Чтобы действия наши стали нравственными, нужно, чтобы благо других существ стало последней целью нашей воли, прямым и непосредственным ее мотивом совершенно так же, как в других случаях такой прямой целью является наше «я»; для этого необходимо отождествление с другим существом, упразднение всякой грани между мною и другими: только при этом условии я могу ощущать чужое страдание и счастье как мое собственное и *непосредственно* желать чужое благо.

Метафизическое объяснение сострадания, а стало быть, и метафизическое обоснование нравственности,

¹ Там же, 24—27.

² Там же, 27.

по Шопенгауэру, заключается в субстанциальном *тождестве* всех существ. Во всех существах живет единая сущность, единая мировая воля, которая в них во всех страждет и томится; поэтому страдание всякого другого существа есть воистину наше собственное. Со-страдание — не что иное, как прозрение в великую тайну единства мировой жизни¹.

С точки зрения Соловьева, как принцип этики Шопенгауэра, так и ее обоснование заключает в себе несомненную истину: поэтому задача, которую ставит себе «Критика отвлеченных начал», «состоит не в опровержении этого учения, а в указании его границ, которые не суть границы этики вообще»².

В этике Шопенгауэра он находит один основной недостаток, присущий всем попыткам основать мораль на фактах, на эмпирических данных. Действительного *обоснования* морали это учение в себе не заключает и заключать не может.

Со-страдание, в котором Шопенгауэр видит эмпирическое основание нравственности, — такой же факт человеческой природы, как и эгоизм. Пока мы остаемся в эмпирической области, не видно, почему один из этих фактов предпочтительнее другого; ведь в обоих одинаково выражаются коренные и естественные наши влечения. «Факт сам по себе <или> *как такой* не может быть ни лучше, ни хуже другого»: он, очевидно, еще не заключает в себе своего рационального оправдания. Эгоизм и альтруизм суть одинаково проявления нашей природы. Понятно, что та мораль, которая не знает ничего высшего *над природой*, не в состоянии решить спора между ними.

По той же причине для обоснования морали не имеет значения ссыла на нравственный инстинкт. В человеческой природе борются противоположные инстинкты; ни один из них не имеет над нами безусловной власти; вопрос о том, которому из них должно следовать, по этому самому представляется неустранимым; но для этого инстинкт должен быть оправдан перед судом мыслящего сознания: ясно, что в самом себе он не заключает своего обоснования. Мораль инстинкта, отрицающая необходимость обоснования нравственно-

¹ Там же, 27—38, 42.

² <Там же,> 39.

сти, тем самым отрицает этику, как теорию, а следовательно, сама отказывается от теоретического значения.

Как показывает Соловьев, этот роковой недостаток морали, построенной на фактах, не устраняется и тем метафизическим обоснованием, которое подводит под нее Шопенгауер. «В том, что факт симпатии выражает субстанциальное тождество существ, а противоположный факт эгоизма выражает их феноменальную множественность и раздельность, еще не заключается объективное преимущество одного перед другим: ибо эта феноменальная множественность и раздельность существ совершенно так же необходима, как и их субстанциальное единство». Все существа необходимо тождественны в субстанции и столь же необходимо раздельны в явлении; мы имеем здесь две стороны одного и того же бытия, которые прекрасно совмещаются друг с другом; ни одна из них не исключает другой; поэтому решительно ни из чего не видно, почему во имя единства Сущего нужно жертвовать раздельностью и множеством существ; спор альтруизма и эгоизма и тут не находит себе разрешения.

Несостоятельность попытки Шопенгауера выясняется и с другой точки зрения. Чтобы изобличить ложь эгоизма, недостаточно утверждать вместе с ним, что весь мир индивидуальных явлений есть призрак и обман, который существует только в представлении. Если весь мир индивидуальных существ есть призрак, то альтруизм столь же ложен, как и эгоизм: в этом случае моральная деятельность, которая стремится к утверждению призрачного существования других существ, — такой же самообман и иллюзия, как и эгоистическая деятельность, стремящаяся к утверждению существования самого действующего субъекта. Если множественность существ есть иллюзия, то всякая вообще деятельность, все равно нравственная или безнравственная, есть служение призракам. Таким образом, вместо того чтобы обосновывать нравственность, метафизический монизм Шопенгауера обращается против нее¹.

¹ Там же, 43, 44. Замечательно, что эта аргументация Соловьева во многом совпадает с возражениями против Шопенгауерова обоснования морали, сделанными около того же времени Ницше (Menschliches, Allzumenschliches, § 103, В. II, 105—106; Morgenröthe, § 133, В. IV, 135—138; ср. мое соч. *Философия Ницше* (Москва, 1904), 80—83.

Неудовлетворительность морали Шопенгауера, которую он считает высшей и последней формой эмпирической морали вообще, убеждает Соловьева в недостаточности эмпирического обоснования нравственности и в необходимости искать его за пределами опыта, в этике чисто разумной или формальной. Переход этот совершается у него следующим образом.

Окончательный смысл этики Шопенгауера — ее понимание высшего нравственного блага — может быть выражен словами: *стремись к освобождению всех существ от всякого страдания или от страдания как такового*. Но, спрашивается, в чем состоит сущность страдания и как возможно избавление от него? Страдание состоит в зависимости нашей воли от внешнего, чуждого ей бытия: оно обуславливается тем, что эта воля не включает в себе условий своего удовлетворения.

«Страдать значит определяться другим внешним, следовательно, основание страдания воли заключается в ее *гетерономии*, т. е. чужезаконности, и, следовательно, высшая, последняя цель нормальной практической деятельности состоит в освобождении мировой воли, т. е. воли всех существ, от этой гетерономии, т. е. от власти этого чуждого ей бытия».

Совершенная нравственность должна выразиться в совершенной *автономии* воли. Соответственно с этим этика должна показать условия, при которых воля является совершенно автономной или свободной. Но эти условия, очевидно, находятся за пределами опыта: в опыте мы познаем только волю, связанную чуждым ей бытием, т. е. волю *гетерономическую*. Ясно, что искомые условия автономии воли могут быть найдены только чистым или априорным разумом. В этом и заключается задача, за которую берется этика Канта¹.

Этот переход к кантовской этике, по собственному признанию Соловьева, является «неожиданным»². В действительности, в изложении Соловьева он производит впечатление несколько натянутого и недостаточно обоснованного, и это — потому, что в «Критике отвлеченных начал» Соловьев, в сущности, не дал исчерпывающей критики эмпирической морали. Уже Чичерин выяснил, что Шопенгауер отнюдь не является наиболее совершенным выразителем принципа эмпирической мо-

¹ Критика отвлеч. начал, 45—46.

² Там же, 46.

рали; поэтому и критика его учения не обосновывает заключения о негодности всякого эмпирического обоснования нравственности как такого.

Чичерин указал¹ на неверность всего построения Шопенгауера: не подлежит сомнению, что сострадание — *один из источников* нравственных действий, но оно ни в каком случае не есть их *единственный* источник. Впоследствии, в «Оправдании Добра», к тому же выводу пришел и сам Соловьев. Но ошибки разбираемой главы «Критики отвлеченных начал» этим еще не исчерпываются: для изобличения несостоятельности эмпирической этики Шопенгауер выбран неудачно еще и потому, что он вовсе не есть представитель чистого эмпиризма: эмпирические данные у него служат материалом для построения чисто метафизического и, следовательно, по существу выходящего за пределы опыта. Тут опять-таки нельзя не согласиться с справедливым замечанием Чичерина.

«Имея в виду показать недостаточность опыта как основания нравственности, надобно было обратиться к тем писателям, которые стоят исключительно на этой почве, именно к английским и шотландским моралистам, к Гучисону и, в особенности, к Адаму Смиту, который развил целую нравственную теорию, основанную на начале сочувствия»².

Недостаточность эмпирических начал изобличается вовсе не критикой учения Шопенгауера, а немногими замечаниями Соловьева об основном заблуждении эмпирической морали. Основать мораль на фактах представляется вообще невозможным, потому что всякая мораль как такая состоит из правил, претендующих на всеобщее и безусловное значение, между тем как область фактов есть по существу область частного, обусловленного и относительного: поэтому никаких всеобщих и безусловных правил из фактов извлечь нельзя³.

Тут мы имеем довод, действительно решающий спор не только против Шопенгауера, но и против Адама Смита и Гучисона.

Тем самым доказывается законность рационального элемента в этике, и мы можем вместе с Соловьевым

¹ Мистицизм в науке, 29.

² Там же.

³ Критика отвлеч. начал, 46—47.

перейти к оценке классического представителя этического рационализма — Канта.

Изложение нравственного учения последнего может быть здесь опущено, ввиду его общеизвестности¹. От эмпирической морали мы можем сразу перейти здесь к той оценке, которая дается Соловьевым основным началам кантовского обоснования нравственности.

III. ЭТИКА КАНТА

Прежде всего, с его точки зрения, Кант безусловно прав в своем утверждении необходимости априорных начал в нравственности. Нормальность или ненормальность действия и в самом деле обуславливается не происхождением его из какого-либо эмпирического мотива, а его внутренней обязательностью. Нравственный закон, как основание обязательности действий, должен иметь *безусловную необходимость*, т. е. он должен иметь значение безусловно для всех разумных существ. Стало быть, основание его обязательности не может лежать ни в природе того или другого существа, например человека, ни в условиях внешнего мира, в которые эти существа поставлены, но это основание должно заключаться в априорных понятиях чистого разума, общего всем разумным существам. Всякое же другое предположение, основывающееся на началах одного опыта, может быть практическим правилом, но никогда не может иметь значения морального закона².

С точки зрения «этики всеединства» Соловьева все это представляется совершенно правильным, потому что всеединство действительно больше, чем факт опыта: именно как *всеобщее* оно бесконечно превышает всякую фактическую действительность. Поэтому Кант совершенно прав в своих возражениях против исключительного эмпиризма в этике. Действие и в самом деле не имеет нравственной цены, когда оно совершается единственно *только* по склонности, безо всякого сознания долга или обязанности. Но отсюда отнюдь не следует, чтобы склонность, если она определяет волю к действию совместно с сознанием долга, лишала нашу

¹ В «Критике отвлеч. начал» изложению этому посвящены целиком шестая и седьмая главы (46—63).

² Там же, 47—48.

деятельность нравственного значения. Вопреки Канту, склонность и долг прекрасно совмещаются в одном и том же действии, причем такое совмещение не уменьшает, а увеличивает его ценность. Односторонность Кантова учения метко выражается известными стихами Шиллера, к которым с своей стороны вполне присоединяется Соловьев:

Делать добро моим ближним привык я, но только,
к несчастью,
 Делаю это охотно, зане я сердечно люблю их,
 Как же тут быть? Ненавидь их, и с чувством враждебным
и злобным
 Делай добро, и тогда только будешь морально оправдан.

Долгом или обязанностью выражается общая *форма* морального принципа, как всеобщего и необходимого, симпатическая же склонность — только психологический мотив нравственной деятельности: оба эти фактора относятся к различным сторонам нравственной деятельности — формальной и материальной, а потому не могут друг другу противоречить. В нравственности, как и во всем остальном, материя и форма одинаково необходимы; стало быть, «рациональный принцип морали как безусловного долга или обязанности, т. е. всеобщего и необходимого закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности как естественной склонности к сочувствию в живом существе»¹.

К сказанному Соловьевым остается прибавить, что объединение рациональных и опытных начал в нравственной деятельности не только возможно, но и необходимо. Эмпирический элемент неизбежно входит в состав всякой *конкретной* нравственной задачи; а следовательно, без него никакая конкретная, *действительная* нравственность не была бы возможна. Если вычеркнуть из области нравственности все эмпирические задачи, как деятельная помощь, благотворение, определенное духовное влияние, справедливое в отношении к другим пользование жизненными благами, — то от нравственности ровно ничего не останется.

Для нравственности кроме *единства общего закона* необходима множественность эмпирических целей: для

¹ Критика отвлеч. начал, с 65—66.

нее необходим ближний, который является не только *разумной целью* деятельности, но вместе с тем и ее эмпирическим объектом. По Канту, только *разумные* существа могут быть целью нашей нравственной деятельности; только по отношению к ним у нас есть обязанности. На самом деле, однако, никакие обязанности по отношению к разумным существам не были бы возможны, если бы последние не были вместе с тем и *психофизическими субъектами*: нет той нравственной обязанности, которая бы не имела своим предметом удовлетворение каких-либо потребностей душевных или физических, а, стало быть, в конце концов — *эмпирических потребностей эмпирических субъектов*.

Мы должны накормить голодающего, утешить страждущего, дать ближнему добрый совет. Но чистый разум не голодает, не страдает, не нуждается в нашем совете и помощи: все это — конкретные, эмпирические нужды. Неудивительно поэтому, что исключительно формальный критерий нравственности не выдержан у самого Канта: самое применение критерия всеобщности становится возможным только благодаря незаметному для самого философа сочетанию элементов эмпирических с элементами рациональными.

Чтобы узнать, нравственно или безнравственно то или другое действие, по Канту, нужно *вообразить его всеобщим*. Не очевидно ли, что в данном случае воображение должно представить себе *конкретные результаты* применения известного принципа в эмпирической действительности? Мы не можем желать, чтобы все лгали, насиловали, убивали, чтобы никто другим не помогал. Почему, однако? Очевидно, потому что эмпирический результат такого порядка вещей грозит страданиями и гибелью всем психофизическим субъектам, *как мы знаем их в опыте*. Если бы опыт свидетельствовал, что результатом побоев, оскорблений, издевательств и т. п. является немедленное наступление блаженства для того, кто всему этому подвергается, то критерий всеобщности привел бы нас к иной нравственной оценке названных действий. Ясно, что применение этого критерия включает в себе *скрытое обращение к опыту*. Что нравственность неизбежно предполагает множественность эмпирических субъектов, находящихся между собою во взаимодействии в условиях конкретной действительности, это как нельзя лучше доказывается неудачей попыток современного кантианства, в частности

учения Когена, — построить этику без этих эмпирических начал¹.

Возвращаясь к Соловьеву, мы видим, что освобождение от односторонности рационалистической этики приводит его к расширению самой области нравственной деятельности. По Канту, только *разумные* существа могут быть предметом нравственной деятельности; но здесь мы имеем опять-таки одно из увлечений рационалистической этики, лишенное объективных оснований. Ибо спрашивается, прежде всего, что такое разумное существо? То ли, которое действительно, *активно* обладает разумом, осуществляет его в своей практической деятельности? Такое предположение привело бы к тому нелепому выводу, что у нас есть нравственные обязанности только по отношению к тем праведникам, коих жизнь являет собою совершенное воплощение практического разума: самое существование таковых сомнительно, а потому при этом условии нравственность рискует стать совершенно беспредметною.

Естественно, что Кант ограничивается требованием потенциального обладания практическим разумом, т. е. признает объектами нравственности возможных его носителей, все те существа, которые *могут стать* нравственными. Но с этой точки зрения нет основания ограничивать нравственность пределами мира человеческого; ибо мы не вправе утверждать, что и другие существа никогда, ни при каких условиях не могут стать свободно-разумными. С эмпирической точки зрения, *как явления*, все существа одинаково подчинены неумолимому закону естественной необходимости: с этой точки зрения все одинаково лишены свободы, и, следовательно, тут не может быть различия между людьми и другими существами. Но, с другой стороны, все существа суть не только явления, но и *сущности*; в этой умопостигаемой области они не могут быть подчинены внешней эмпирической необходимости и, следовательно, обладают свободой. С этой точки зрения опять-таки падает грань между человеком и другими существами: все суть возможные носители свободы, а потому все должны рассматриваться как объекты нравственной деятельности. На этом основании нравственный закон у Соловьева выражается в виде следую-

¹ См. мою статью — «Панметодизм в этике», «Вопросы философии» за 1909 г., март—апрель.

щего широкого правила: *«нравственная воля как такая должна иметь своим подлинным предметом все существа не как средства только, но и как цели»*, или в форме категорического императива: *«действуй таким образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей деятельности»*¹.

В аргументации, которая приводит Соловьева к этой формуле, есть очевидный логический скачок. Я оставляю пока в стороне вопрос о правильности того предположения множественности субстанций, из которого он здесь исходит: оно во всяком случае не оправдывает тех выводов, какие делаются из него в «Критике отвлеченных начал». — Из того, что каждое существо есть не только явление, но и сущность, отнюдь не следует, что каждое существо есть возможный обладатель разума. Соловьев, очевидно, смешивает здесь совершенно различные вещи — свободу в отрицательном и в положительном значении слова, т. е. свободу в смысле независимости существа от закона достаточного основания, и свободу в смысле способности определяться к действию разумными основаниями. Из того, что всякое существо как нумен независимо от необходимости естественной, он столь же поспешно, сколь и неосновательно заключает, что всякое существо может стать свободно-разумным деятелем.

В этой ошибке обнаруживается недостаток, характерный для первого периода Соловьева. Он еще далеко не в достаточной мере освободился от «преобладающего влияния» Шопенгауера. Этим и обуславливаются не всегда удачные попытки выразить собственное свое учение формулами этого мыслителя. Логический скачок, отмеченный выше, представляет собою естественный результат этой попытки сочетать начала, логически несоединимые. —

У Шопенгауера утверждение субстанциальности всего существующего служит обоснованием нравственности не само по себе, а лишь в связи с его метафизическим монизмом: мы обязаны деятельно сострадать другим существам, потому что в них и в нас живет и воплощается одна и та же сущность.

Очевидно, что для «этики всеединства» — такое обоснование не может быть утилизировано ни в целом, ни в части; ибо для нее вопрос о нравственно должном

¹ Критика отвлеч. начал, 67—69.

должен разрешаться в зависимости от *назначения* и *смысла* каждого существа, а не в зависимости от его сущности. Из того факта, что то или другое существо представляет собою явление какой-либо сущности, философия всеединства не может извлечь никаких нравственных выводов. Для нее каждое данное существо должно быть дорого не в качестве нумена, а лишь в качестве возможного носителя всеединого Логоса вселенной. «Субстанция», как это обнаружилось в учении Шопенгауера, — может быть понимаема и как существо бессмысленное и злое; поэтому понятие субстанции, очевидно, не может послужить точкой отправления для этики, которая кладет в основу всех своих построений веру в *разумный конец* всего существующего.

Чрезмерная близость с Шопенгауером вообще служит для Соловьева источником неразрешимых затруднений. Признавая, что все существа должны быть для нас целью, а не только средством, Соловьев на этом основании требовал воздержания от употребления в пищу теплокровных животных. Но уже Чичерин основательно заметил, что практический вывод из такой посылки должен быть гораздо шире; с точки зрения нравственной формулы Соловьева следовало бы сказать, «что человек точно так же не вправе есть спаржу, как он не вправе есть человека, ибо еда есть, очевидно, обращение другого существа в чистое средство для своего собственного существования»¹. Если *всякое* существо для нас есть цель, то жизнь в земных условиях становится вообще, очевидно, невозможною: ибо в таком случае нет оснований делать исключения для вредных паразитов, как, напр., саранча, жучки, черви, глисты, и даже для холерных и иных микробов: мы должны предоставить им в пищу наше тело.

С точки зрения буддийского учения и философии Шопенгауера это — вывод вполне последовательный: в качестве равноправных выражений единой субстанции все существа одинаково должны служить для нас целью, а не только средством. Но из философии всеединого такое понимание нравственности вовсе не вытекает.

Основное положение этой философии заключается в том, что смысл всего существующего — в единстве всех существ или *во всеединстве*. Вытекающий отсюда

¹ Мистицизм в науке, 38.

основной нравственный принцип заключается в том, что всеединство должно быть для нас безусловною целью: но отсюда отнюдь не следует, что целью для нас должно быть каждое существо как такое, а тем более, что в нравственном порядке все существа равноправны: с точки зрения всеединства вполне возможно представить себе нравственный порядок как порядок иерархический, в котором одни существа обладают безусловным достоинством, как совершенные и свободные выразители абсолютного, другие же служат последним как подчиненные орудия. Можно допустить, наконец, что разумное существо, призванное *свободно* осуществить всеединый смысл вселенной, воспользуется своей свободой в противоположном направлении и тем самым утратит этот смысл. Ясно, что такое существо ценно *не в качестве существа*, а в качестве возможного носителя ценности безусловной.

С точки зрения всеединого все *должно* быть подчинено всеединству, все *должно* быть им одухотворено и наполнено; но это не исключает возможности различия между существами в смысле безусловной ценности одних, условной ценности других и *отрицательной* ценности третьих. Одни существа могут быть свободными носителями мирового смысла, добровольными соучастниками в творческом процессе его осуществления и раскрытия; другие могут быть его противниками; третьи могут служить тому же творческому плану в качестве пассивных или невольных орудий, быть камнями, из коих воздвигается божественное здание. С точки зрения идеала всеединого эти камни непременно должны стать живыми, одухотворенными. Всеединое есть прежде всего Дух животворящий; но отсюда следует, что дух должен наполнить все собой, явиться и воплотиться во всем, а вовсе не то, что все должно стать духом. В доме, где обителей много, найдется место для бесконечного разнообразия существующего, для полноты мира духовного и телесного.

IV. ВОПРОС О СВОБОДЕ ВОЛИ

Исследование нравственного вопроса естественно приводит к постановке вопроса о свободе воли. У Соловьева этот вопрос возникает сам собою в связи с усвоением элементов Кантова учения.

Все Кантово учение о содержании нравственности предполагает *автономию* нравственной воли, т. е. независимость ее от естественных склонностей. Соловьев, как мы видели, восстает против одностороннего рационализма Кантова учения; вопреки Канту, он находит, что быть совершенно без естественных склонностей для человека значит — не существовать; и однако, он должен признать вместе с Кантом, что возможность определяться независимо от склонностей и даже вопреки им составляет необходимое условие нравственной деятельности. Нравственная деятельность необходимо предполагает *свободного деятеля*: соответственно с этим, говоря словами Соловьева, ставится и вопрос о свободе воли: он «сводится к вопросу о присутствии в действующем существе такого начала действия, которое не определяется естественными склонностями, хотя и не исключает их».

Речь идет не о том, чтобы отрешиться от склонностей, а о том, как можем мы, имея их, господствовать над ними и быть от них свободными¹.

Понимаемая таким образом, свобода воли не должна быть смешиваема со свободой действий. Я могу делать то, что хочу, мои действия определяются моей волей и в этом смысле свободны. Но вопрос о свободе воли этим нисколько не разрешается. Спрашивается, могу ли я в каждом отдельном случае хотеть что-нибудь другое, нежели то, что я в действительности хочу? Вопрос о свободе воли есть собственно вопрос о свободе выбора между различными нашими желаниями или хотениями. У Соловьева он ставится таким образом. —

«Когда я решаюсь действовать так или иначе, это решение или этот акт моей воли определяется ли чем-нибудь с необходимостью, или же совершается самопроизвольно, т. е. определяется исключительно самим собою?» Руководствуется ли наша воля «какими-либо необходимыми побуждениями при выборе между тем или другим желанием и хотением? Факт выбора несомненен, и в нем состоит власть разума над чувственностью — но самая эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбежной для нее силе?»²

¹ Критика отвлеч. нач., 71—72.

² Там же, 77.

На этот вопрос Соловьев вслед за Кантом и Шопенгауером отвечает различием умопостигаемого и эмпирического характера человека: первый находится вне времени, вне сферы действия причинности и закона достаточного основания; напротив, второй пребывает во времени, где неуклонно властвует закон причины и следствия. Определяя вслед за Шопенгауером свободу как противоположность необходимости, Соловьев, соответственно с этим, принимает и Шопенгауерово истолкование Кантова учения о свободе: он признает *свободную* сверхвременную сущность человека — его умопостигаемый характер, и вместе с Кантом и Шопенгауером считает *несвободным* его эмпирический характер.

Мне нет надобности воспроизводить здесь той подробной аргументации, которой обосновываются эти положения: Соловьев целиком заимствует ее у Шопенгауера и Канта. В девятой главе «Критики» он излагает свое учение о несвободе эмпирического характера по Шопенгауеру; а в десятой он воспроизводит мысли Канта об умопостигаемой свободе.

Попытка Соловьева сочетать в органическом синтезе эти два учения с собственной своей этикой всеединства не принадлежит к числу удачных. Ошибки и пробелы, которые мы найдем в соответствующих главах «Критики отвлеченных начал», обуславливаются в особенности двумя причинами. — От внимания Соловьева ускользнули, во-первых, глубокая разница в понимании свободы между Шопенгауером и Кантом, а во-вторых, — некоторые существенные неясности и трудности в учении последнего.

Мнения обоих философов Соловьев излагает так, как будто они учат одному и тому же. «Очевидно», говорит он, «в этом учении Канта (разделяемом Шеллингом и Шопенгауером) свобода понимается в чисто отрицательном смысле. Человек, в силу своего умопостигаемого характера, или как существо само по себе, свободен от закона внешней необходимости, определяющей эмпирические явления. Такая свобода принадлежит ему вместе со всеми другими существами, так как каждое существо (все, что существует), будучи, с одной стороны, явлением и подчиняясь, следовательно, закону явлений, с другой стороны, есть вещь в себе или умопостигаемая сущность, пошменон, независимая от этого

закона и, следовательно, по отношению к нему свободная»¹.

Тут, однако, слова Соловьева вполне соответствуют мысли Шопенгауера, но явно неверно передают учение Канта. Шопенгауер действительно понимает свободу в исключительно отрицательном смысле — как независимость от внешней эмпирической необходимости; но как раз в этом отношении между ним и Кантом существует резкое отличие. Кант говорит буквально, что свобода умопостигаемого характера должна рассматриваться не только в смысле отрицательном, как независимость от эмпирических условий, но должна определяться также и положительно, как способность самостоятельно начинать ряд событий². Учение Шопенгауера о том, что человек свободен только в своем *бытии* (*esse*), а не в *действии* (*operari*), очевидно, противоречит этой кантовской формуле. Для Канта человек есть прежде всего *свободный деятель*: в этом заключается весьма существенная сторона его учения об умопостигаемом характере. Для Шопенгауера свобода есть простое отрицание закона достаточного основания, а следовательно, — причинности; наоборот, для Канта она есть *особый вид причинности*, именно — *причинность умопостигаемая*. С этим связывается еще и другое, чрезвычайно важное отличие между обоими философами. —

Для Шопенгауера вещь в себе по самому существу своему есть полнейшее отрицание разума: она есть бытие безосновное, бессмысленное, безумное: сообразно с этим в его глазах *свобода* вещи в себе есть раскрытие всеобщей бессмыслицы мироздания: она — по существу противоразумна, ибо все разумное определяется законом достаточного основания; напротив, с точки зрения Канта разум есть определение самого нашего умопостигаемого характера — нумена; соответственно с этим умопостигаемая причинность есть *причинность разума*. С таким учением об умопостигаемом характере вполне гармонирует понимание свободы как способности определяться разумом независимо от склонностей или даже вопреки им; но с учением Шопенгауера оно, очевидно, не имеет ничего общего. Неудивительно, при этих условиях, что Кант видит в свободе способность не всех существ, а исключительно разумного существа — чело-

¹ Там же, 109—110.

² Kritik d<er> reinen Vernunft, 411 (ed. Hartenstein).

века. В этом опять-таки заключается резкое отличие его от Шопенгауера, которое ускользнуло от внимания Соловьева.

Смещение этих двух столь различных точек зрения отразилось в существенных недостатках соответствующих глав «Критики отвлеченных начал». Здесь нетрудно заметить следы борьбы двух названных философов и колебаний Соловьева между обоими. В главе IX-й, где он следует Шопенгауеру, он понимает свободу как прямую противоположность необходимости или причинности¹. Наоборот, в главе X-й, где он следует Канту, он говорит о *причинности свободы*². Противоречие так и остается необнаруженным; это объясняется все тем же «преобладающим влиянием» Шопенгауера на Соловьева: Шопенгауер, как известно, вполне искренне отождествлял свое учение о свободе с кантовским.

Соловьев проглядел ряд затруднений, связанных с учением Канта, именно благодаря тому, что он усвоил его в чересчур упрощенном толковании Шопенгауера.

Значение этой ошибки ясно обнаруживается при внимательном изучении соответствующих кантовских текстов. —

Главная трудность заключается именно в том, что в учении Канта сталкиваются две непримиренные между собою тенденции: он хочет понять свободу и как исключительно сверхвременное свойство умопостигаемого характера, и как начало нравственной деятельности во времени. Первая точка зрения, доведенная до конца, действительно приводит к учению Шопенгауера; наоборот, вторая несовместима с признанием неуклонного действия *естественного* механизма причин и следствий.

По Канту, если бы мы знали все побуждения, действующие в сознании данного лица, и все внешние на него воздействия, мы могли бы предсказывать его действия с той же достоверностью, как какое-нибудь солнечное или лунное затмение. Трудно, однако, согласиться с его утверждением, будто с этим совместимо признание свободы как умопостигаемой причинности³. Если всякий наш поступок предопределен нашим прошедшим и прошедшим мироздания, то наш умопостигаемый

¹ <Критика отвлеченных начал,> стр. 78.

² <Там же,> стр. 88.

³ Kritik d<er> prakt<ischen> Vernunft, 230, ed. Rosenkranz.

характер не в состоянии внести в область явлений ничего нового, чего бы не было в прошлом, а стало быть, не может начать *нового* ряда событий; наоборот, если мы возьмем за исходную точку положение того же Канта, что свобода есть способность самопроизвольно начинать ряд действий, мы должны будем признать, что она вносит в эмпирическую область целый *новый ряд*, которого раньше не было; ибо «новый ряд» может быть понимаем только как *ряд во времени*; но в таком случае исчезает возможность с математической точностью предсказывать человеческие действия.

Одно из двух: или свобода умопостигаемого характера *является во времени*; в этом случае естественная необходимость даже во времени не имеет над нами непреодолимой власти. Зависимость нашего эмпирического характера от прошлого в таком случае не безусловна, потому что ряд событий, вызванных предшествующими событиями, может быть *прерван* посредине новым рядом, идущим от умопостигаемой, сверхвременной причины. — Или же, наоборот, мы будем последовательно стоять на той точке зрения, что свободы *нет в явлениях*, что она свойственна только миру сверхвременных сущностей; но в таком случае нам придется признать, что свобода вообще не есть начало деятельное, не есть *умопостигаемая причинность*, что она есть только *в бытии, но не в действии*.

Мы уже знаем, что такова точка зрения Шопенгауера; но с нравственным учением Канта она находится в непримиримом противоречии: если все действия человека во времени предопределены его эмпирическим характером, то очевидно нелепо требовать от него, чтобы он действовал *вопреки* своим эмпирическим склонностям, чтобы в деятельности своей он был независим от эмпирических данных. Учение Канта о трансцендентальной свободе не примирено с его же учением о необходимости в области эмпирической. «Прошедшее время», говорит он, «уже не в моей власти; поэтому каждое мое действие является необходимым последствием оснований, которые уже не в моей власти; иначе говоря, в каждой точке времени, когда я действую, я никогда не бываю свободен». В каждый момент времени я нахожусь под властью необходимости — определяться к действию тем, что уже не в моей власти; и бесконечный *a parte priori* ряд событий, который я, согласно предопределенному порядку, могу только про-

должать, а не начинать где бы то ни было, — есть непрерывная цепь явлений, в которой моя причинность никогда не может быть свободой¹.

Читатель видит, что здесь для свободы, в смысле способности начинать новый ряд действий, совершенно не остается места. И все попытки Канта согласовать эти две точки зрения не приводят ни к чему. Он утверждает, что с трансцендентальной точки зрения весь ряд моих *прошедших* действий, определяющих мои поступки в настоящем, может быть рассматриваем как проявление моей умопостигаемой свободы; но этот довод уже потому неубедителен, что тот бесконечный ряд событий, который я продолжаю моими действиями, начался *раньше моего рождения*. Если я поступаю так, а не иначе, в силу свойств, унаследованных мною от предков и вследствие условий среды, которые были раньше моего рождения созданы, то где же тут место для *моей* свободы? Моя свобода может иметь реальный смысл только в том случае, если я могу начать во времени нечто безусловно новое, т. е. *такой ряд событий, который бы совершенно не имел причин в прошедшем*. Но если так, то я свободен не только вне времени, но и в каждый данный момент времени.

Свобода возможна лишь при том условии, если наш умопостигаемый характер обладает способностью переходить из области сверхвременной в текущую *временную* действительность, если, пребывая вне времени, он тем не менее может раскрывать и обнаруживать свое содержание *во времени*. Только такое понимание свободы может послужить оправданием для нравственной ответственности и, следовательно, дать искомое Кантом обоснование этики. По Канту, я ответствен за совершаемые мною действия во времени, потому что они — *мои действия*; ответственность не устраняется тем, что они обусловлены моим эмпирическим характером: ибо последний составляет проявление моего умопостигаемого характера: *иной умопостигаемый характер дал бы другой эмпирический характер*². Такое объяснение не может быть признано удовлетворительным; в действительности оно ведет не к обоснованию, а как раз наоборот — к ниспровержению нравственной ответственности:

¹ Kritik d. prakt. Vernunft, 224—225.

² Kritik d. reinen Vernunft, 412.

ибо оно приводит к неизбежному выводу, что каждое мое действие есть результат причин, над которыми я не властен.

Мой эмпирический характер есть проявление моего умопостигаемого характера; но, спрашивается, может ли последний быть иным, чем он есть в действительности? Очевидно, нет; умопостигаемый характер пребывает вне времени: поэтому в нем не может произойти никаких изменений. Он представляет собою от века данное, неизменное бытие: ясное дело, что я не могу сделать его иным; если эмпирический характер составляет необходимое проявление этого недвижимого бытия, то и он точно так же — неизменен и, следовательно, — точно так же — вне моей власти. К этому выводу, как известно, приходит Шопенгауер, который с этой точки зрения совершенно последовательно утверждает, что все пороки и добродетели, все вообще свойства характера каждого из нас от века даны и не могут быть изменены ни самим человеком, ни какими-либо внешними на него воздействиями. Непонятным остается только одно, как при этих условиях Шопенгауер находит возможным говорить о вменении и нравственной ответственности; нельзя вменять мне моих действий только на том основании, что *они* — *мои*, или что в них выражается мой умопостигаемый характер: ибо с этой точки зрения пришлось бы признать в равной мере с человеком ответственными не только животных и растений, но даже и камень за его падение. Об ответственности возможно говорить только в том случае, если наш эмпирический характер не есть навеки данная, неизменная величина; я могу отвечать за него лишь в том случае, если я могу его изменить; однако, для этого я должен быть свободен не только в трансцендентной, сверхвременной области, но и здесь, *во времени*: необходимо, чтобы мой эмпирический характер *мог быть иным* и при данном умопостигаемом характере и *мог стать иным* даже в том случае, если он уже определился так или иначе.

Известно, что кантовское понимание умопостигаемого мира и его отношения к миру феноменальному вообще страдает неясностью и двойственностью; в этом заключается главный источник недостатков учения Канта о свободе. Кант понимает умопостигаемый характер то как индивидуально определенную вещь в себе — источник всех конкретных эмпирических свойств дан-

ного человека, — то как чистый разум, свободный от всяких индивидуальных конкретных определений. Особенно наглядно сталкиваются оба эти противоположные понимания в том месте «Критики чистого разума», где Кант рассуждает об основаниях нравственной ответственности. Мы уже приводили оттуда изречение, что «другой умопостигаемый характер дал бы и иной эмпирический характер»; казалось бы, что здесь умопостигаемый характер должен быть понимаем, согласно толкованию Шопенгауера, как индивидуально определенная величина. Но, во-первых, такое толкование противоречит всему учению Канта об автономии воли: как мы уже знаем, автономия воли сводится к самоопределению чистого разума: она есть способность определяться к действию одними основаниями разума, независимо от каких-либо конкретных свойств данного субъекта. В этом же смысле Кант поясняет свою мысль и в приведенном тексте: когда мы утверждаем, что человек, виновный во лжи, мог бы поступить иначе, несмотря на весь свой предшествовавший образ жизни, мы тем самым признаем, что он находится под непосредственным владычеством разума и что разум в своей причинности не подчиняется никаким законам явления и временного существования¹. Тут умопостигаемый характер теряет свою индивидуальную определенность и понимается как практический разум, начало универсальное, всеобщее.

Трудность, с которой мы имеем здесь дело, обуславливается борьбою рационализма и психологизма в учении Канта: для него умопостигаемый характер — не то чистая мысль, не то — сверхвременная сущность психофизической личности, являющейся во времени.

Разбор только что охарактеризованного учения Канта приводит Соловьева к тому заключению, что *окончательное* решение вопроса о свободе воли предполагает решение умозрительного, *метафизического* вопроса о свойствах умопостигаемого мира и, следовательно, выходит за пределы этики. С этим, разумеется, нельзя не согласиться; но это лишний раз доказывает, что этике, именно в силу тех метафизических предположений, на которые она опирается, должно предшествовать теоретико-познавательное и метафизическое исследование.

¹ Kritik d. reinen Vernunft, 412—413.

Но в изложении Соловьева есть ошибка еще более важная: по его словам, для этики «нет необходимости в окончательном, метафизическом разрешении вопроса о свободе воли; для нее достаточно пока и тех результатов, которые получены путем эмпирического и рационального исследования»¹. Слова эти поразительны в двояком отношении: во-первых, Соловьев совершенно произвольно противопоставляет учение Шопенгауера и Канта *метафизическому* решению вопроса о свободе воли; во-вторых, он считает оба эти учения хотя и неполными, но правильными и целиком включает их результаты в состав собственного своего учения.

Предшествующее исследование убеждает нас в том, что он не имел на это права. Я не сомневаюсь в том, что учение Канта включает в себе крупную долю истины: нравственность действительно возможна лишь при том условии, если человек есть *свободный деятель*, над которым условия прошлого не могут иметь безусловной власти; поэтому понятие об *умопостигаемой причинности*, т. е. о причинности свободы действительно составляет необходимое предположение всякой морали. Но эта точка зрения обязывает нас, во-первых, целиком отвергнуть учение Шопенгауера, с нею несовместимое, а во-вторых, — подвергнуть учение Канта основательной переработке. Понятие об умопостигаемом характере может сохранить для нас свою ценность лишь при том условии, если оно может быть освобождено от тех неясностей и противоречий, которые связываются с учением Канта о вещи в себе. Но это возможно лишь в связи с исследованием общих свойств умопостигаемого мира; мы вернемся к этому вопросу, когда будем разбирать общее этическое и метафизическое учение «Критики отвлеченных начал»; там мы увидим, что коренная переработка учения Канта требуется основными началами этики и метафизики самого Соловьева: в духе этих начал вопрос о свободе воли должен получить новую постановку и разрешение.

Уже в этической части «Критики отвлеченных начал», говоря об умопостигаемом характере, Соловьев ставит вопрос: «чем определяется самый этот умопостигаемый характер каждого существа, почему такое-то существо может действовать в силу своего трансцен-

¹ Критика отвлеч. начал, 111.

дентального характера только так, а не иначе?» Если человек в своих действиях не определяется с безусловной необходимостью никакими эмпирическими причинами, принадлежащими к области явлений, то остается только вопрос: «не определяется ли он причинами трансцендентальными, т. е. принадлежащими к миру умопостигаемому, и для того, чтобы разрешить этот вопрос, необходимы некоторые положительные знания этого умопостигаемого мира и его законов»¹.

С точки зрения философии всеединства необходимо понять умопостигаемый мир как связанное целое: именно этого недостает этике Канта: она не вдается в метафизическое исследование этого целого; умопостигаемый характер отдельного индивида фигурирует в ней как изолированная «вещь в себе». Понятно, что с точки зрения философии всеединства, которая исповедует внутреннюю мистическую связь всех существ, учение Канта о свободе не может быть только усвоено и дополнено: оно должно подвергнуться существенным изменениям.

В заключение настоящей главы остается указать на существенный пробел в изложении Соловьева: от недостаточности этики Канта он заключает к недостаточности рационалистической этики вообще. Чичерин² основательно указывает на поспешность такого заключения: для его обоснования следовало бы подвергнуть критическому анализу важнейшие результаты рационалистической этики после Канта. В частности, для того чтобы доказать, что эта этика не дает исчерпывающего ответа на вопрос о свободе воли, необходимо было посчитаться с попыткой разрешения этого вопроса в «Философии права» Гегеля. И это — тем более, что, в отличие от Канта, философия Гегеля допускает возможность исчерпывающего знания об умопостигаемом мире. Из двух мыслителей наиболее типичный представитель чистого рационализма, разумеется, — тот, который учит, что бытие тождественно мысли и соответственно с этим не признает в области бытия ничего тайного для мысли. Чистый рационализм, таким образом, остается нерассмотренным, а потому и непобежденным в этической части «Критики отвлеченных начал».

¹ Там же, 110.

² Мистицизм в науке, 51.

Этот пробел связан с принятым Соловьевым порядком изложения. В этике Гегеля онтология составляет не конец, а исходную точку: чтобы преодолеть эту этику, Соловьев должен был бы начать с разбора метафизического учения, выраженного в «Логике» германского философа; понятно, почему он этого не сделал. — Ошибочный план «Критики отвлеченных начал» и тут причинил ее автору совершенно лишнее затруднение.

Глава V

ОБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА

1. ОБЩЕСТВО КАК УСЛОВИЕ НАВРСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

С точки зрения этики всеединства смысл нравственной деятельности — не в изолированном существовании отдельной личности, а в единстве всех существ. Уже разбор рационалистической этики привел Соловьева к тому выводу, что нравственная деятельность «имеет своей формой безусловную всеобщность, своим предметом — все живые существа, своею окончательною целью — организацию этих существ в царстве целей». Отсюда ясно, что необходимым *объективным* условием нравственности является общество. Полное осуществление нравственного идеала достигается лишь в *долженствующем быть* или *нормальном обществе*.

Этика должна рассмотреть нравственную деятельность не только со стороны ее субъективных оснований в действующем, но и со стороны ее осуществления в предмете действия. Иначе говоря, *этика субъективная* должна быть восполнена *этикой объективной*. Задача последней, по Соловьеву, «заключается в определении *условий нормального общества как высшего практического идеала*»¹.

Тут Соловьев сталкивается с узкопозитивным воззрением, которое видит в обществе только существующий факт, естественное явление и соответственно с этим ставит исключительной задачей общественной науки — изучение законов этого явления; с этой точки зрения, понятно, устраняется сам собой вопрос о нормальном, долженствующем быть или идеальном обществе.

¹ Критика отвлеч. начал, 112—113.

По Соловьеву, вопреки этой точке зрения, общество есть вместе и существующий факт и неосуществленная идея или идеал: оно не есть завершившееся в своих формах бытие, а нечто изменчивое, незаконченное, развивающееся. Развитие его определяется *идеями*, что признает сам глава и родоначальник позитивной школы XIX столетия Август Конт. Соловьев сочувственно цитирует изречение последнего, «что миром управляют и двигают идеи или, другими словами, что весь общественный механизм основывается окончательно на мнениях». Он находит, что «если устранить некоторую неточность выражений, то высказанная здесь Контом мысль не нуждается в доказательствах»¹. Ближайшее изучение творений Маркса и Энгельса, с которыми Соловьев, по-видимому, не был знаком, вероятно, заставило бы его яснее осветить сущность допущенной Контом неточности; но, как известно, марксизму не удалось опровергнуть той истины, которая представляется в данном случае единственно важной: идеи действительно суть безусловно самостоятельные двигатели исторического развития, несводимые ни к факторам экономическим, ни к каким-либо другим элементам общественно-го бытия².

Такое представление о значении идей в истории вполне совместимо с органическим пониманием общества. Соловьев считает бесспорным, что человеческое общество, в качестве бытия сложного, живущего и развивающегося, характеризуется всеми признаками организма. Но при этом он весьма кстати напоминает, «что общество не может быть только организмом вообще, то есть имеющим лишь те общие признаки, которые есть и у всякого другого организма: общество есть организм определенный, организм *sui generis* и, следовательно, обладает особенными, ему исключительно принадлежащими свойствами». Тут же Соловьев вносит в органическую теорию дополнение, на необходимость коего указывают многие современные социологи, в том числе Лестер Уорд: в отличие от организма биологического общество живет и развивается по идеям, причем эти идеи являются не только как бессознательно

¹ Там же, 114.

² Доказательства в моей статье «Учение Маркса и Энгельса о значении идей в истории» (см. сборник «Проблемы идеализма»).

присущие его бытию нормы, а как сознательные личные мысли самих членов общества, их убеждения и мнения.

Другое важное отличие — в том, что весь цикл развития биологического организма от зародышного пузырька и до разлагающегося трупа дан в действительности и нам точно известен; между тем развитие общественного организма *в его целом*, т. е. развитие человечества, — только совершается, а потому представляет собою неразрешенную еще задачу: как его начатки, так и его конец пока от нас скрыты. Поэтому, если мы хотим изучать общество как нечто целое, что для науки об обществе необходимо, мы не можем ограничиваться одной областью фактов, исторического опыта: мы должны дать место и тем идеям будущего, в которых человечество получает недостающую ему в настоящем законченность и определенность. Нельзя говорить о развитии общества, не зная конца его, т. е. не имея понятия о том, куда оно ведет. Но этот конец — не факт, а только идеал; отсюда ясно, что изучение идеалов составляет необходимую составную часть общественной науки. К тому же невозможно провести непреложную границу между фактом и идеалом: всякое событие в жизни человечества, прежде чем стать фактом, было идеалом мыслящего ума. —

Здесь Соловьев, очевидно, преувеличивает: в числе событий есть и независящие от воли людей — такие стихийные происшествия, как землетрясения, неурожай, эпидемические болезни: они, конечно, не были идеалом, прежде чем стать фактом. Но, если откинуть это преувеличение, — в вышеизложенном остается та несомненно правильная мысль, что общественный идеал есть необходимый и притом совершенно самостоятельный фактор общественного развития.

По Соловьеву, содержание социального идеала складывается из двух элементов: он указывает на то, что *должно быть*, следовательно, — на то, чего нет в данной в опыте действительности; но, с другой стороны, в качестве практического требования он не может иметь исключительно умозрительного характера: идеал должен требовать *осуществимого* и, следовательно, считаться с исторической действительностью. Должное вообще определяется нравственным началом; поэтому социальный идеал включает в себе *применение нравственного начала к существующему обществу*: в нем

одинаково существенны как рациональный, так и эмпирический элемент¹.

Основное формальное требование нравственности Соловьев полагает в том, что *все* должны составлять цель для каждого и *каждый* для всех; множественность и разнообразие социальных идеалов зависит «от неполноты в применении этого единственного требования к действительному обществу». С нравственной точки зрения одинаково существенны как общество, так и отдельный индивид; при одностороннем же понимании нравственного начала один из этих двух элементов может получать перевес; в зависимости от того, что будет служить центром тяжести — элемент универсальный (*все*) или элемент индивидуальный (*каждый*), мы будем иметь одно из двух отвлеченных начал — либо отвлеченную общинность, либо отвлеченный индивидуализм.

Двум основным элементам общества — единичному и общему, с этой точки зрения соответствуют как в общественной жизни, так и в учениях об обществе два противоположные стремления: одно из них хочет дать преобладание элементу индивидуальному, другое, наоборот, — общественному единству. Без индивидов общество невозможно *материально*; без их единства или связи оно невозможно *формально*; этим Соловьев доказывает несостоятельность как односторонней общинности, так и одностороннего индивидуализма. Полное осуществление этих начал, во всей их чистоте, разумеется, невозможно; но их ложность сказывается и в их осуществлении относительном. Одностороннее преобладание начала общественной связи и единства подавляет все индивидуальные особенности лиц и характеров; оно лишает их свободы деятельности и развития; но тем самым у общества отнимается полнота содержания, богатство и многообразие жизни. Точно так же губелен и односторонний индивидуализм, при котором свобода личности не сдержана общественным единством; он ведет к полному разрушению общества: «когда каждый для себя есть все и ничто для других, естественным последствием такого противоречия является всеобщая вражда и борьба, и общество вместо гармонического царства всеобщих целей превращается в хаос личных стремлений». Эта крайность приводит к тому же резуль-

¹ Критика отвлеч. начал, 113—118.

тату, как и односторонняя общинность: полнота и свобода жизни исчезают здесь, как и там: ибо исключительно личные стремления узки и бедны, а освобождение от общества, анархия, — обрекает человека на худшего рода рабство — безграничную зависимость от механического закона внешней природы.

С точки зрения нравственности обе крайности заслуживают осуждения — исключительная *общинность*, потому что она низводит на степень средства индивида, исключительный *индивидуализм* потому, что для него перестают быть целью *все*, т. е. общество. Как и всякие другие отвлеченные начала, эти два заключают в себе некоторую относительную правду: правда индивидуализма заключается в том, что от личности должен исходить всякий почин: в обществе она есть *начало движения*; ложь его заключается в исключительном утверждении индивида как единственной цели; правда общинности заключается в том, что лица не должны оставаться изолированными: в обществе они должны существенно восполнять друг друга.

По Соловьеву, «оба эти элемента образуют нормальное общество лишь в своем соединении, которое дает отдельному лицу всеобщность идеи, а общественному началу — полноту действительности»; для нормального общества требуется полное взаимное проникновение индивидуального и общинного начала, совпадение между сильнейшим развитием личности и полнейшим общественным единством; при таком условии каждый действительно является целью для всех и все — для каждого.

В чем же заключается то благо всех и каждого, которое должно служить для нас целью?

Соловьев указывает, что это — благо не личное только, но *общественное*: личное, субъективное начало нравственности в своей *исключительности* тем самым устраняется; личная нравственность может быть признаваема лишь как внутренняя сторона нравственности общественной, а этика субъективная должна войти как составная часть в этику объективную.

Высшее благо в обществе должно быть совершенным объединением, синтезом двух основных его элементов — общинного и личного: в совершенном обществе сильнейшее развитие индивидуальности должно совпадать с совершенной общинностью. «Таким образом, отвлеченные начала индивидуализма и общинности, ложные в своей исключительности, находят свою исти-

ну в начале свободной общинности». Важнейшая задача объективной этики, с этой точки зрения, заключается в том, чтобы выяснить последнее понятие, определить содержание свободной общинности; для этого Соловьеву нужно преодолеть целый ряд отвлеченных начал частного характера, коих сущность заключается в исключительном утверждении того или другого частного элемента общества¹.

II. ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЭЛЕМЕНТ ОБЩЕСТВА И СОЦИАЛИЗМ.

Из этих отвлеченных начал Соловьеву прежде всего приходится иметь дело с *социализмом*. Тут мы должны отметить некоторую односторонность *в самом его изложении*; с сущностью *социализма вообще* он отождествляет то, что на самом деле составляет только свойство *большинства современных социалистических учений*. Он видит в социализме крайнее выражение *отвлеченного экономизма*; но изложение его неполно даже в этих пределах: он называет имена «представителей социализма всех толков от Сен-Симона и Фурье до Прудона и Лассалья»². Имя Карла Маркса, однако, отсутствует в этом перечне, и притом не случайно; Соловьев имеет дело исключительно с *социализмом утопическим*; социализм, называющий себя *научным*, по-видимому, остается ему неизвестным³.

Сущность социализма для него выражается следующей характеристикой. —

«Исключительное утверждение экономического элемента — признание за ним господствующего, верховного значения в жизни, т. е. признание его не только за материальное основание общественной жизни (каким она на самом деле является), но и за цель и определяющее начало ее, ведет к отвлеченному началу социализма, полагающему, что объективная нравственность или правда, то есть нормальный строй общества и общест-

¹ Критика отвлеч. начал, 118—123.

² Там же, 126.

³ Впоследствии (в 1897 году) Соловьев говорит: «Я разочаровался в социализме и бросил заниматься им, когда он сказал свое последнее слово, которое есть экономический материализм» («Мнимая Критика», VII, 670). Если бы Соловьев был хоть сколько-нибудь знаком с учением Маркса и Энгельса, он должен был бы знать, что это «последнее слово» было высказано частью в пору его младенчества, частью же еще раньше — до его рождения.

венной жизни, прямо обусловливается правильным устройством экономических отношений»¹. «Современный социализм требует, чтобы общественные формы определялись исключительно экономическими отношениями, чтобы государственная власть была только органом экономических интересов народного большинства. Что же касается до общества духовного, то его, разумеется, совершенно отрицает современный социализм». Социализм первой половины XIX столетия этого не делал, но он сливал в безразличное тожество общество духовное с обществом экономическим: он придавал последнему значению первого, делал из рабочего союза церковь².

С этой точки зрения социализм представляется Соловьеву наиболее последовательным выражением современного мещанства. Революция, в принципе утвердившая *демократию* в западной Европе, на самом деле пока произвела там только плутократию — порядок отношений по существу безнравственный. Плутократия безнравственна и отвратительна как извращение нормальной общественности, «как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием».

Современный социализм зародился на почве этих ненормальных отношений; по Соловьеву, этим и объясняется, что он заражен той же болезнью, тем же узким, исключительным экономизмом. Для представителя современной плутократии «нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже *per accidens* гражданин, семьянин, образованный человек, может быть, член какой-нибудь церкви»; но так же точно и у социализма нет иного критерия ценностей, кроме экономического: в нем также «низшая материальная область жизни, промышленная деятельность, является преобладающею, закрывает собой все другое. То существенное обстоятельство, что социализм ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его экономического строя и хочет достигнуть нравственного преобразования путем экономической революции, ясно показывает, что он, в сущности, стоит на одной и той же почве со враждебным ему мещанским царст-

¹ Критика отвлеч. начал, 123.

² Философские начала цельного знания, 251.

вом, именно на почве господствующего материального интереса. Если для представителя плутократии значение человека зависит от обладания вещественным богатством в качестве приобретателя, то для социалиста точно так же человек имеет значение лишь как обладатель вещественного благосостояния, но только в качестве производителя; и здесь и там человек рассматривается прежде всего как экономический деятель; и здесь и там последней целью и верховным благом признается вещественное благосостояние — принципиальной разницы между ними нет».

По Соловьеву, внутреннее сродство социализма и плутократии сказывается всего яснее в следующем: именно то «господствующее и почти исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит вещественному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства, рабочие классы, к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать, так что сами господствующие классы своим исключительно материальным направлением вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. Наскоро надетые маски морали и религии не обманут инстинкт народных масс: они хорошо чувствуют, что культ их господ и учителей есть культ не Христа, а Ваала; и они также хотят быть в этом культе жрецами, а не жертвами».

В этом направлении социализм последовательнее сторонников господствующих форм современного мещанства. В самом деле, если богатство — высшая и безусловная ценность и мерило всех относительных ценностей, то спрашивается, почему же оно должно сосредоточиваться в руках привилегированного меньшинства? Почему должно быть его лишено большинство, трудящиеся?

Соловьев указывает, в ответ на эти вопросы, что в современной западной Европе существование постоянного пролетариата есть простой исторический факт, лишенный всякого оправдания. Старый порядок на Западе опирался на известные абсолютные принципы; но строй, покоившийся на этих принципах, был ниспровергнут революцией во имя «свободы, равенства и братства». Ни в том, ни в другом, ни в третьем, плутократия, очевидно, опоры найти не может; в свое оправдание она может ссылаться только на силу факта, на истори-

ческие условия; «но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то, как скоро признано, что власть дается материальным богатством (так как оно принимается за высшую цель жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная с ним власть принадлежали тому, кто его производит, т. е. рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как и настоящий труд; но никем и никогда не была доказана необходимость их безусловного разделения, то есть, чтобы одно лицо должно было быть *только* капиталистом, а другие *только* рабочими. Итак, является стремление со стороны труда, то есть рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую задачу социализма. Но этот последний имеет и более общее значение: это есть окончательное принципиальное выделение и самоутверждение общества экономического в противоположность с политическим и духовным».

Соловьев, впрочем, признает, что некоторые социалистические учения допускают, кроме экономических, и иные, нравственные интересы; но он видит в этом особенность «менее последовательных форм социализма». При этом он указывает, что даже здесь нравственные интересы играют роль несамостоятельную: они подчинены интересам и отношениям экономическим: напр., у сенсимонистов и у Пьера Леру религия составляет как бы некоторую принадлежность нормального экономического порядка или дополнение к нему. И тут социалисты следуют примеру своих противников: для плутократии точно так же данный (существующий) экономический строй есть цель, а нравственность, религия и церковь рассматриваются как средства.

«Общий существенный грех социализма» Соловьев видит «в предположении, что известный экономический порядок (как то слияние капитала с трудом, союзная организация промышленности и т. д.) сам по себе есть нечто должное, безусловно нормальное и нравственное, то есть что этот экономический порядок как такой уже заключает в себе нравственное начало и вполне обуславливает нравственность, которая вне его не может и существовать, так что здесь нравственное начало должного и нормального определяется исключительно одним из элементов общечеловеческой жизни — элементом

экономическим, ставится в полную зависимость от тех или других экономических порядков», тогда как, наоборот, экономические отношения должны определяться нравственным началом и, следовательно, — зависеть от него. Правильный экономический порядок на деле составляет лишь один из элементов нормального, нравственного общества. Ошибка социализма состоит в том, что он принимает часть за целое. «Главный грех социалистического учения — не столько в том, что оно требует для рабочих классов слишком многого, сколько в том, что в области высших интересов оно требует для неимущих классов слишком малого и, стремясь возвысить рабочего, ограничивает и унижает человека».

Соловьев не ограничивается одною критикою социализма: он признает *его правду*. Но при ближайшем рассмотрении эта правда сводится только к *историческому оправданию*. Социализм прав в своем столкновении с современной плутократией: не она, а он представляет собою последовательное выражение начал свободы, равенства и братства. Он прав и как более последовательный вывод из ложного мнения, будто богатство есть безусловная цель жизни. Наконец, он прав в своем *отрицании неправды* современного капитализма¹.

Словом, правда социализма с точки зрения Соловьева заключается в отрицании ряда ложных положений. Есть ли в нем какая-нибудь *положительная* правда? На этот вопрос Соловьев не дает ясного ответа: по-видимому, он склоняется к ответу отрицательному; и в этом обнаруживается односторонность его критики.

Его характеристика социализма как отвлеченного экономизма заключает в себе много верного и глубокого; но едва ли она может считаться вполне точною и исчерпывающею. Сила социализма, в особенности то воодушевление, которое он вызывает, обуславливается не одними материальными интересами, но также и присущей ему нравственной идеей. За последнее время довольно часто встречается попытка связать социализм с кантовскою формулою категорического императива: «действуй так, чтобы человечество как в твоём лице, так и в лице всякого другого всегда было для тебя целью и никогда только средством» (Коген, Форлендер). В этой попытке современных неокантианцев но-

¹ См. Критика отвлеч. начал, 123—130; Философские начала цельного знания, 249—252; Чтения о богочеловечестве (т. III), 3—8.

вой представляется только формула, а не сущность. Гуманитарная идея лежит в основе социализма нового времени: он всегда стремился обеспечить всякому человеку как такому человеческие условия существования. Социалистическая критика существующего социального строя насквозь проникнута убеждением, что капитализм превращает рабочего в *средство, орудие культуры*. Излагая эту критику, Соловьев, между прочим, говорит: «нельзя отрицать, что разделение между трудом и капиталом сплошь и рядом выражается как эксплуатация труда капиталом, производящая пролетариат со всеми его бедствиями, что промышленное соревнование превратилось в промышленную войну, убийственную для побежденного, что, наконец, разделение и специализация труда, доведенная до крайности ради усовершенствования производства, приносит в жертву достоинство производителей, превращая всю их деятельность в бессмысленную механическую работу»¹.

Все это, разумеется, совершенно верно: но если такова сущность социалистической критики, то несправедливо утверждение, будто правда социализма заключается единственно в отрицании. Социализм отрицает существующий строй во имя *положительного начала* — во имя *идеи человеческого достоинства*². Эта идея настолько связана с самой сущностью социализма, что ей вынужден заплатить дань даже марксизм — то самое социалистическое учение, которое хочет быть исключительно экономическим. Современная критика отметила в учении Маркса и Энгельса столкновение двух противоположных точек зрения. С одной стороны, они восстают против всяких нравственных оценок социальных явлений; с этой точки зрения капиталистический строй обречен на гибель вовсе не потому, что он не соответствует началам правды и добра; точно так же и социализм восторжествует не в силу своей внутренней правоты, а *в силу неуклонно действующего экономического закона*. С другой стороны, сочинения тех же писателей насквозь проникнуты гуманитарною тенденцией, унаследованной от Фейербаха: они восстают против неправды существующего строя и требуют равенст-

¹ Критика отвлеченных начал, 126.

² О гуманитарных началах у социалистов первой половины XIX в. (Сен-Симон, Кабе, Прудон) см. Чичерин. Мистицизм в науке, 65—66.

ва во имя человечности. Энгельс, с одной стороны, отрицает безусловные нравственные начала, а с другой стороны, обещает, что в обществе будущего воцарится «истинно человеческая мораль»; очевидно, что под другим названием он вводит здесь в свое учение ту же отвергнутую им этику. Вообще Маркс и Энгельс встают против «эксплуатации» труда капиталом вовсе не во имя экономических, а во имя этических начал. «Если бы капитализм был только экономически неправилен, то Маркс никогда не написал бы своего «Капитала»»¹.

Характеристика социализма как отвлеченного экономизма не вполне точно выражает даже сущность «экономического материализма» Маркса и Энгельса; тем более она должна быть признана несправедливою по отношению к социализму в его целом.

Социализм требовал бы несколько иного к себе отношения с точки зрения основных принципов самого Соловьева. Если всеединое должно воистину стать смыслом жизни как отдельного человека, так и целого общества, то в обществе не должно быть места для человека-орудия и человека-машины: но, став на эту точку зрения, приходится признать истинность целого ряда социалистических требований: чтобы обеспечить рабочему человеческие условия существования, государство должно положить предел «анархии производства», урегулировать отношения труда к капиталу, установить норму рабочего времени, воспретить труд малолетних, словом, — провести в жизнь сложное рабочее законодательство.

Соловьев чувствовал ту фальшь, которая заключается в ходячих опровержениях социализма. По его словам, социализм «обыкновенно опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить о *правде социализма*»².

В признании этой относительной правды Соловьев не дошел до конца; но он подошел к ней чрезвычайно близко. —

¹ См. <Т.> Masaryk. Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, 486 (Wien, 1899). Во всем этом сочинении, и в особенности в главе X (Die ethische Frage), как нельзя лучше раскрывается противоречие между *аморализмом* и *морализмом* в марксизме.

² Чтения о богочеловечестве, 3.

По его словам, «признание безусловного значения личности, признание, что человеческое лицо как такое заключает в себе нечто высшее, чем *всякий* материальный интерес, — есть первое необходимое условие нравственной деятельности и нормального общества. Социализм, по-видимому, признает эту истину, поскольку он требует общественной правды и восстает против эксплуатации труда капиталом; ибо осуждать такую эксплуатацию в принципе можно только во имя того, что человек никогда не должен быть средством для материальных выгод, то есть во имя неприкосновенных прав личности. Но, с другой стороны, придавая исключительное значение экономическому элементу общества, социализм тем самым отрицает безусловное значение и достоинство человеческого лица»¹.

В этой характеристике чувствуется некоторое колебание и противоречие: если социалисты признают нечто высшее *над* экономическим интересом, то они неповинны в *исключительном* утверждении экономического начала. Правильнее было бы сказать, что в социализме борются две неуравновешенные и непримиренные между собою тенденции — этическая и экономическая. Если нельзя согласиться с мыслью, что человек есть только экономический деятель — «производитель и потребитель экономических ценностей», то тем более необходимо принять те практические требования социализма, которые вытекают из идеи безусловной ценности человека.

III. УЧЕНИЕ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

В полемике против социализма Соловьев приходит к выводу, что «произведение материального богатства не может быть высшей целью общества, другими словами, общество человеческое не может быть только экономическим, хозяйственным союзом, потому что последний сам по себе в своей исключительности не содержит никакого общественного элемента». Экономические интересы — у всех людей разные и во многом противоположные: поэтому во имя одних хозяйственных благ невозможно сплотить людей в общество. Общество возможно лишь постольку, поскольку отдельные индивиды

¹ Критика отвлеч. начал, 136.

ограничивают свои личные интересы, жертвуют ими ради общего блага. Но такой жертвы нельзя требовать, если материальное благосостояние есть высшая цель. Забота о благе других возможна лишь на почве правовых и нравственных требований: она предполагает, что общество и другие люди имеют некоторые *права*, ограничивающие мой материальный интерес.

Отсюда Соловьев заключает, что общество есть союз не только экономический, но и нравственный и *правовой*. Право впервые дает человеку значение *лица*. Если человек есть только экономический деятель — «производитель и потребитель», то он не имеет иной ценности, кроме экономической. Если цель человека — не в нем самом, а в производстве чего-то ему внешнего, богатства, то его можно эксплуатировать: с ним совершенно дозволительно обращаться как с орудием, *вещью*. Всякий протест против эксплуатации понятен и законен лишь в том предположении, что человек обладает безусловным достоинством, не сравнимым с какими-либо материальными ценностями. Но в таком случае он должен быть признан не только экономическим деятелем, но прежде всего — субъектом прав и обязанностей¹.

Это приводит Соловьева к заключению, что учение о праве составляет необходимую составную часть объективной этики. Нас не интересуют здесь его рассуждения о происхождении и источниках права, которые в «Критике отвлеченных начал», в сущности, излишни. Для характеристики точки зрения Соловьева из всего, что он говорит на эту тему, достаточно воспроизвести его остроумное замечание о тех современных учениях, которые стремятся заменить теорию права его историей. По его словам, это — «частный случай той весьма распространенной, хотя совершенно очевидной ошибки мышления, в силу которой происхождение или генезис известного предмета принимается за суть предмета, исторический порядок смешивается с порядком логическим, а содержание предмета теряется в процессе явления». Если бы какой-либо химик на вопрос, что такое поваренная соль? ответил не точной химической формулой, а описанием соляных заводов и способов добычи соли, он вызвал бы смех. Между тем исследователь, который на вопрос о существовании права, отвечает историческими и этнографическими исследованиями об

¹ Критика отвлеченных начал, 132—139.

обычаях готтентотов или о законах салийских франков, впадает равно в ту же ошибку¹.

Для целей Соловьева выяснение *сущности права* представляется единственно важным. Она выражается в следующем. — Право прежде всего определяет *отношения лиц* между собою: субъектом права может быть только лицо, а не вещь. В отличие от вещи «лицом называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, то есть не могущее по своей природе служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее действие наталкивается на безусловное сопротивление, на нечто такое, что этому внешнему действию безусловно не поддается и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное — для другого непроницаемое и неустранимое. А это и есть *свобода* в истинном смысле слова, то есть не в смысле *liberum arbitrium indifferentiae*, а наоборот, — в смысле полной определенности и неизменной особенности всякого существа, одинаково проявляющейся во всех его действиях». Таким образом, в основе права лежит свобода как характеристический признак личности: именно из свободы личности вытекает требование ее самостоятельности, которое находит себе выражение в праве. Но свобода сама по себе еще не образует права: в качестве *свойства личности* она есть только сила. Нет права ни в том случае, когда личности предоставлено действовать в пределах ее силы, ни в том случае, когда деятельность личности наталкивается на какую-либо случайную границу, полагаемую силами внешней природы. Для права необходимо, чтобы свободное действие одного лица встречалось с таким же свободным действием другого. Моя свобода, которая в состоянии внеобщественном выражает только мою силу, — *по отношению к другим лицам* утверждается как мое право, т. е. как нечто для них обязательное. Свобода одинаково присуща всякому лицу как такому: поэтому я могу утверждать мою свободу как нечто обязательное для других лиц лишь постольку, поскольку я сам признаю для себя обязательною их свободу. *Моя свобода* становится *правом* лишь в том случае, если я признаю свободу как *равное* право всех лиц. Отсюда получается у Соловьева основное определение права:

¹ Там же, 146.

Право есть свобода, обусловленная равенством.

«В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как *синтез свободы и равенства*».

Непосредственно к этому определению примыкает у Соловьева учение о *естественном праве*: понятия личности, свободы и равенства составляют самую его сущность. Но эти же понятия составляют необходимый элемент всякого положительного права, его *формальное условие*; отсюда следует, что естественное право относится к положительному как *форма к содержанию*: оно есть «та алгебраическая формула, под которую история подставляет разные действительные величины положительного права. Форма в действительности не может существовать отдельно от содержания; поэтому и естественное право в отдельности от положительного — не более как отвлечение нашего ума. На самом же деле, оба элемента — и рациональный (естественноправовой), и положительный с одинаковой необходимостью входят в состав всякого действительного права: всякое положительное право *логически обусловлено* правом естественным.

Отсюда Соловьев выводит, что необходимые признаки естественного права — свобода и равенство — свойственны всякому вообще праву: отнимите свободу, и право становится своим противоположным, т. е. насилием; отнимите всеобщее равенство, и вы получите *неправду*, т. е. прямое отрицание права.

Синтез свободы и равенства образует человеческое общество как *правомерный порядок*. Равенство, утверждаемое этим порядком, очевидно, не означает фактической одинаковости всех субъектов права: в эмпирической действительности все человеческие существа представляют бесконечное разнообразие. Право утверждает их равенство только в том, что у них есть общего: они равны лишь в том, что все они суть лица, субъекты права.

Таким образом, равенство, утверждаемое правом, не есть эмпирический факт, а положение разума.

С этими общими понятиями о праве у Соловьева теснейшим образом связано его общее учение о госу-

дарстве. Он дает чисто правовую конструкцию государства: с одной стороны, он несколько поспешно отождествляет государство с правовым союзом вообще: для него «общество, соединенное принципом права или существующее в правомерном порядке, есть общество политическое, или государство». С другой стороны, на тех же страницах «Критики отвлеченных начал» *вся* задача государства сводится к осуществлению правового порядка.

Право выражает собою *отрицательное* определение свободы — независимость лица от всех прочих лиц. Точно так же и государство, как правовой союз, «представляет собою чисто отрицательное единство или внешний формальный порядок в обществе».

По Соловьеву, правом нисколько не определяется положительное содержание или предмет свободной человеческой деятельности: «право и его частное выражение, закон, не дают никакой положительной цели для деятельности; они не указывают, что каждый должен делать, а лишь то, чего никто делать не должен». Содержание свободы, предоставляемой правом, сводится к чисто *отрицательному* велению — к запрету нарушать чужую свободу. «Все значение правового закона сводится к указанию тех *границ*, которые лицо не должно переступать или должно не переступать в свободном пользовании своими силами».

Требование права, чтобы одно лицо не служило *только* средством или вещью для другого, — выражает собою отрицательную сторону нравственного начала. *Положительная же* сторона нравственности требует, чтобы я не только не нарушал свободы другого, но оказывал ему деятельную помощь; эта сторона нравственности находится вне права и правомерного государства. «Правомерное государство не требует и не может требовать, чтобы все помогали каждому и каждый всем: оно требует только, чтобы никто никого не обижал»: соответственно с этим государство не предписывает людям никаких положительных целей; оно определяет только общую форму, способ всякой деятельности: «требование «никого не обижай», очевидно, не говорит, что я должен делать или к чему стремиться, а только, чего я должен избегать при всякой деятельности и при всяком стремлении».

Правомерный порядок, осуществляемый государством, как видно отсюда, представляет собою лишь фор-

мальное, или отрицательное, условие для нормального общества, т. е. свободной общинности; но он не дает ей никакого положительного содержания, не ставит никакой *общей цели* для людей. Единство общества в виде всеобщей равноправности по самому существу своему есть единство только отрицательное, внешнее: люди объединяются здесь не в положительном содержании своей жизни, а лишь во внешнем взаимодействии, в *общей границе своих прав*. Они только *соприкасаются* между собою, ограничивают, но не проникают друг друга. У них нет ничего общего, кроме закона¹.

С этой точки зрения Соловьев критикует воззрение, которое видит цель государства в осуществлении общей пользы. Прежде всего, интересы людей не солидарны; поэтому можно говорить не об *общей* всем пользе, а разве о пользе большинства людей. Но в вопросах интереса ничто не ручается не только за солидарность всех, но и за солидарность большинства. Исходя из интереса, необходимо допустить в обществе столько же партий, сколько в нем есть различных частных интересов. «Если государство будет только орудием одной из этих партий, то откуда оно возьмет силу для подчинения всех других? Итак, оно должно защищать те или другие частные интересы, лишь поскольку они не находятся в прямом противоречии с интересами других. Таким образом, собственно целью государства является не интерес как такой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а *разграничение* этих интересов, делающее возможным их совместное существование». Все интересы равны перед властью; поэтому государство в своей деятельности руководствуется не интересом, не пользою, а справедливостью, т. е. равным отношением ко всем интересам².

Изю всего изложенного Соловьев выводит заключение о недостаточности права и государства для нормального общества. Свобода и разумность и основанное на них право определяют только форму или способ человеческой деятельности; поэтому «содержание этой деятельности, жизненные цели и интересы остаются всецело в сфере материальной. Но в таком случае является очевидное противоречие между формой и содержанием, между целями и средствами». *Безусловное*

¹ Критика отвлеченных начал, 144—152.

² Там же, 143.

в человеке, его разум и его свобода превращается в служебное орудие материальных интересов.

Раз человек в разумном сознании возвышается над материальной природой, он, очевидно, не может иметь ее своею целью. «Безусловная форма требует безусловного содержания, и выше правомерного порядка — порядка относительных средств — должен стоять положительный порядок, определяемый абсолютной целью»¹.

IV. УЧЕНИЕ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ (КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

Этими словами Соловьев намечает переход от начал рациональных к началам религиозным в объективной этике. Но прежде чем последовать за ним в эту область, мы должны подвергнуть критической оценке его учение о праве и государстве.

Изю всей «Критики отвлеченных начал» этот отдел без сомнения — самый слабый: в вопросах права у Соловьева чувствуется дилетантизм, который, как мы увидим, отозвался и на позднейших его сочинениях.

Это отражается прежде всего на его определении права. Нельзя не согласиться с тем, что свобода есть существенный признак права, ибо именно ею лицо, признаваемое субъектом права, отличается от вещи и от бесправного раба. Но в этом смысле свобода определена у Соловьева весьма неточно: во-первых, у него отсутствует ясная граница между свободой как реальной силой или *свойством* реального психофизического лица и свободой как *содержанием права*. Субъектом права может быть человеческий зародыш, лицо предполагаемое, а в действительности может быть несуществующее (безвестно отсутствующий), наконец, — лицо искусственное, юридическое. Все эти лица, очевидно, не обладают свободой как *духовной или душевной силой*. Свобода, составляющая содержание права, как и само право обладает характером чисто нормативным: она выражает собою не свойство правообладателя, а, с одной стороны, *требование*, обращенное к другим лицам, и, с другой стороны, признание известных положительных возможностей как сферы, *предоставленной* правообладателю. Если у меня есть право собственности, это не значит,

¹ Там же, 152.

что у меня есть какая-либо *реальная сила* над вещью или *реальное свойство*, в силу которого я над ней господствую: это значит, что норма, устанавливающая собственность, *воспрещает* всем другим лицам пользоваться без моего согласия *моею вещью* и *предоставляет* ею распоряжаться мне самому.

С этой точки зрения должно быть признано ошибочным утверждение Соловьева, будто свобода, составляющая содержание права, а вместе с нею и само право, обладает характером только отрицательным; напротив, всякое право заключает в себе неизбежно два элемента — положительный и отрицательный: во всяком субъективном праве есть те же две стороны, которые мы отметили в праве собственности: воспрещение другим лицам посягать на свободу правообладателя и предоставление ему самому этой свободы как ряда положительных возможностей. Если должностному лицу дана какая-либо власть, это значит не только то, что прочим лицам воспрещается препятствовать ему распоряжаться, но также и то, что ему предоставлена положительная свобода издавать обязательные для других распоряжения. Анализ всякого субъективного права неизбежно обнаруживает, что оно заключает в себе свободу в двояком смысле — положительную и отрицательную.

Определение права, даваемое Соловьевым, неполно еще и в другом отношении. Содержанием права является непременно свобода внешняя, а не внутренняя. Свобода может быть правом, лишь поскольку она проявляется во внешнем мире по отношению к другим лицам; внутренняя свобода лица не может быть правом по той простой причине, что для других лиц она безусловно недостижима: они могут уважать или нарушать ее лишь поскольку они могут входить с ней в соприкосновение; но для этого она должна проявляться вовне.

Таким образом, первый, действительный признак права — *свобода*, выяснен Соловьевым весьма неточно; что же касается второго признака — *равенства*, то он вводится философом в определение права совершенно произвольно. Признак этот, как было выяснено уже Чичериним¹, отсутствует в целом ряде норм, несомненно правовых. По Соловьеву, равенство относится к тому, что у всех лиц есть общего, что все они — свободные

¹ Мистицизм в науке, 69—70.

существа; но именно в отношении свободы право неизбежно устанавливает существенные неравенства: оно признает за людьми различную правоспособность в зависимости от возраста, пола, душевного здоровья: опекуны и опекаемый, понятное дело, пользуются неодинаковой степенью свободы. Наконец, если последовательно проводить точку зрения Соловьева, придется отрицать существование права в тех государствах, где существует рабство; ибо там свобода ни в каком случае не обусловлена *всеобщим* равенством.

По Соловьеву, как мы знаем, отсутствие всеобщего равенства «есть именно то, что называется *неправдой*, то есть прямое отрицание права»¹. В этом противоположении права и *неправды* как нельзя более ярко сказывается характерное для Соловьева смешение права с нравственностью. Позднее он определял право как минимум добра, и нам еще придется считаться с этой формулой в последующем изложении; но уже здесь приходится отметить, что оно вполне соответствует мыслям, высказанным, хотя и в иных выражениях, в «Критике отвлеченных начал». — Уже в этом сочинении Соловьев стоит на точке зрения Шопенгауера, который видит в праве часть нравственности, притом низшую ее сферу — ту, которая исчерпывается отрицательными велениями: право требует от нас только того, чтобы мы никому не вредили (*neiniem laede*); между тем нравственность *кроме того* предписывает нам всем помогать.

Помимо ошибок, уже указанных мною, тут есть еще и смешение идеала с действительностью: Соловьев принимает должное, *нормальное* отношение права и нравственности за *действительное* их отношение. Право в самом деле *должно* подчиняться требованиям добра; оно *должно* выражать в себе уважение к достоинству всякого человека как такого, признавать это достоинство равно и одинаково за всеми людьми. Но сказать, что таково всегда было и есть действительное свойство права — значит игнорировать историю: упразднение в Европе рабства есть факт нового, а в России — новейшего времени. Будем ли мы заключать отсюда, что и право зародилось только в новое время, что его не было в средневековьи и в древности, в течение многовековой истории человечества, предшествовавшей упразднению рабства? Достаточно допустить историче-

¹ Критика отвлеч. начал, 149.

ское существование какого-нибудь римского права, чтобы признать, что равенство не является необходимым условием всякого права как такого.

С указанными ошибками у Соловьева связывается безусловно неверное изображение отношения естественного права к праву положительному. Его учение о естественном праве как *форме права положительного* представляет собою сомнительного достоинства новшество. В отличие от него теоретики права до сих пор понимали естественное право как правовой идеал, как отличную от действительности правду, как *должное* в праве — как совокупность правовых требований, вытекающих из разума, которым существующее может соответствовать или не соответствовать. Характерное для Соловьева смешение идеала с действительностью имело своим последствием упразднение грани между правом естественным и правом положительным. Право положительное понимается им прямо как *историческое явление рациональной сущности* — права естественного. Определение права как «свободы, обусловленной равенством», несомненно выражает собою сущность права естественного. Ошибка Соловьева заключается именно в том, что под это определение он попытался подвести целиком все *право вообще* и соответственно с этим принял равенство за формальный признак права положительного.

В учении о государстве, как и в учении о праве, влияние Шопенгауера оказалось фатальным. Односторонняя юридическая конструкция государства, заимствованная у этого мыслителя, находится в полном противоречии с фактами. В действительности, как справедливо замечает Чичерин, «государство с первых времен своего существования и до наших дней никогда не было чисто юридическим союзом и никогда не смотрело на себя как на таковой. Государство всегда заботилось об общих интересах народа. Оно учреждает или поддерживает школы, дает материальные средства религиозным обществам, строит дороги, заводит благотворительные учреждения, охраняет народное здравие, содействует развитию промышленности и торговли; одним словом, кроме права и суда, всегда и везде существовала и существует обширнейшая отрасль государственной деятельности, называемая администрацией и имеющая задачей управление общественными интересами»¹.

¹ Мистицизм в науке, 74.

Весь этот перечень государственных функций как нельзя лучше доказывает, что государство не только разграничивает интересы: оно кроме того заботится об общих пользах и нуждах. Юридическая конструкция, которой держится Соловьев, выросла на почве старых естественноправовых учений XVII и XVIII века и представляется устаревшею уже в дни Шопенгауера. Возобновление ее в «Критике отвлеченных начал» было возможно лишь благодаря незнакомству ее автора с современным ему государственным и административным правом. Недостаток этот поражает тем более, что собственное теократическое учение Соловьева, с которым нам предстоит познакомиться, казалось бы, предполагает иное понимание цели государства: оно несовместимо с воззрением, которое ограничивает деятельность государства одними отрицательными задачами: если государство должно стать орудием или составною частью «царствия Божия на земле» — оно обязано осуществлять положительные цели Боговластия.

Ко всему сказанному остается прибавить, что изложенный только что отдел не вяжется с общим планом «Критики отвлеченных начал». Государство, в том виде, как его изображает Соловьев, вовсе не подходит под его же собственную характеристику «отвлеченного начала». Мы помним, что отвлеченные начала суть «частные идеи», элементы абсолютного, которые принимают за целое, утверждаются как абсолютное и в этой своей исключительности становятся ложными¹. Очевидно, что «отвлеченным началом» в этом смысле не может быть государство, как оно существует в действительности: во-первых, трудно себе представить, как может быть государство элементом, хотя бы даже и *частным элементом* Всеединого или Абсолютного; во-вторых, государству как такому недостает и другого признака «отвлеченного начала»: в самом факте его существования еще не заключается одностороннего, исключительного утверждения какой-либо частной идеи.

В предыдущем отделе Соловьев, как мы помним, дает критику не хозяйства, а *отвлеченного экономизма*, т. е. одностороннего, преувеличенного представления о хозяйстве. Было бы совершенно понятно, если бы он вслед за этим дал критику *«отвлеченного этатизма»* или чего-нибудь в этом роде: вместо критики государства как

¹ Там же, I.

учреждения, он должен был бы здесь подвергнуть критике одностороннее и преувеличенное представление о государстве, например такое учение, для которого государство есть безусловное, высшее, божественное.

Сам Соловьев не только сознает эту задачу, но так ее и ставит; тем более странно, что она остается у него невыполненной. Он говорит буквально. —

«Право и на праве основанное государство рассматривают человека в его собственном элементе как существо разумно-свободное. Правовой порядок по своему чисто формальному характеру именно вполне соответствует свойствам свободы и разумности, составляющим формальное определение человека. Поэтому тот, кто в теории придает верховное значение началу формальному или рациональному, для кого истина заключается в разумном мышлении и нравственность в форме свободы, необходимо будет видеть в государстве высшую и окончательную форму общества человеческого и в универсальном царстве права апогей человеческой истории»¹.

Отсюда ясно, какая задача навязывалась Соловьеву его же собственным планом «Критики отвлеченных начал». Между отделами его субъективной и объективной этики у него, по-видимому, с самого начала намечалось известное соответствие. «Отвлеченный экономизм», очевидно, соответствует эмпирическим направлениям в этике; в отделе о праве и государстве должен был найти себе место «отвлеченный рационализм», как он выражается в объективной этике. И точно — отвлеченный рационализм логически и исторически связан с культом государства как высшего проявления человеческого разума в порядке социальном.

Очевидно, что в разбираемом отделе Соловьев должен был бы подвергнуть критике не право и государство, а *рационалистическое воззрение* на то и другое. Казалось бы, в данном контексте, для него было бы совершенно обязательно рассмотреть наиболее рационалистическое из всех учений о государстве, — именно — учение Гегеля, для которого государство есть полное объективное осуществление абсолютной идеи и совершенное воплощение нравственности. Но как раз это учение в занимающем нас отделе остается нерассмотренным, как и все вообще учения о государстве. То

¹ Там же, 152—153.

исследование сущности государства, которое Соловьев дает взамен, представляется в данном контексте излишним: ибо с точки зрения самого Соловьева существующее государство преследует относительную и притом весьма ограниченную задачу — осуществления права, а, стало быть, не претендует на безусловное значение.

Задача «критики отвлеченного рационализма» в объективной этике, таким образом, подменяется в занимающей нас главе совершенно другой задачей и в результате остается невыполненной.

V. РЕЛИГИОЗНОЕ НАЧАЛО В ОБЩЕСТВЕ. ОТВЛЕЧЕННЫЙ КЛЕРИКАЛИЗМ И СВОБОДНАЯ ТЕОКРАТИЯ

В общественном идеале невозможно ограничиться одним человеческим, рациональным элементом: по Соловьеву, «невозможно устранить того факта, что сам человек является себе не только как человек, но вместе с тем и столько же — как животное и как бог». Человек не может быть *только* человеком: кроме собственно человеческого начала — разумного сознания, в нем есть материальные, *животные* влечения и влечения мистические, делающие его существом божественным или демоническим.

Собственно человеческому началу — разуму — принадлежит значение чисто формальное, посредствующее: в качестве «существа свободно-разумного» человек обладает способностью действовать из себя, определяться самим собою; но этим нисколько не указывается самый предмет и содержание действия. Между тем деятельность человека должна иметь определенный предмет, достойный его *как лица*: таким предметом не может быть низшая область вещей: ибо, подчиняясь вещам, поглощаясь ими, человек утрачивает свое достоинство лица. По мысли Соловьева, «без противоречия с самим собою человек может подчиниться только объекту *безусловному*, то есть такому, который сам по себе желателен или к которому человек должен стремиться по разуму, — должен потому, что в самосознании человека, как существа разумно-свободного, уже заключается формальная безусловность; но безусловная форма требует безусловного содержания и безусловность субъективного сознания должна быть восполнена безусловным объектом».

Тут мы имеем одну из существеннейших мыслей Соловьева. —

Как существо разумное, человек есть существо *безусловное в возможности*. Стремление превратить эту возможность в действительность есть несомненный факт, основное свойство человека как такого. Действительная безусловность и есть настоящая цель человека; но действительная безусловность, как мы уже знаем, есть *всеединство*. Сам по себе, отдельно взятый, человек не есть всеединое, а бесконечно малая единица, имеющая беспредельное множество других существ вне себя. Понятно, что *всеединство* безусловного может осуществиться в человеческой жизни лишь при условии положительного взаимодействия с другими. Человек должен отказаться от своей *отдельности*, воспринять и усвоить себе жизненное содержание всех других: «другие для него должны быть не границей его свободы, а ее содержанием, объектом; он должен *восполнять* себя ими». По Соловьеву, «такое единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое или религиозное, то есть церковь».

Чтобы обнаружить истинную природу мистического общественного идеала, Соловьев вынужден подвергнуть здесь критике ложное, *отвлеченное* понимание божественного начала в применении к обществу. Отступая от идеала безусловного как всеединства или всецелости, отвлеченный ум утверждает божественное начало в его *отдельности* и *особенности*, как исключительное, вне других, т. е. вне человеческого и природного начала или в противоположности с ними. В этом и заключается грех того отвлеченного клерикализма, который нашел себе наиболее яркое выражение в католической церкви¹.

Отличительные черты его Соловьев видит в следующем. —

«Если мы отвлечем безусловное или божественное начало от начала чисто человеческого и от начала природного, или от разума и материи, то мы получим Бога, внешнего человеку и природе, Бога исключительного и в себе замкнутого; но так как в качестве безусловного Он не может терпеть рядом с собою ничего другого,

¹ Критика отвлеч. начал, 153—155.

то здесь необходимым является для него отрицательное отношение к этому другому, то есть отрицательное отношение к началу человеческому и началу природному — к разуму и к материи».

Так понимаемое, божественное начало стремится к поглощению и уничтожению чуждых элементов или, в лучшем случае, — к их подавлению. Так и поступает отвлеченный клерикализм. —

В личной жизни он подавляет начало чисто человеческое, рациональное: он налагает оковы на свободу исследования и свободу совести. Разум понимается как начало возмущения: он признается некомпетентным не только в вопросах веры, но даже и в собственной своей области — философской и научной: здесь разум заменяется церковным авторитетом. Вместе с разумом подавляется и природное начало в жизни человека, начало страсти, увлечения, интереса — признается злом; чувственность признается за нечто безусловно ненормальное, быть не долженствующее.

Таковы же проявления отвлеченного клерикализма и в общественной сфере: в этой области он стремится создать внешнюю, насильственную теократию, т. е. внешним, насильственным образом подчинить государство и экономический союз, или земство, власти церкви. Церковь стремится здесь не только указывать общие цели, но и определять частные средства социальной деятельности человечества — управлять и хозяйничать во всех областях человеческого общества.

Невозможность уничтожить или подавить человеческое и природное начало в жизни человечества вынуждает отвлеченный клерикализм вступить на путь сделок со враждебными ему элементами. «Окончательным выражением этой сделки является принцип полного отделения духовной области от светской или принцип «свободной церкви в свободном государстве».

Этому ложному принципу, утверждающему неприемлимое раздвоение духовного и мирского, Соловьев противопоставляет свой проект великого синтеза, долженствующего обнять все сферы человеческой жизни, — союз религиозный, или церковь, союз государственный и союз экономический, или земство. Основное требование «этики Всеединного» он понимает в том смысле, что вся человеческая жизнь уже здесь, на земле, должна стать конкретным всеединством: все сферы как личного, так и общественного бытия должны наполниться Все-

единым или Богом. По Соловьеву, *«Церковь как Царство Божие должна обнимать собою все безусловно»*¹. Основную разницу между истинно христианским и языческим пониманием взаимных отношений духовной и мирской сферы Соловьев видит в том, что христианский Кесарь «входит в Царствие Божие и признает себя его служителем. Тогда государство и церковь сочетаются в одно целое: *«в едином Царстве Божиим двух отдельных властей одинаково безусловных, очевидно, быть не может»*². «Царствие Божие на земле» — вот основное начало того органического синтеза, в котором должны объединиться церковь, государство и союз экономический; в этом заключается основное требование соловьевского идеала «свободной теократии».

Мысли, которые высказываются об этом идеале уже в «Критике отвлеченных начал», впоследствии получили дальнейшее развитие и определили собою все содержание и направление второго периода литературного творчества Соловьева. Поэтому, чтобы не повторять два раза одного и того же, мы воздержимся от подробного их изложения и критики. Здесь будет уместно отметить только одну ярко утопическую черту этого проекта земного преобразования человечества.

Соловьев требует совершенно *свободного*, а не насильственного подчинения государства и мирского общества в теократии; но, как признает он сам, при этом *«предполагается, что все члены данного общества принадлежат одинаково и церкви и государству»*³. Спрашивается, как же примирить это необходимое для теократии вероисповедное единство со свободой? Одно из двух: или граждане теократического государства в силу самого *факта подданства* принадлежат к определенному вероисповеданию; но в таком случае они лишены самой дорогой из всех свобод — свободы совести; или же они обладают свободой избирать любое исповедание или даже не принадлежать ни к какому; но в таком случае каково же их положение в теократическом государстве, которое служит орудием церкви и от нее заимствует свое содержание и цель?!

¹ Критика отвлеч. начал, 159. В этих словах выражается, без сомнения, основная практическая тенденция двух первых периодов Соловьева.

² Там же, 158.

³ Там же, 157.

Очевидно, что для неверующих граждан *свобода* теократического государства является призрачной. Теократия вообще может быть свободной только при том условии, если все без исключения граждане теократического государства *по убеждению* исповедуют одну и ту же христианскую веру.

Это невыполнимое требование ясно обнаруживает утопичность всего построения. Утопия выражается в попытке вместить Царствие Божие в рамки церковно-государственной организации — в мечте о пресуществлении государства в церковь, — о достижении в нем того единомыслия, которое возможно только в обществе верующих. Утопия заключается, разумеется, не в самой идее Царствия Божия и не в требовании, чтобы оно раскрывалось на земле, а в попытке ввести в Царствие Божие государство с его внешним принудительным механизмом.

Положительное значение учения Соловьева заключается, разумеется, не в этой утопии, которая примешивается к его религиозному идеалу и затемняет его, а в самом этом идеале.

Если великий синтез не вмещается в рамки государственной и хозяйственной жизни, это не значит, разумеется, что он представляет собою идею ложную или неосуществимую; это значит только, что мы должны искать его осуществления в высшей сфере бытия, *по ту сторону житейского*.

В конце концов к этому результату приведет нас последовательное логическое развитие мысли самого Соловьева.

VI. ИСТИННО-РЕЛИГИОЗНОЕ НАЧАЛО В НОРМАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Теперь мы подошли к отделу, который составляет высшую точку всей этики Соловьева.

Задача, которую он ставит, заключается в осуществлении такой *свободной общинности*, которая объединяла бы людей во всех сферах их жизни. Соловьев прекрасно знает, что идеал этот не может быть осуществлен, если мы ограничимся одной материальной или одной рациональной стороной человека; чтобы победить эгоизм людей и объединить их внутренне, нужно поднять их над областью экономических интересов. То же нужно и для того, чтобы сделать общество свободным:

уважать свободу человека может лишь то общество, для которого человек — нечто большее, чем орудие хозяйственных целей. Равным образом идеал свободной общинности не достигает завершения в праве и государстве, т. е. в сфере воплощения свободно-разумной природы человека: в этой сфере каждый отдельный человек является только в роли границы для деятельности других.

Нравственный идеал нормального общества требует, чтобы каждый человек служил положительной целью для всех и все — для каждого. В нормальном обществе человек должен стать «целью в собственном смысле»: иначе говоря, он должен быть не случайным и условным предметом деятельности, каковым каждый является в порядке естественном, а предметом постоянным и безусловным.

Тут анализ Соловьева вскрывает необходимые предположения общечеловеческой нравственности. Первое предположение заключается в безусловной ценности личности, о чем уже было выше говорено. Или общечеловеческая нравственность вообще есть иллюзия, или каждый человек как личность, как индивид, должен быть для нас бесконечно дорог. Но, спрашивается, при каких условиях человек может быть для нас такою безусловною ценностью? «Значение безусловного предмета или цели, очевидно, не может принадлежать бытию частичному и случайному; на такое значение имеет право только абсолютная полнота бытия, т. е. *всё или все в одном*». Истинно безусловной ценностью может быть для нас только всеединое или абсолютное. Стало быть, отдельный человек может быть безусловной целью для другого лишь в том случае, если он так или иначе содержит, носит в себе безусловное или всеединое. Иначе говоря, нравственность предполагает, что каждый человек по своей сущности или идее есть «необходимый и незаменимый член в составе всеединого организма»; при этих условиях, если нам дорого безусловное, нам дорог и каждый его сосуд, каждая отдельная единица, входящая в его состав, так что безусловное и всеединое неотделимо для нас от этой множественности и разнообразия человеческих единиц, в которых оно является; ставя себе целью или любя в истинном смысле каждого, мы тем самым, в силу неразрывной внутренней связи, служим всем; и наоборот, отдаваясь всем, мы тем самым имеем целью и каждого. В естественном

порядке любовь случайна. Для меня случайно любить другие существа, с которыми я не связан воедино внутреннею духовною связью; напротив, в порядке абсолютном любовь необходима: она становится необходимым взаимоотношением существ, как только оказывается, что они связаны между собою в качестве членов всеединого, универсального организма. Безусловное значение дается человеку «только внутреннею связью со всеми, как носителю всеединого, а любовь есть именно выражение этой связи, этой внутренней существенной солидарности всех».

Люди, как и другие живые существа, часто испытывают влечение, симпатию друг к другу, так что в порядке естественном любовь несомненно существует и наблюдается; но как всеобщий и необходимый закон, т. е. в форме нравственного принципа, — любовь не может утверждаться ни на материальной, ни на рациональной почве: она не находит себе оправдания ни в опыте, ни в разуме. Что такое человек с материальной, эмпирической точки зрения? Случайно существующее и столь же случайно исчезающее явление. Требование любви по отношению к таким существам неосуществимо физически и не оправдывается логически. Физически невозможно любить всех, потому что человек как ограниченное существо не может входить во внешнее соприкосновение или деятельное отношение со всеми. Логически нелепа такая любовь, потому что действительная любовь требует полного отождествления моих целей с целями любимого существа; между тем эмпирические, или материальные, цели людей бесконечно разнообразны и во многом между собой противоположны; поэтому, отождествляя мои цели с целями других людей, я должен был бы ставить для моей деятельности много уничтожающих друг друга целей, что логически невозможно.

Точно так же, по Соловьеву, не находит себе оправдания любовь и в сфере рациональной; в этой сфере имеет значение не индивидуальность человека, а общая всем людям свободно-разумная природа. С этой точки зрения может послужить целью человечество как отвлеченное понятие, а не как совокупность живых индивидов. В порядке естественном нравственное начало гибнет *в противоречии частных*; в порядке рациональном оно исчезает *в безразличии общего*. Любовь, как нравственное начало, соединяет в себе два необходимых

качества: она есть *живая личная сила* и в то же время *универсальный закон*. Поэтому предметом, достойным такой любви, не может быть человек ни как исчезающее явление, ни как отвлеченное понятие.

Не находя себе места ни в естественном, ни в рациональном порядке, нравственное начало, очевидно, предполагает высший, *абсолютный* порядок, соответствующий мистическому, или божественному, началу в человеке. Чтобы быть безусловным предметом безусловной любви, человек должен быть необходимым участником жизни божественной, божественным существом. Такое значение, очевидно, может принадлежать человеческому индивиду не в его отдельности, а лишь в единстве со всеми, т. е. как *члену всеединства*. Таким образом нравственность предполагает, что люди связаны между собою не только в порядке естественном и рациональном как члены союзов экономических и политических, но также и со стороны внутренней сущности как члены живого божественного организма или тела.

По Соловьеву, в этом божественном порядке *каждый* человек есть некоторое индивидуально определенное выражение всего; иначе говоря, он есть определенная *частная божественная идея*. Этот мистический порядок содержит в себе, впрочем, только безусловное основание нравственного закона, но не дает места для его практического осуществления: «ибо в области вечных идей или сущностей все неизменно пребывает в абсолютной полноте бытия, чем совершенно исключается деятельный, практический элемент». Как вечная божественная идея, человек может служить только предметом созерцания, а не деятельности. Но божественное начало в человеке не есть единственное. Человек — не только божественная идея, но сверх того — свободное я (самоопределяющийся субъект) и природная сила — животное существо. Постольку он может быть деятелем и предметом деятельности в мире. Единство человеческой индивидуальности, очевидно, требует, чтобы все три элемента человеческого существа были согласены между собою. Поэтому задача человека заключается в том, чтобы осуществить свою божественную идею в своем рациональном и природном бытии. Так как при этом человек есть божественная идея только в единстве со всеми, то его задача — осуществление всеединства, *всечеловечества*, или реализация абсолютной любви в относительном мире разума и природы. В движении

истории должно раскрыться мистическое начало, которое *само по себе* выше всякого движения, деятельности и пребывает в вечном покое. Два низшие элемента в человеке — его разум и его материальная природа, должны служить средствами для осуществления в нем и в окружающей жизни божественного, мистического начала.

В связи с этим Соловьев вносит существенное дополнение в формулированное раньше учение о свободе. — Рациональное начало служит необходимым *формальным* средством для осуществления божественной идеи: это значит, что божественная идея, составляющая вечную сущность человека, вместе с тем должна быть им свободно усвоена и разумно осуществлена во внешних явлениях. Она не должна быть для него внешней необходимостью: он должен сам от себя собственной деятельностью овладеть этой идеей, *сознать* ее. Божественное начало не ограничивается темной областью непосредственного чувства и наивной, полусознательной веры: это было бы противно его достоинству. Мистическое начало должно быть введено в форму разума и стать предметом свободного *усвоения*; тем самым теряет почву, с одной стороны, отвлеченный мистицизм и отвлеченный клерикализм, которые отрицают права разума, а с другой стороны, отвлеченный рационализм, утверждающий разум в его исключительности и отдельности.

Сказанное о значении религиозного начала в жизни человечества ярко резюмируется даваемым Соловьевым определением человека. —

«Человек (или человечество) есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, то есть всеединство или безусловную полноту бытия, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе»¹.

VII. ЭТИКА ВСЕЕДИНСТВА И ОТВЛЕЧЕННЫЕ НАЧАЛА (ЗАКЛЮЧЕНИЕ)

Здесь основное начало нравственного учения Соловьева достигает высшего своего выражения. С одной стороны, в этих страницах о значении религиозного начала в нормальном обществе высказываются глубоко

¹ Критика отвлеч. нач., 160—167.

чайшие религиозные переживания философа; с другой стороны, совершенство формы находится в полном соответствии с глубиной содержания.

Учение о любви как практическом выражении всеединства представляет собою логически безукоризненное применение к этике основного принципа философии Соловьева. Отношение единого ко всему и всего к единому здесь, очевидно, может быть только любовью. Или всеединство есть пустой звук, или в нем в самом деле все действительно объединены в самом существе своем и в жизненном корне, все бесконечно дороги, ценны и незаменимы друг для друга, иначе говоря, должны быть связаны любовью в одно неразрывное, безусловное целое.

Здесь задача синтеза рациональных и эмпирических начал в этике в самом деле находит себе блестящее решение. *В любви, и только в ней, безусловность и всеобщность формы находит соответствующее себе эмпирическое содержание.* Любовь есть, с одной стороны, влечение индивидуального, эмпирически существующего субъекта к конкретному многообразию других эмпирически существующих субъектов; с другой стороны, в ней и через нее каждый отдельный индивид необходимо получает всеобщее, универсальное значение.

Не о всякой любви здесь идет речь: великий жизненный синтез осуществляется, разумеется, не тою любовью, которая обособляет любимый предмет от единства целого, противопоставляя одного возлюбленного необозримому множеству нелюбимых. Всеединство осуществляется лишь той любовью, которая любит каждого во всем — и все, — т. е. всеединство в каждом. Говоря религиозным языком, это — та любовь, которая находит и любит единственный, особенный образ Божий в каждом человеке.

В этом жизненном сочетании *единого* (всеобщего) и *особенного* и заключается синтез рационального и эмпирического. *Этот* любимый человек, как образ Божий, есть для меня *всеобщее*: любовь утверждает его незаменимость и безусловную ценность не для меня только, но и *для всех*; но вместе с тем он для меня — не пустая отвлеченная всеобщность, а всеобщность, наполненная эмпирическим содержанием, — *индивидуализированное всеединство.*

Очевидно, что это учение о любви составляет центральную идею и высшую ценность всей этической ча-

сти «Критики отвлеченных начал». Тем более поразительно, что оно плохо связано с предыдущими главами того же сочинения, которые, по плану Соловьева, должны были его подготовить.

Внимательный читатель выносит из «Критики отвлеченных начал» далеко не то целостное впечатление, которое она должна произвести по мысли ее автора. С одной стороны, мы видим ряд неудачных попыток сочетать в одно целое разнородные начала; Шопенгауер и Кант, Кант и эвдемонисты никак не могут спеться между собой; анализ их учений оказывается недостаточно глубоким, что влечет за собою неизбежную поверхностность мнимого синтеза; также внешни и поверхностны попытки осуществить синтез церкви, государства и хозяйства. Но, с другой стороны — в величайшем подъеме творческого вдохновения философ возвышается до созерцания Божеской любви, которая осуществляет великий синтез — за пределами житейского. Где-то высоко над несовершенными и спорными учениями и над собственными своими утопиями он находит точку, — где действительно все едино — и эмпирическое, и рациональное, и мистическое. Как в стихотворении Соловьева — «все, кружась, исчезает во мгле», — рушатся те великолепные дворцы, которые в мечте философа должны стать земным жилищем Всеединного: «неподвижно лишь солнце любви»; а в нем мир, согретый и освещенный во всем бесконечном своем многообразии, вновь обретает утраченное единство.

Прежде всего рушится попытка сочетать этот высший свет всеединства с этикой Шопенгауера. Основное начало последней — *сострадание*, ни в каком случае не совпадает с любовью и не исчерпывает ее собою. Любовь есть безотносительное добро или благо; между тем сострадание может быть или хорошо, или дурно, в зависимости от того, *чем вызывается страдание*. Безусловное отличие любви от сострадания доказывается в особенности следующим: в целом ряде конкретных случаев мы не должны или даже не можем сострадать именно оттого, что мы любим. Бывают страдания зависти, страдания ненависти, муки неудовлетворенного сладострастия или неудовлетворенной жажды мести: во всех этих случаях любовь не только не побуждает нас к состраданию, но, наоборот, воздерживает нас от него. Правда, мы можем *жалеть* человека, в котором страдания вызываются этими и иными порочными вле-

чениями и желаниями; но жалеть и сострадать — далеко не одно и то же: во-первых, сострадать — значит ощущать чужое страдание как свое собственное: если мы жалеем злодея, то, очевидно, мы ему не сострадаем, потому что источники страдания у нас разные. — Мы сокрушаемся, разумеется, не о том, что он не может убить ненавистного ему человека, а о том, что у него есть желание убить. Наконец, жалость не тождественна с состраданием уже потому, что иногда она вызывается не чужими страданиями, а, наоборот, видом чужого счастья или чужой радости. Жалость возбуждается в нас, напр., самодовольной пошлостью или жизнью человека, который находит счастье в злодействе или же в чувственном наслаждении.

Наконец, любовь не исчерпывается ни состраданием, ни жалостью: она может проявляться в положительном одобрении, сочувствии и сорадовании. Само собою разумеется, что любовь не тождественна с этими чувствами: иногда она может заставить нас радоваться чужой радости, иногда — чужому страданию, — если оно — во спасение. Эмпирически любовь может проявляться в самых разнообразных чувствах; но ошибочно было бы отождествлять ее с какими бы то ни было человеческими чувствами, ибо благодаря своей сверхэмпирической природе — она больше всякого чувства. Любовь каждого существа — во времени это его *жизненное стремление*, а сверх времени она — его смысл и цель; этим-то и объясняется радикальное отличие любви от разнообразных человеческих чувств: в отличие от них она одна может иметь своим непосредственным предметом Всеединое и Безусловное и, стало быть, одна может служить ему адекватным выражением. Безусловному нельзя сострадать или сочувствовать; точно так же его нельзя одобрять; но его можно и должно *любить*; оно само может явиться в нас как любовь.

Такая же несогласованность этики Соловьева с учениями других философов, которые она пытается включить в себя, была уже мною отмечена при изложении его рассуждений о свободе воли. Теперь нам предстоит убедиться в том, что изложенные только что мысли о сущности религиозного начала находятся в полном противоречии как с Кантовым, так и с шопенгауеровским пониманием свободы. —

Как у Канта, так и у Шопенгауера все учение о свободе воли основано на различении умопостигаемого ха-

рактера человека, который составляет его *сущность*, и характера эмпирического, который представляет собою явление этой сущности. У обоих философов учение о нравственной ответственности вытекает из того предположения, что явление находится к сущности в отношении необходимой зависимости. Какова сущность, таково и явление: если дурен характер эмпирический, то, стало быть, плох и характер умопостигаемый. Шопенгауер видит во всех действиях человека *необходимые проявления* его индивидуально определенной сущности. Учение Канта, как мы видели, не столь ясно и определено; но и оно не допускает возможности какого-либо расхождения между сущностью и явлением. В глазах Канта, точно так же эмпирический характер не может не быть воспроизведением характера умопостигаемого.

Не то мы видим у Соловьева. Он учит, что божественная идея, «составляющая вечную сущность человека, вместе с тем должна быть им свободно усвоена и разумно осуществлена во внешних явлениях»¹. Различие тут бросается в глаза. Кант и Шопенгауер признавали свободу человека *как* умопостигаемого существа; но им не приходило в голову, чтобы человек *мог быть свободен от собственной сущности!* Между тем именно такова мысль Соловьева. Умопостигаемая сущность человека есть божественная идея, которую он может усвоить или не усвоить: он *должен* ее осуществить; но это для него — не необходимость, а *задача, веление*, обращенное к его свободной воле. Что свобода человека не совпадает с проявлением его сущности или идеи, об этом Соловьев говорит довольно определенно: человек есть божественная идея; но *сверх того* он есть свободное я (самоопределяющийся субъект) и еще природное животное существо².

Очевидно, мы имеем здесь конфликт противоположных, несогласимых между собою воззрений. С одной стороны, «божественная идея», которая составляет мистическое начало в человеке, определяется как его *сущность*; с другой стороны, она понимается как норма или идеал, к осуществлению которого человек должен стремиться; но тем самым она перестает быть его сущно-

¹ Критика отвлеч. начал, 166.

² Там же, 165.

стью: она не предопределяет действий человека, а только устанавливает для него обязанности.

Учения о свободе Канта, Шеллинга, Шопенгауера в системе Соловьева не переработаны — не превращены так, как это требуется его же собственным христианским пониманием всеединства. И оттого-то, достигнув высшей своей точки, мысль его испытывает колебания в противоположные стороны. Упомянутые решения вопроса органически связаны с философскими системами, по существу чуждыми основному религиозному принципу Соловьева.

Как у Канта, так и у Шопенгауера вопрос о свободе воли не осложняется вопросом об отношении здешней *внебожественной* действительности к сверхмировой, *божественной* сфере всеединого бытия. Поэтому, сводя этот вопрос к вопросу о взаимоотношении сущности и явления, характера умопостигаемого и эмпирического, они не вынуждены считаться с какой-либо теодицеей. По разным основаниям и с различных точек зрения Кант и Шопенгауер могут преспокойно допустить «радикальное зло» в умопостигаемой природе человека: ибо у первого — этот «нумен» человека есть самодовлеющая, безусловно автономная единица, которая ни с кем не разделяет ответственности за свои свойства и проявления; у второго — умопостигаемый характер человека есть выражение единой, злой по природе сущности мироздания.

Гораздо сложнее ставится вопрос у Соловьева: принимая учение об умопостигаемом характере и умопостигаемой свободе человека — он должен считаться с двоякой опасностью: с одной стороны, ему угрожает *крайность дуализма*, который разрывает связь между божеским и человеческим и, утверждая *безусловную* самостоятельность последнего, тем самым ограничивает Безусловное и Всеединое, что по существу противоречиво; с другой стороны, он рискует впасть в противоположную *крайность пантеизма*, который утверждает существенное тождество между умопостигаемою сущностью человека и Всеединым, а тем самым превращает все зло и несовершенство нашей жизни в явление Божественной сущности.

Как справился Соловьев с этим затруднением? Как мы знаем, у него «сущность» или «идея» каждого человека есть органически необходимый элемент божественного мира, частичное откровение всеединого. Ясно, что

этим он избежал дуализма. Но свободна ли его мысль от пантеистического уклона? По-видимому, он почувствовал опасность. И отсюда то несколько странное и противоречивое решение вопроса о свободе, которое мы у него находим. — С одной стороны, «сущность» или «идея» каждого человека есть органически необходимый элемент Божественного мира, частичное откровение Всеединого; с другой стороны — проявления этой сущности не тождественны с проявлениями человеческой свободы: грехи этой свободы и все разнообразные формы человеческого зла суть явления, в которых умопостигаемая, вечная сущность человека не является.

Если бы вся жизнь человека была только выражением его предвечной божественной идеи или сущности, человек был бы только проявлением или *модусом* Божества. В этом случае мы имели бы точку зрения, близкую к спинозизму, т. е. безусловно несовместимую с признанием человеческой свободы. Признавать человеческую свободу — значит утверждать *самостоятельность человеческого начала*, его независимость не только снизу — от животной природы, но и сверху — от мира Божественного.

У Соловьева мы находим лишь слабую, не доведенную до конца попытку в этом направлении. Мы уже видели, что он отличает «свободное я» человека от его божественной идеи. Но в каком отношении находятся между собою эти два начала? На этот вопрос Соловьев ясного ответа не дает и дать не может — все в силу той же борьбы двух противоположных тенденций в его учении. Или он должен довести до конца включение мира сущностей вообще, а стало быть, и сущности человека — в Божественное всеединство; но это значит — впасть в совершенный пантеизм; или же он должен попытаться преодолеть этот пантеизм посредством понятия свободы; но в этом случае он должен отказаться от отождествления сущности человека с его «божественной идеей».

В дальнейшем изложении мы увидим, что Соловьев не довел до конца ни той, ни другой тенденции. С одной стороны, он боролся против пантеизма; с другой стороны, преодоление последнего у него никогда не было полным, и в этом — основной источник его метафизических заблуждений. Ниже будет показано, что противоречия в его понимании свободы коренятся вовсе не в су-

шестве его основной точки зрения, а в том, что эта точка зрения у него не доведена до конца, затемнена компромиссом с началами, ей по существу чуждыми. Но прежде нам необходимо ознакомиться с его философией и в особенности — с его метафизикой во всем ее объеме и во всех стадиях ее развития.

Тогда нам выяснятся окончательно и неумирающие положительные ценности учения Соловьева и причины его временных неудач, — в частности — неудачи его попытки синтеза Церкви, государства и хозяйства.

Глава VI

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ПЕРЕХОД ОТ ЭТИКИ К МЕТАФИЗИКЕ И ГНОСЕОЛОГИИ

В результате соловьевского анализа нравственной деятельности оказалось, что этика покоится на ряде метафизических предположений. Наши представления о должном необходимо связаны с рядом утверждений о сущем.

Для Соловьева нравственный идеал определился как «свободная теократия», т. е. как «общественный строй всеобъемлющий и всеединящий», основанный на божественной любви и правде. Все это определение «основано на понятии человека как существа религиозного, на признании божественного начала в человеке и человечестве». Факт *религиозного стремления* несомненен: человек действительно хочет утверждать себя «не как условное явление только, но и как безусловное существо»: он стремится утверждать себя в Боге или Бога в себе. Но спрашивается, не есть ли предмет этого стремления иллюзия, субъективный призрак? Чтобы признать за религиозным началом его безусловное значение, надо решить вопрос о подлинности или истинности его предмета.

Теоретическое исследование должно выяснить, существуют ли на самом деле те условия, которые необходимы для осуществления нравственного начала. Нравственный идеал, как его понимает Соловьев, может иметь положительный смысл и может быть признан осуществимым только при утвердительном решении вопросов о бытии Божиим, о бессмертии и свободе человека. Очевидно, что для его этики необходимо «убеждение в этих метафизических истинах как таких, то есть в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности».

С этой точки зрения Соловьев восстает против того «отвлеченного морализма», коего сущность заключается в обособлении нравственного учения,—в отрицании всякой зависимости должного от сущего, этики от метафизики. Для обоснования нравственности необходимо признание действительности ее цели и убеждение в осуществимости последней. Этот вопрос явно выходит за пределы этики и принадлежит всецело к области философии теоретической. «В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться сила нравственного начала. Но решить вопрос об истине какого-либо предмета мы можем лишь в том случае, если мы знаем, в чем состоит *истинность* вообще, то есть если мы имеем критерий истины; вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гносеологической»¹.

II. КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННОГО РЕАЛИЗМА

В теоретической части «Критики отвлеченных начал» Соловьев держится того же порядка исследования, как и в части этической: он начинает с критической оценки тех точек зрения, которые представляются ему простейшими, элементарнейшими, и затем совершает постепенный путь восхождения к точке зрения всеединства.

Как бы ни различались между собою отдельные понимания и определения истины, все они сходятся в том бесспорном положении, что истина есть *то, что есть*. Истина, как то, что есть, противопоставляется прежде всего тому, чего нет вовсе. Очевидно, однако, что это элементарное определение истины не дает нам оснований для различения ее от лжи: ибо ложное, неистинное, вымышленное существует так же, как и истинное.

Определить истину значит прежде всего отличить ее от вымысла, от лжи. Это отличие пытается выразить «отвлеченный реализм», коего точка зрения, по Соловьеву, сводится к следующему.

¹ Критика отвлеч. начал, 180—184.

Если истина есть противоположность вымысла, то характерный ее признак заключается в *объективной реальности* — в бытии вне субъекта, независимо от его сознания. Истина в отличие от лжи имеет свое основание не в субъекте, а в реальном предмете; соответственно с этим, истинным знанием в отличие от мнимого будет то, в котором утверждения наши определяются самим предметом, а не исходят только от нас, т. е. нашего субъективного сознания. С этой точки зрения, для обладания истины субъект должен всецело определяться тем, что не есть он сам. В истинном знании субъект относится к своему предмету совершенно пассивно: он не полагает, не измышляет своего отношения к предмету, а *испытывает* его. Истинное знание поэтому «должно быть *опытом*, а не мыслью только».

Принцип «отвлеченного реализма» заключается именно в том, что истинное знание выражает собою некоторую внешнюю, *данную* реальность, к которой познающий субъект относится совершенно пассивно. Соловьев, по обыкновению, начинает с признания относительной истины такой точки зрения. —

«Что истинное знание должно быть реальным, то есть должно выражать собою некоторый действительный предмет, что истина как такая не может быть субъективной фантазией или вымыслом — это не подлежит никакому сомнению. Предметная реальность есть первый необходимый признак, *conditio sine qua* поп истины»¹. Из дальнейшего изложения обнаруживается, однако, что *одним* этим признаком истина, а стало быть, и истинное знание — не исчерпывается. —

Прежде всего не оправдывается то безусловное доверие к чувственному опыту, которое составляет характерную особенность отвлеченного реализма. Последний видит в чувственном опыте единственное ручательство объективного, реального бытия: чтобы знать истину, мы должны непосредственно воспринимать или чувствовать действительность предмета, как она нам сама, независимо от нас, дается. С этой точки зрения чувственная достоверность должна быть признана высшим критерием истины.

Однако, как показывает Соловьев, при ближайшем рассмотрении этот критерий оказывается шатким. Философский анализ обнаруживает, что чувственное восприя-

¹ Критика отвлеч. начал, 184—187.

тие ни в каком случае не есть непосредственное отношение субъекта к вещи, как она дана сама в себе: в восприятии нет ничего, что бы не было опосредствовано мыслью. Все то истинное и достоверное, что мы находим в чувственном восприятии, на самом деле сводится к достоверности мысли.

Было бы излишним воспроизводить здесь всю сложную и запутанную аргументацию «Феноменологии» Гегеля, которую Соловьев приводит в подтверждение этого тезиса. Здесь будет достаточно ознакомиться с основными результатами этого заимствования.

Вера в безусловную достоверность чувственного восприятия предполагает, что в нем нам дается определенный конкретный предмет. Между тем мы можем выразить чувственное только как всеобщее. Мы говорим: «*это есть*»; но такое выражение мы можем применить ко всему что угодно, ибо всякий предмет может быть указан как *этот*, и всякий предмет *есть*. Мы говорим о предмете, который *находится здесь и теперь*. Но опять-таки выражение *здесь* применимо ко всякому предмету, находящемуся в пространстве; а выражение — *теперь* — ко всякому моменту времени.

Истина чувственной уверенности есть *всеобщее*. Сторонники противоположного мнения говорят о существовании внешних предметов, которые могут быть определены как *действительные*, безусловно *единичные*, совершенно *индивидуальные* вещи: с их точки зрения именно существование таких вещей безусловно достоверно и истинно. Однако все, что можно высказать относительно этих индивидуальных вещей, сводится к всеобщему. Положим, я разумею «этот клочок бумаги, на котором я пишу»; очевидно, что все содержание этого «единичного» представления сводится к общим понятиям. Этот кусок бумаги сгнил бы, прежде чем нам удалось бы высказать его единичное бытие; ибо, какие бы выражения мы ни употребляли для его описания, они по самой природе мысли и слова свелись бы к *общим* терминам, каковы: «действительная вещь», «внешний или чувственный предмет», «безусловно единичное бытие»: все эти высказывания относительно клочка бумаги выражают собою только *всеобщее*.

Дело нисколько не изменится, если мы попытаемся определить индивидуальность предмета состояниями чувствующего, воспринимающего субъекта. Положим, я говорю о дереве или о доме, который *я вижу теперь*. Та-

кие выражения, как «я» и «вижу», опять-таки не передают индивидуальности предмета, потому что они могут быть высказаны обо всяком видящем субъекте.

Вообще «чувственный опыт показывает нам, что его истина и сущность не заключаются ни в непосредственном бытии предмета, ни в непосредственном бытии субъекта или «я», ибо для обоих то, что имеется в виду (непосредственная действительность), оказывается несущественным. «Я» и «предмет» суть одинаково всеобщие, и в них, как таких, не могут устоять те единичные «здесь», «теперь» и «я», которых имеет в виду чувственная уверенность».

В общем, опыт доказывает недостоверность всего чувственно воспринимаемого: едва мы назвали какое-либо чувственное явление, как оно уже исчезло, изменилось: едва мы успели сказать «здесь дерево» или — «теперь полдень», — наше утверждение тотчас превращается в ложь; полдень прошел, а вместо дерева *здесь* находится дом или какой-нибудь другой предмет.

Логическое мышление открывает противоречия в показаниях чувственного опыта: в силу этих противоречий непосредственная действительность единичного факта сама себя отрицает. Истинным в чувственном опыте оказывается *всеобщее*, т. е. *понятие*¹.

Помимо приведенных соображений недостоверность чувственного опыта доказывается у Соловьева его несоответствием с *формальными* признаками истины. Эти формальные признаки нам известны раньше всякого исследования: мы не могли бы искать истины, если бы раньше искания нам не было известно, — *что может быть истиной*. Всякое наше искание истины заранее предполагает некоторые ее свойства: мы требуем, чтобы истина была *тождественна сама с собой, была себе равною и не противоречила себе*. «В этом требовании тождества или равенства себе уже заключается *implicite* требование *единства*. Ибо, хотя мы допускаем возможность многих истин, но только под тем условием, чтобы то, что делает их истинами (*causa formalis* истинности), было одинаково во всех или было одно и то же во всех»: если истина должна быть тождественною, то она должна быть и единою.

То понятие об истине, которое утверждается отвлеченным реализмом, не соответствует этим формальным признакам. Согласно этому понятию мы должны искать

¹ Критика отвлеч. начал, 187—198.

истину во внешнем мире, как он дан нам в опыте. Но мир как целое не дан нам в опыте; непосредственно даны нам только разрозненные единичные факты.

С точки зрения отвлеченного реализма критерием истины является именно факт. Истинно то, что есть факт, а не вымысел. Но спрашивается, что же ручается мне за достоверность каждого отдельного факта? Не то ли, что я сознаю его как нечто независимое от меня, от моего сознания и воли? Но в этом отношении нет никакой разницы между действительным фактом и сном или галлюцинацией: последняя ведь также испытывается нами как нечто безусловно от нас независимое. Галлюцинация обладает такой же фактической действительностью, как и всякое другое явление: если тем не менее полагается коренное различие между галлюцинациями и действительностью, то, очевидно, основание для такого различия не может заключаться в непосредственном сознании: объективная реальность не может совпадать с непосредственной чувственной достоверностью. В чем различие между моей галлюцинацией и объективным явлением? Очевидно — в том, что галлюцинация существует *для меня одного*, между тем как объективное явление существует *для всех*.

Требование, чтобы предмет истинного знания имел действительность для всех, прямо вытекает из отмеченного уже раньше требования, чтобы истина была равна самой себе: раз истина равна себе — истинное для одного субъекта должно быть истинным для всех. Но этого мало: из того, что истина равна себе или тождественна, следует, что она верна себе или неизменна. Утверждения, выражающие изменчивые факты, не могут быть признаны себе равными, а потому и не должны считаться истинными. «Я сижу за письменным столом» — вот факт, объективно действительный; но вот я встал, и эта «истина» сделалась ложью. Так же ложным окажется через час утверждение — «теперь второй час», хотя бы в данную минуту оно соответствовало действительности. Раз истина себе равна, то, очевидно, истинное утверждение никогда не может превратиться в ложное. Отсюда ясно, что для истинного знания еще недостаточно объективной реальности его предмета: необходимо еще его *постоянство* или *пробывание*. Предмет истинного знания должен существовать не только *для всех*, но и *всегда*. «Содержание истины есть не изменяющееся явление или факт, а пребывающая вещь (субстанция)».

Из того, что истина едина, следует, что предметом истинного знания могут быть не вещи в их отдельности, а вещи в их *единстве*. Истинным в вещах может быть только то, что у них у всех есть единого или общего. «Другими словами», говорит Соловьев, «предмет истинного знания есть не вещь, отдельно взятая, а общая *природа* всех вещей; и если предмет истинного познания есть внешний, реальный мир, то не как простая совокупность вещей, а как *природа вещей*».

Вообще говоря, «наша наличная действительность не имеет сама по себе необходимого признака истины: она не равна или не довлеет себе, она является как нечто случайное, изменчивое и производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого как своего основания». В отличие от этой действительности истина должна обладать не только признаком неизменности, но также и признаком *всеобщности*, или *универсальности*¹.

III. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГЕГЕЛЯ И КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

В изложенном только что отделе поражает тот самый основной недостаток, который нам неоднократно приходилось отмечать в предшествовавшем изложении. В теоретической, как и в практической части «Критики отвлеченных начал» Соловьев обнаруживает недостаточную осмотрительность в усвоении чужих точек зрения. —

Включая гегелевскую критику чувственной достоверности в состав собственного своего учения, он, по-видимому, не замечает, что она насквозь рационалистична, а потому звучит резким диссонансом в мистической системе.

Нетрудно убедиться, что панлогизм составляет скрытое предположение всей приводимой Соловьевым аргументации «Феноменологии Духа». Через всю эту аргументацию красной нитью проходит то отождествление логического с реальным, которое уже давно отмечено критикой как основное заблуждение гегельянства. — «Мы можем логически мыслить и логически выразить только общее, а не индивидуальное: следовательно, все конкретное, индивидуальное — недостоверно»: в этом основном утверждении — вся гегелевская критика чувственной до-

¹ Там же, 198—203.

стоверности. Но свести ее к такой простой и ясной формуле — значит обнаружить ее недостаточность: мнимый критицизм «Феноменологии» на самом деле есть скрытый догматизм: признавать достоверным только то, что находит себе исчерпывающее выражение в форме понятия, — значит предполагать безусловность понятия и исключительную реальность логического: в этом и заключается *догмат* философии Гегеля — ее произвольное, ни на чем не основанное предположение.

В приводимых Соловьевым страницах «Феноменологии» бросается в глаза эта логическая ошибка. —

Об индивидуальных предметах мы действительно можем высказывать только общее: мы выражаем их природу такими общими, отвлеченными терминами, как «это» или «этот», «здесь», «теперь» и т. п. Что же из этого следует? Очевидно, только то, что наши понятия не адекватны действительности, что наш логический аппарат, а тем более наш язык несовершенен, неспособен исчерпать то богатство содержания, которое заключается в нашем конкретном представлении. Если самое главное, существенное, *индивидуальное слово каждого существа* остается неизреченным, не выраженным в понятии, то из этого следует, что понятие есть бледная тень действительности. Гегель, однако, вывел отсюда противоположное заключение: не понятия неадекватны действительности, а, наоборот, — действительность неадекватна понятиям: значит, она должна быть отсечена, признана недостоверною: ибо единственно достоверное есть *понятие*.

В системе Гегеля все это естественно и понятно; но спрашивается, как мог Соловьев подписаться под этой панлогистической критикой чувственного восприятия? Как мог он оставить без возражения, а тем более включить в состав своего изложения учение, для которого понятие составляет *всю* истину конкретного воззрения? В итоге то, что он заимствует у Гегеля, совершенно не вяжется с его собственной теорией познания: для Гегеля понятие есть высшее, безусловное; напротив, Соловьев признает над знанием дискурсивным, которое оперирует понятиями, высшую область *знания непосредственного, интуитивного*, которое схватывает индивидуальную сущность каждого существа в единстве умопостигаемого мира как целого. Философ, для которого сущность каждого существа выражается его индивидуальным, неизреченным словом, должен был бы более критически отнестись

к этой рационалистической попытке уложить весь чувственно воспринимаемый мир в прокрустово ложе понятия.

К ошибкам, унаследованным от Гегеля, тесно примыкают изъяны собственной аргументации Соловьева. Тут также нетрудно заметить смешение логического с реальным и в связи с этим — сомнительные переходы из области логики в область онтологии.

Так, мы уже видели выше, что от *неизменности истины* Соловьев заключает к *неизменности предмета* истинного знания: раз истина всегда себе равна и не может себе противоречить, то и предметом истинного знания может быть только *пребывающее в вещах*, то, что существует *всегда и везде*. Ясно, что заключение тут не вытекает из посылок: неизменность есть чисто *формальное* свойство истинных суждений, из которого отнюдь не вытекает неизменность того реального бытия, о котором эти суждения высказываются. Неизменно истинными могут быть суждения об изменчивых событиях во времени. Так, например, утверждение, что в 1812 году Наполеон I был в Москве, остается истинным *всегда и везде*; *формально оно неизменно истинно*, несмотря на то, что по содержанию оно касается исчезающей действительности — давно минувшего события.

Отмеченная ошибка заключается в подстановке *истинно-сущего* на место просто истинного: по Соловьеву, если даже мы будем «полагать предмет истинного знания во внешнем реальном мире под формами пространства и времени, то и в этих формах мы должны будем признать истинно-сущим лишь то, что является в них как всеобщее: *мы называем истинным или истинно-сущим не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть везде и всегда*. Таким образом, истинное знание будет относиться не к простой действительности вещей, а к их неизменной и единой природе»¹: Чичерин основательно замечает, что тут Соловьев не делает различия между истиной относительной и безусловной; поэтому если довести высказанную им мысль до конца, то придется признать ложными науками историю и геологию². Собственно говоря, мы имеем здесь платоновскую точку зрения на чувственно воспринимаемый мир: весь генезис есть ложное, мнимое бытие: истинно есть только *всеобщее*; напротив, мир индивидуальных вещей есть «то, что воз-

¹ Критика отвлеч. начал, 203—204.

² Мистицизм в науке, 101.

никает и уничтожается, но подлинно никогда не существует». Известно, что в основе этого учения Платона лежит отождествление логического с реальным, понятия с истинно-сущим. Соловьеву тем более следовало бы отрешиться от этого старого заблуждения древней греческой метафизики, что оно совершенно не вяжется с духом его философии: ниже нам придется познакомиться с его учением о *сущем становящемся*, где он изображает генезис как процесс реальный, существенный: между этой положительной оценкой генезиса и платоновским его отрицанием не может быть ничего общего.

Переход от неизменности истины к неизменности предмета истинного знания — вообще один из наименее удачных переходов и одна из наименее счастливых мыслей «Критики отвлеченных начал».

IV. ОТДЕЛЬНЫЕ ФОРМЫ ОТВЛЕЧЕННОГО РЕАЛИЗМА

За общими замечаниями, касающимися отвлеченного реализма вообще, у Соловьева следует критическая оценка отдельных его видов, начиная с древнейших времен. Уже досократовские греческие философы делали интересные попытки понять с реалистической точки зрения общую природу вещей. Зерно истины их наивных учений сводится к тому, что природа вещей есть то *единое, что лежит в основе всей множественности вещей*. Видимая множественность воспринимаемых нами предметов уже потому не есть подлинная и безусловная реальность, что она обусловлена воспринимающим субъектом: все воспринимаемые нашими чувствами качества предметов, как цвета, звуки и т. п., обусловлены сознающим субъектом как видящим, слышащим и т. п.; следовательно, эти качества выражают собою реальность лишь субъективную и относительную, а не безусловную. Значение *безусловной* реальности принадлежит только общему субстрату всех чувственных качеств, «той вещи в себе, которая своим воздействием на субъекта производит в его восприятии все эти качества как его собственные ощущения». Когда этот единый субстрат всех чувственных свойств определяется как *материя*, натурализм тем самым переходит в материализм. С материалистической точки зрения материя, как общая основа всех ощущений, — есть *то, что ощущается во всем*. Но ощущать — значит испытывать сопротивление от ощущаемого: пси-

хологически все ощущения сводятся к испытыванию сопротивления или, что то же, — к осязанию; соответственно с этим основное свойство материи выражается в способности оказывать сопротивление, иначе говоря, — *в непроницаемости*.

Истинно-сущее, или материя, как ее понимает материализм, есть бытие осязательное, непроницаемое для другого и неразрушимое, а тем самым свидетельствующее о своей самостоятельной реальности. С точки зрения последовательного отвлеченного материализма — необходимо прийти к тому выводу, что истинно есть только эта бесконечная материя; все же остальное, вся множественность разнообразных вещей и явлений имеет лишь мнимое бытие, есть лишь субъективный призрак и видимость.

По Соловьеву, здесь и обнаруживается односторонность, недостаточность чистого материализма. Если вся истина принадлежит только материи, как бытию единому и нераздельному, то эмпирически существующая множественность вещей становится совершенно непонятною и необъяснимою: дело не изменяется от того, если мы признаем всю эту видимую множественность миражом, иллюзией: ибо если сущность вещей — едина, то, спрашивается, откуда же взялся этот мираж, эта иллюзия множественности. Если мы попытаемся объяснить ее ошибкою, галлюцинацией воспринимающего, чувствующего субъекта, то тем самым будет нарушена цельность и последовательность материалистического мирозозерцания: если явления природы объясняются не одними свойствами материи, но и свойствами воспринимающего ее сознания, то *материя уже не есть все*: объяснение природы в таком случае перестает быть монистическим и становится дуалистическим. Нечего и говорить о том, что попытка понять субъекта и его сознание как явление материи совершенно несостоятельна: раз материя безусловно едина и не включает в себе никаких отличий, из нее невозможно объяснять раздвоение мира на субъективный и объективный, — воспринимающий, чувствующий — и воспринимаемый, чувствуемый. Чтобы субъект мог превращать истину единого сущего в обман множественных явлений, необходимо, чтобы субъект сам находился где-то вне сферы истинно-сущего как единого; но в таком случае это последнее не будет уже единым сущим, так как вне его будет находиться нечто другое.

Вообще чистый материалистический монизм не может быть выдержан до конца: по Соловьеву, нетрудно убе-

даться, «что материя, понимаемая как безусловно-единое, сведенная к безусловно простому определению непроницаемости или в себе бытия, перестает быть материей, поскольку мы под материей разумеем общую основу всех вещей, следовательно, основу множественности»; «материя в смысле безусловно-единого есть не основа, а прямое отрицание множественности». Самое основное свойство материи — ее непроницаемость — при таком монистическом объяснении вселенной теряет свой определенный смысл: ибо непроницаемость может являться только для другого; и при безусловно-едином никакого «другого» быть не может.

Точка зрения безусловного монизма должна привести к отрицанию множественности; но, по Соловьеву, тем самым изобличается ее несостоятельность. «Такое единое, которое требует отрицания *всего*, не может быть истинным. Истинно-сущее должно заключать в себе положительное основание всего; в противном случае, если оно только противопоставляется всему как его простое отрицание, то оно тем самым превращается в ничто. Истина должна быть *истиною всего*, а не противоречием всему, она должна объяснять, а не отрицать действительность».

Как видно отсюда, истина требует, чтобы мы не признавали сущим *только* единое. Но, с другой стороны, единство есть непреложное требование той же истины: истинно-сущее несомненно есть единое: поэтому, говорит Соловьев, необходимо признать, что «это единство не есть отрицательное или отвлеченное, исключающее всякую множественность, а положительное, т. е. заключающее в себе всю множественность; должно признать, что истинно-сущее, будучи единым, есть вместе с тем и многое, т. е., другими словами, должно признать, что оно не есть бытие отвлеченное, а бытие конкретное или цельное». Следовательно, если материя есть истинно-сущее, она должна заключать в себе элементы множественности: будучи единым по основному своему свойству непроницаемости, материя должна быть многим по числу: иначе говоря, необходимо допустить, что это общее свойство непроницаемости или в себе бытия принадлежит множеству отдельных единиц, так что материя является не как непрерывное, а как раздельное бытие, т. е. слагаемое из множества реальных единиц. По Соловьеву, «только при таком допущении можно мыслить и самую непроницаемость как действительное свойство, в котором эти

многие единицы обнаруживают свое бытие друг для друга, тогда как в безусловно-едином непроницаемость, как нечто относительное, не имеет никакого смысла».

Действительной материей всего существующего может быть только материя, состоящая из множества реальных, непроницаемых единиц — *атомов*. Поэтому материализм неизбежно переходит в *атомизм*; только в этой его форме можно дать ему окончательную оценку.

Соловьев показывает, что именно здесь обнаруживается несостоятельность материализма; понятый как атомизм, он необходимо переходит в свое противоположное — в чистый динамизм, для которого истинно-сущее есть невещественное начало.

Основное свойство всякого вещества — непроницаемость — может проявляться только во *взаимодействии* отдельных единиц вещества — атомов. Непроницаемость есть свойство *относительное*: она непременно предполагает бытие хотя бы двух относящихся между собою единиц, из коих одна непроницаема для другой, т. е. одна не пускает другую на свое место. Очевидно, что, признавая за атомом это основное свойство, мы с логической необходимостью будем приведены к утверждению другого. Если один атом непроницаем или не пускает на свое место другой, то тем самым предполагается, что другой стремится занять его место: «это последнее свойство или способность, присущая атомам, обыкновенно называется притяжением».

Всякий атом, говорит Соловьев, по своему понятию есть нечто безусловное в себе, а стало быть, непроницаемое неразрушимое; ни один атом не может быть упразднен другим: поэтому взаимное действие притяжения и отталкивания между атомами должно привести к состоянию равновесия: во взаимодействии между собою атомы находят некоторый *общий предел или границу*; «такая общая граница между многими атомами образует для каждого атома некоторую собственную сферу, в силу чего все атомы являются протяженными или пространственными; эта протяженность есть таким образом не что иное, как граница сопротивления между атомами или общий предел их взаимодействия; другими словами, протяженность есть лишь форма непроницаемости».

Пространство не есть первоначальное свойство бытия: оно есть лишь результат или форма взаимоотношения сил — притяжения и отталкивания. Как только мы приходим к такому динамическому пониманию протяже-

ния, материализм рушится сам собою: ибо материализм всецело покоится на том предположении, что бытие протяженное есть истинно-сущее, первоначальный источник всего существующего. Между тем последовательный атомизм приходит к тому выводу, что протяжение, а стало быть, вещество есть функция силы, т. е. начала непротяженного, невещественного. Сами атомы — не вещество, *а силы, производящие вещество*: они вещественны, т. е. тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу; «сами же по себе, как безусловные единицы, они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, а потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно или в себе самом».

В результате аргументации Соловьева оказывается, что все вещественное в атомах не первоначально, а производно: собственная субстанциальность атомов — невещественна. Они должны быть понимаемы не как механические *слагаемые*, а как активные *производители* вещественного мира; они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие *живые силы* или *монады*.

Вещественный мир есть система деятельных сил: Соловьев показывает, что этот логически необходимый результат атомизма имеет роковое значение для всего реалистического мировоззрения.

Силы, производящие вещество, т. е. атомы или монады, не даны нам ни в каком опыте: собственное их бытие совершенно недоступно исследованиям опытной науки и имеет, таким образом, *чисто умозрительный характер*. Тем самым реалистическая точка зрения превращается в свое противоположное; оказывается, что источник знания об истинно-сущем — не опыт, а умозрение. То, что с реалистической точки зрения принималось за объективную реальность как нечто извне данное — мир нашего опыта, — теперь оказывается лишь субъективным явлением или видимостью, то же, что отвергалось как субъективный вымысел — результаты нашего умозрения, — оказывается выражением истинно-сущего. То, что прежде считалось реальностью, превратилось в видимость; и, наоборот, то, что раньше казалось вымыслом, стало для нас сущей истиной.

Против этих выводов, упраздняющих основной принцип реализма, можно, конечно, возражать, что они до-

быты путем умозрительного анализа понятия вещества, а потому никакого обязательного значения иметь не могут, так как умозрение — вообще незаконный способ мышления. Соловьев доказывает, однако, что тут умозрение составляет неустранимый элемент всякого понятия о веществе. Даже физическая, основанная на опыте наука не может обойтись без умозрительных элементов. Опытная наука не может обойтись без того или другого понятия об атоме; но, каково бы ни было это последнее, — в мире, доступном нашему наблюдению и опыту, мы *никаких* атомов не находим, ни протяженных, ни непротяженных: следовательно, атом есть по существу понятие сверхопытное, т. е. умозрительное.

«Таким образом, оказывается», заключает Соловьев, «что всякое понятие о веществе самом по себе или о его безусловных элементах есть лишь умозрение, т. е. с точки зрения реализма — вымысел».

Чтобы спасти реализм, необходимо подвергнуть его коренному превращению: раз доказано, что всякие наши понятия о сущем, каковы бы они ни были, умозрительны и метафизичны, — последовательный реализм должен от них совершенно отрешиться. Ему остается отказать от всяких суждений о сущем и ограничиться областью явлений — того, что дано нам в опыте. Тем самым реализм субстанциальный переходит в *реализм феноменальный*, коего сущность сводится к следующему. — Всякие суждения о безусловном существе вещей, будучи основаны лишь на субъективном умозрении, — должны быть отвергнуты как пустой вымысел: не вымыслом с этой точки зрения оказывается лишь относительное бытие вещей или их бытие, измененное нашим субъектом в явлении¹.

Покончив таким образом с материализмом, Соловьев обращается к учениям эмпирическим и позитивным. Прежде чем последовать за ним в эту область, остается сказать два слова о только что изложенном отделе. Критика материализма, с которой мы только что познакомились, в общем должна быть признана блестящей и верною. Однако и здесь встречаются диалектические фокусы, дедукции произвольные и натянутые, которые, по-видимому, объясняются отмеченным уже выше влиянием

¹ Критика отвлеч. начал, 203—225.

Гегеля. К числу последних принадлежит, например, переход от материалистического монизма к атомизму. Читатель помнит, что непроницаемость как общее свойство материи первоначально выводится Соловьевым из способности материи оказывать сопротивление воспринимающему ее субъекту¹: понимаемая в таком смысле непроницаемость предполагает только взаимоотношение между материей и воспринимающим субъектом, который испытывает сопротивление *психического* характера, в ощущении осязания. Из этого чисто психического переживания субъекта, очевидно, отнюдь нельзя вывести физического сопротивления тел друг другу и, следовательно, разделения материи на множество сопротивляющихся единиц-атомов. Однако несколькими страницами ниже Соловьев приходит именно к этому выводу: он доказывает, что непроницаемость материи возможна лишь при условии разделения ее на множество непроницаемых единиц². Вся эта дедукция достигается, таким образом, путем весьма незамысловатого приема. Чтобы вывести из непроницаемости необходимость существования атомов, Соловьев, сам того не замечая, вложил в это понятие новое эмпирическое содержание, которого в нем первоначально не было: непроницаемость психическую он заменил непроницаемостью механическою.

Неосмотрительное пользование диалектическим методом вообще составляет один из важнейших недостатков философских произведений Соловьева.

V. СЕНСУАЛИЗМ, ОТВЛЕЧЕННЫЙ ЭМПИРИЗМ И ПОЗИТИВИЗМ

Основное положение реализма феноменального или критического заключается, по Соловьеву, в том, что данная в нашем восприятии реальность выражает собою не сущность или субстанцию вещей, а только их отношение к нашему субъекту.

Критический анализ нашего восприятия без труда обнаруживает, что внешние вещи не могут сами по себе, субстанциально, перейти в познавательные состояния субъекта. Наши ощущения, представления, вообще со-

¹ Критика отвлеч. начал, 209—212.

² Критика отвлеч. начал, 216.

стояния нашего сознания выражают собою бытие вещей *для нас*, а не самих в себе: эти данные нашего сознания показывают не то, как вещи суть, а лишь то, как они нам являются. Безотносительное бытие предметов нам совершенно недоступно и потому нас не касается: все, что дано нам как *этот предмет*, состоит лишь в отношениях его к нам как познающему субъекту.

Здесь Соловьев видит основное различие между реализмом догматическим и реализмом критическим. Первый верит в безотносительную реальность, которая составляет общий субстрат или материю всех наших ощущений; для него «реальность» и «явления», «материя» и «ощущения» суть понятия противоположные или во всяком случае по существу различные. Напротив, для критического реализма это различие исчезает: «для него бытие разрешается в отношение, реальность обращается в явление и материя сводится к ощущению».

Для реализма субстанциального или догматического различие между областью воображаемого и реального совпадает с различием между субъективным и объективным в смысле независимого от субъекта: совершенная независимость от субъекта здесь и составляет критерий истинной реальности. Напротив, реализм критический ищет критерия реальности в самом субъекте, в различии его внутренних состояний.

Внешняя реальность или в себе бытие нам совершенно недоступны; но в самой внутренней сфере нашего опыта мы различаем два рода состояний: одни из них проявляют действия самого субъекта, выражают собою его активность и потому должны быть признаны совершенно субъективными; в других, напротив, субъект играет только пассивную роль: они переживаются, испытываются им. Состояния последнего рода, «являющиеся в субъекте помимо его прямого и положительного участия», по Соловьеву, «суть собственно *ощущения* или восприятия внешних чувств, образующие так называемый внешний опыт»: им и приписывается характер относительной реальности по сравнению с такими состояниями, как желания, фантазии и т. п., которые должны быть признаны совершенно субъективными, т. е. выражающими только бытие самого субъекта. Этим путем критический реализм приходит к новому критерию истины: истинно — то, «что может быть в конце концов *сведено к ощущению внешних чувств*, что может быть показано как ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое и воображаемое только».

По Соловьеву, в этом и заключается точка зрения сознательного, критического сенсуализма. Для догматического реализма наши чувства представляют собою каналы, через которые объективная, субстанциальная действительность проникает в наше сознание; напротив, для сенсуализма критического единственной реальностью и единственным объективным основанием знания становятся наши *ощущения как такие*: здесь чувственные данные — не показатели отличной от них реальности, а сама доступная нам реальность: чувственный опыт не проводит только, а *содержит* в себе всю познаваемую действительность.

Такова точка зрения *сенсуализма*, от которой сам собой намечается переход к непосредственно высшей над ней точке зрения — *эмпиризму*. Будучи реальной основой истинного знания, ощущения сами по себе, однако, еще не составляют знания: мы только тогда получаем знание — когда мы возвышаемся над исчезающими ощущениями и понимаем данное явление *в его необходимости или законе*. Но закон явления не дается нам в непосредственном чувственном опыте: он открывается путем сложного процесса исследования, который носит название *опыта научного*. Учение, которое считает источником всякого истинного знания опыт научный, — и есть эмпиризм.

Дальнейший шаг в том же направлении делается *позитивизмом*. Позитивизм не довольствуется определением отношения каждого явления к отдельным группам явлений в пространстве и рядам во времени: он хочет знать полную истину явления, то есть его отношение ко *всем* явлениям, его место *в общей системе* явлений, а не в той или другой ограниченной их группе.

С этой точки зрения, мы должны знать общую систему явлений; все разнообразные их отношения должны быть сведены к одному общему принципу, все частные эмпирические законы должны быть поняты как применения одного общего закона или одной универсальной данной, связывающей все явления; и если научный опыт в каждой отдельной науке познает законы только некоторых явлений или взаимные отношения явлений в некоторой определенной сфере, то для познания общего закона, управляющего всеми явлениями как одной системой, необходимо, чтобы сами отдельные науки были подчинены общему принципу, определяющему их отношение друг к другу, т. е. иными словами, чтобы все отдельные науки

были приведены в систему: для познания системы явлений необходима система наук или научная система. *Позитивизм* ясно поставил это требование; поэтому Соловьев видит в нем высшую ступень критического реализма. В качестве такового он включает в себя основные положения и требования предшествующих ему низших ступеней — сенсуализма и эмпиризма.

Позитивизм видит в системе явлений предел истинного знания и признает за субъективный вымысел все, что не имеет положительно-научного характера. Он отвергает как недоступные положительному знанию все понятия о безусловных началах и сущностях, о первых производящих причинах и о причинах конечных или целях. Он считает возможным знать не сущность явлений, а только законы их последовательности и сосуществования.

Критический анализ Соловьева обнаруживает недостаточность всех охарактеризованных только что точек зрения. Прежде всего неверно основное предположение сенсуализма, будто объективная действительность явлений дана нам в ощущениях наших внешних чувств. Это нетрудно доказать анализом любого конкретного явления. «Этот человек», которого я вижу, напр., не может быть сведен к моим зрительным, слуховым и иным ощущениям: совершенно такие же ощущения могут быть и галлюцинациями; следовательно, объективное явление есть во всяком случае нечто большее, чем комплекс ощущений.

Вообще всякого рода ощущения, как субъективные состояния наших чувств, могут происходить в нас, и часто действительно происходят, безо всякого отношения к какому-нибудь предмету помимо нас самих; если тем не менее в огромном большинстве случаев мы относим наши ощущения к известным предметам или принимаем их за объективные явления, то такое объективирование ощущений, очевидно, должно иметь особое основание помимо их самих, ибо ощущения как такие имеют лишь субъективное бытие.

Мои ощущения, т. е. то, что происходит во мне самом, я переношу из себя на другое, ставлю перед собою, или *представляю*. Этот акт психического отталкивания ощущений, или предметного их представления, по Соловьеву, есть, очевидно, особый, самостоятельный акт познающего субъекта, который не сводится к ощущениям, ибо бывают ощущения, не соединенные ни с каким представлением.

Соловьев указывает, что в огромном большинстве случаев существующая для нас действительность, или объективное явление, представляет собою нечто гораздо большее, чем простую объективацию наших ощущений. Если, например, я говорю об «этом человеке», то простое отнесение моих зрительных и слуховых ощущений к их предметной причине еще не составит данного объективного явления. Я не только объективирую мои слуховые и зрительные впечатления — я объединяю их *между собою, в один предмет*, между тем как простая объективация разнородных рядов ощущений не предполагает непременно такое их единство и могла бы дать два предмета. Кроме того, то представление, которое мы имеем в данном случае, отнюдь не сводится к объединению моих настоящих, *действительных* ощущений. Явление «этого человека», если я вижу его на расстоянии, предполагает кроме действительных ощущений, зрительных и слуховых, еще ощущения возможные, осязательные, коих я в данный момент не имею. Если бы возможность осязательных ощущений по отношению к «данному человеку» не существовала, мы безо всякого сомнения признали бы его за галлюцинацию. —

Соловьев выясняет далее, что кроме этого признания возможных или будущих ощущений для действительности явления необходимо еще признание некоторых прошедших наших ощущений или представлений, неразрывно связанных с данным явлением: признавать «этого человека» за того же самого, которого я видел месяц тому назад, можно только в том предположении, что к данному явлению, кроме настоящих моих ощущений, относится ряд ощущений прошедших. Без этой связи разновременных ощущений нет и не может быть объективного явления: «только прошедшая (не ощущаемая и, следовательно, в смысле сенсуализма не существующая) действительность этого явления, например, этого человека, и его будущая (следовательно, также не ощущаемая и не существующая) действительность ручаются мне за его действительность настоящую, и, следовательно, мы должны признать, что не только действительность этого объективного явления не сводится к ощущениям, а что, напротив, сами наши ощущения получают свое определенное предметное значение лишь от таких данных, которые не существуют в наших актуальных ощущениях, от данных не ощущаемых, а только мыслимых»; реально чувственный элемент, т. е. элемент наличных ощущений, во

всяком явлении составляет ничтожнейшую его часть — «самую элементарную основу, на которой наш ум создает свой действительный предмет, это объективное явление».

Сам по себе чувственный опыт, т. е. совокупность наших ощущений, дает нам только дробный и притом совершенно субъективный материал для познания явлений; наши ощущения сами по себе не представляют ни определенного единства, ни объективной реальности. Чтобы из такого материала образовать определенное объективное явление, необходим особый самостоятельный акт *творческого воображения*.

Соловьев показывает здесь, что объективное явление получается не путем простого механического сложения: оно не есть сумма наших ощущений; напротив, каждое ощущение получает свой смысл и значение, лишь будучи отнесено к объективному явлению. Последнее по существу индивидуально и представляет собою определенную *единицу*, в которой отдельные элементы — ощущения — подчинены органическому единству целого; это целое получается путем воплощения единого образа в разнообразном материале ощущений, т. е. путем *воображения*.

В итоге, «действительность объективного явления дается не чувственным опытом, а воображением; она открывается не в ощущениях чувств, а в образах или идеях ума»; созданное при активном участии ума объективное явление имеет, стало быть, характер не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный. — Таким образом критика сенсуализма доказывает необходимость перехода от него к противоположной идеалистической точке зрения.

То же самое еще яснее и нагляднее доказывается критикою *эмпиризма*. Соответствующий отдел «Критики отвлеченных начал» представляет собою сравнительно мало нового: в общем это — более или менее талантливое воспроизведение того, что было уже раньше высказано критиками эмпиризма, начиная с Канта. Ввиду общеизвестности относящихся сюда замечаний, мне нет надобности излагать их здесь подробно: достаточно наметить здесь те общие результаты, к которым приходит Соловьев.

Они сводятся к тому, что эмпиризм не дает того, что он обещает, так как путем чистого опыта невозможно познать необходимых, в смысле безусловного постоянства, отношений явлений. Опыт как таковой дает нам

только чисто фактическое знание: такие понятия, как всеобщность, необходимость и безусловность, такие положения, как «однообразие порядка природы», — не опытного, а априорного происхождения.

Сам по себе опыт, даже научный, открывает нам только относительную действительность, а не безусловную необходимость явлений; говоря словами Соловьева, он «дает нам только факты, а не законы, извещает нас только о том, что бывало и бывает, а не о том, что должно быть безусловно». Если таким образом с чисто эмпирической точки зрения даже познание явлений в их необходимых законах оказывается невозможным, то очевидно, что последовательный эмпиризм подрывает не только философию, но и самую положительную науку.

Для познания истины как такой, *хотя бы в пределах явлений*, одного опыта недостаточно: кроме опыта необходим еще и другой род знания, относящийся к предмету не со стороны его действительности, а со стороны его необходимости. Истинное знание видит в предмете не то, чем он бывает, а то, что он есть. По Соловьеву, «такой способ познания, представляющий элемент всеобщности и необходимости, независимо от количества наблюдений и опытов, мы имеем в так называемом умозрении или чистом (формальном) мышлении. Если положительная наука заключается в познании всеобщих и необходимых законов, то, стало быть, и она не может обойтись без умозрительных элементов.

В общем анализ положительно-научного познания приводит Соловьева к результату, прямо противоположному точкам зрения сенсуализма и эмпиризма. Эти учения утверждают, что действительность принадлежит только данным чувственного опыта, умозрительные же мысли суть лишь субъективный вымысел; между тем «на самом деле оказывается, что данные чувственного опыта (испытываемые ощущения) суть лишь чисто субъективные состояния; они могут получить объективное значение только от известных категорий разума, которые, таким образом, представляют собою относительно объективное начало».

Соловьев настаивает на существенном различии между двумя точками зрения. — С точки зрения психологической все для нас существующее есть только состояние нашего сознания; но с точки зрения гносеологической между отдельными состояниями нашего сознания есть важные различия. — Между ними есть такие, значение ко-

торых заключается главным образом в их наличной действительности, в их простом бытии в качестве психического факта: так, например, я ощущаю боль в правом колене: все значение этого состояния моего сознания сводится к тому, что таково мое ощущение: в нем нет ничего такого, что могло бы быть отделено от меня как ощущающего. Есть, однако, и другие состояния сознания, значение которых состоит прежде всего в их объективном содержании, всеобщем и необходимом, для всех одинаковом и равно обязательном. Положим, что я утверждаю: «две величины, равные порознь третьей, равны между собой»; поскольку я мыслю это положение, оно есть состояние моего сознания; но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нечто привходящее, для содержания моей мысли случайное и безразличное: ибо данное положение о величинах истинно совершенно независимо от того, мыслю я его или нет.

Таким образом, указанные два вида состояний нашего сознания различаются между собою в следующем: первого рода состояния не выводят нас из нашего чисто субъективного бытия, остаются в пределах нашей внутренней психической сферы и потому могут быть названы имманентными; состояния же второго рода переходят за пределы этой субъективной сферы, переводят нас в нейтральную область объективных истин и потому могут быть названы *трансцендентальными*. В науке, не только философской, но и положительной, этот трансцендентальный, умозрительный элемент играет первенствующую роль. Опыт дает только точку опоры и первый элементарный материал для научных построений; но уже для первоначальной обработки этого материала необходимы понятия и принципы умозрительного происхождения, в окончательном же возведении научного здания деятельная роль принадлежит всецело умозрению. Умозрение относится к опыту, как форма к содержанию. Попытка эмпиризма отвлечься от формы и свести все научное знание к его опытному материалу доказывает односторонность этого направления, его характер *отвлеченного начала*.

По Соловьеву, это еще яснее обнаруживается в *позитивизме*, который представляет собою высшую ступень и завершение эмпиризма. Позитивизм, в формулировке его родоначальника — Августа Конта, понимает, что «законы явлений, составляющие содержание частных наук, представляют нам только отдельные стороны феноме-

нального мира, а не его всеобщую истину. Для достижения этой последней необходимо соединение всех этих частных законов и, следовательно, частных наук в одну цельную систему знания».

Попытка контовского позитивизма осуществить это требование, само по себе вполне законное, обнаруживает совершенную невозможность объединить знание, свести его в систему на почве положительных наук.

Вместо системы наук, позитивизм Конта дает простую их классификацию по степени сложности или конкретности их предмета. Законы природы более сложные предполагают законы более элементарные и зависят от них: так, механические законы вещества зависят от математических законов числа и пространства; законы живой организации (биологические) зависят от законов механических и химических. Законы психические зависят от законов биологических, а законы социологические — от психических. Сообразно с этим все частные науки могут быть приведены в одну иерархическую систему, в основе которой будет лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всеми остальными науками предполагаемая *математика*, на вершине же будет находиться все остальные предполагающая наука — социология.

Соловьев показывает, что такая система наук не дает всеобщую истину явлений: она не выражает собой ту внутреннюю связь, которая соединяет каждое явление с другими и делает из всех одно неразрывное целое. *Единство истины* остается здесь невыраженным; «чтобы многие частные законы явлений и многие частные научные знания составляли одну всеобщую истину, очевидно, требуется, чтобы все они были соединены не механически, а органически, т. е. чтобы каждый частный закон (и каждая частная наука) был незаменимым членом всей системы, был внутренне необходим для всех других, чтобы все они с одинаковой необходимостью определяли друг друга, находились бы между собою во внутреннем взаимодействии».

Контова система или классификация наук находится в явном несоответствии с этими требованиями. Каждая более сложная наука действительно предполагает более простую: напр., механика предполагает математику, но обратного отношения зависимости не существует: математика совершенно не зависит от механики; так же точно биологические законы зависят от физических; но, наобо-

рот, эти последние существовали бы и в том случае, если бы никаких живых существ на свете не было. Поэтому мы не можем сказать, чтобы между науками существовала внутренняя органическая связь: мы можем только утверждать, что в механике есть элемент математический, в биологии — элемент физический. Но в собственном своем специфическом элементе — в том именно, что делает ее механикой, последняя совершенно независима от математики; точно так же в своем специфическом элементе биология совершенно независима от физики, социология от биологии и т. д.

Вообще в той внешней системе наук, которую предлагает позитивизм, высшие, т. е. более сложные науки, хотя и опираются на низшие, как на свой материальный базис, но по своему особенному, специфическому предмету, который делает их особыми науками, они стоят вне всякой зависимости от предыдущих, менее сложных наук; тем более низшие науки совершенно не зависят от высших.

Соловьев настаивает на том, что среди положительных наук совершенно нет того общего элемента, который связывал бы их во единое целое. Правда, в классификации Конта все науки предполагают математику и зависят от нее. Но в каком смысле? Все они заключают в себе математический элемент; но он не есть образовательное начало их специфических особенностей. Он — только один из частных научных элементов, самый бедный по содержанию, не обнимающий собою других элементов и, следовательно, не могущий соединять их в одну систему. Для такого соединения необходима, говоря математическим языком, некоторая *функция*, общая всем частным элементам отдельных наук и потому образующая из них одно целое.

По мысли Соловьева, эта функция, общая всем частным наукам, не принадлежит ни одной из них и не может быть образована простым их механическим соединением, так как речь идет о соединении органическом. Внутреннее единство и связь между частными науками могут быть созданы только особой всеобщей, или универсальной, наукой: она должна содержать в себе все те образовательные, формальные начала, которые порознь проявляются в частных науках. По самому существу своему эта всеединая наука должна иметь характер по преимуществу умозрительный, принадлежать к области логического мышления, а не чувственного опыта. Она должна

иметь в виду не частные факты, а то, что содержится необходимо во всяком опыте, или то, что лежит в основании всего существующего. «Предмет ее необходим и всеобщ безусловно, все ее истины представляют внутреннюю необходимость, обязательную для всякого факта и ни от какого факта не зависящую; все содержание этой науки выводится из первых начал, то есть из безусловных принципов разума. Такая всеобщая наука есть рациональная философия, то есть систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины, безусловно всеобщие, и необходимые истины, предполагаемые всяким частным опытом и всякой частной наукой. По отношению к рациональной философии все частные науки в совокупности представляют материал, который от этой философии получает форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то есть форму истинного знания»¹.

Изложенная на предыдущих страницах оценка сенсуализма, эмпиризма и позитивизма представляет собою единственно безупречный отдел «Критики отвлеченных начал» и не требует с нашей стороны никаких критических замечаний. По всей вероятности, сам Соловьев согласился бы, что в наши дни эти главы требуют некоторого дополнения, а именно — критической оценки новейшей формы позитивизма — «эмпириокритицизма» Маха и Авенариуса. Но этот новый отдел не повлек бы за собой никаких изменений в существе его положений; напротив, он послужил бы для них новой, блестящей иллюстрацией. Неустранимость рационального и метафизического элемента познания получила бы здесь ряд новых подтверждений.

Соловьеву нетрудно было бы доказать, что и этот новейший позитивизм скрывает в себе на самом деле плохую и наивную онтологию. Эмпириокритицизм рассматривает ощущения как единственную и ничем не обусловленную реальность; они не обусловлены ни воспринимающим субъектом, ни объектом, независимым от субъекта, так как субъект и объект сами сводятся к комплексам ощущений. Ясно, что в этом учении ощущения представляются как истина всего существующего, т. е. *мыслятся как сущее, в форме безусловности и всеобщности*. Эмпи-

¹ Критика отвлеч. начал, 225—263.

риокритицизм на самом деле представляет собою сплошное утверждение *абсолютности* ощущений. И в этом надо видеть новое доказательство того, что абсолютное есть формальное условие всякой мысли, даже той, которая его отрицает. Эмпириокритицизм еще больше, чем предыдущие формы критического реализма, обнаруживает недостаточность эмпирического элемента в познании и необходимость восполнения его элементом рациональным.

VI. РАЦИОНАЛИЗМ

Анализ критического реализма привел Соловьева к выводу, что «истинное знание возможно только под формой разумности или всеединства». Чтобы наше познание было истиной, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его *смысл* или *разум*: идеал истинного знания требует, чтобы мы познавали каждый данный предмет в его отношении ко всему, т. е. мы должны знать место, положение или значение, которое данный предмет занимает в общем порядке или плане всего существующего. Разумность познаваемого не дается опытом: в опыте нет «всего» и «единого»; в нем мы находим всегда только частную и множественную действительность. Разум или смысл существующего может быть познан только самим же разумом познающего: отношение каждого данного предмета к всеединству может существовать для нас лишь постольку, поскольку в нас самих есть принцип всеединства, т. е. разум. Животные в своем познании ограничиваются непосредственно их касающеюся действительностью явлений; отличие человека от животного Соловьев видит именно в том, что, испытывая действительность в качестве субъекта чувственного, он в то же время в качестве существа разумного определяет смысл этой действительности, определяет ее по отношению к тому принципу всеединства, который есть ее собственный смысл или разум.

В этом и заключается отправная точка рационализма. Реализм, как догматический, так и критический, ищет основания истины вне познающего как такого — в независимой от него и его разума реальности. Напротив, рационализм переносит критерий истины в самого познающего субъекта, рассматривает как основание истины самый его разум.

Он исходит из того положения, что всякая данная реальность, как нечто частное и случайное, не может удовлетворять необходимой форме истины, которая требует принципа, а не факта; поэтому он признает определяющим началом истинного знания не материальное его содержание, которое для самого знания есть нечто случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима. Иначе говоря, определяющее начало истинного знания есть самый разум субъекта.

Тут возникает вопрос, каким образом субъективный разум человека может познавать сущность и объективный разум вещей, как может наше субъективное мышление получить значение объективного знания. Когда эта возможность не подвергается исследованию, а просто предполагается, мы имеем *рационализм догматический*; напротив, тот рационализм, который подвергает исследованию способность объективного познания, называется *критическим*: последний рационализм более верен своему принципу, так как отличительная черта разума именно и заключается в том, что он не допускает ничего просто данного, стремится все объяснить и вывести из принципа. Соловьев обращается непосредственно к этой наиболее совершенной форме того философского направления, о котором здесь идет речь.

Критический рационализм, неразрывно связанный с именем Канта, исходит из самостоятельности разума, которая выражается в формальной априорности его мысли. Для Канта — априорные представления, понятия и положения суть лишь общие формы и законы явлений, необходимые условия нашего опыта, которые в этом смысле имеют объективное значение. У Канта «разумность или всеединство есть только формальный принцип, выражающий только требование или умственную потребность сводить все к одному идеальному началу, которое само, так же как и это требование, существует только в нашем уме, есть наша мысль, которой, может быть, ничего и не соответствует во внешнем бытии, так как это бытие совершенно нам неизвестно; то же, что нам известно, — мир явлений — сам по себе не представляет никакого всеединства или разумности, происходя из эмпирических воздействий вещей на наше чувственное восприятие». В итоге, по Канту, наше познание складывается из двух элементов — материального и формального: его материя или содержание сводится к впечатлениям наших чувств; напротив, формой его служит априорный элемент

нашего сознания, т. е. априорные интуиции (воззрения), понятия чистого рассудка и, наконец, идеи разума. Формы нашего сознания сами по себе лишены всякого содержания и не представляют собою какого-либо бытия: они только придают характер всеобщности и необходимости эмпирическому материалу ощущений, данным чувственного восприятия.

В этом взгляде Канта на природу познания Соловьев справедливо усматривает не разрешение вопроса, а только новую его постановку. Тот самый дуализм мысли и бытия, коего не мог преодолеть рационализм догматический, возрождается в другой форме и остается все-таки непобежденным и в рационализме критическом. Критический рационализм считает два коренных фактора нашего познания — чувственность и априорные формы разума — совершенно независимыми друг от друга. Но, раз они независимы, остается совершенно непонятным, каким образом они могут объединяться в одно целое, в одно истинное познание явлений; с одной стороны, данные чувственного восприятия несколько не определяются разумом; с другой стороны, априорные формы разума чужды всяких эмпирических данных, безусловно лишены содержания и реальности. Истинное познание, очевидно, должно быть синтезом формы и содержания, разума и чувственности: оно должно соединять реальность чувственного восприятия с всеобщностью и необходимостью априорной формы. «Но именно такой синтез и невозможен для критического рационализма, который утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутреннего соединения». Между элементами априорным и эмпирическим нет никакого третьего, связующего начала: всякая связь между ними, следовательно, может иметь характер или чисто эмпирический, или чисто априорный; но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, стало быть, не сообщает познанию характера объективной истинности; напротив, во втором случае она — только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной реальности. «Таким образом, критический рационализм не обосновывает и не объясняет возможности познания: при взаимной независимости двух его необходимых составных начал оно совершенно немыслимо».

Соловьев показывает, как отсюда вытекает необходимость дальнейшего развития рационалистической точки

зрения; чтобы выйти из указанного затруднения, рационализм оказывается вынужденным признать, что один из элементов познания определяется другим: априорный или рациональный элемент познания, очевидно, не может зависеть от эмпирического, определяться им: ибо из факта не вытекает принцип и из частной действительности, данной в опыте, нельзя вывести всеобщего и необходимого закона. При этих условиях остается допустить, что все содержание познания зависит от его формы, определяется всецело категориями разума. К этому выводу пришел абсолютный рационализм, выразившийся в учении Гегеля.

Сущность этого учения сводится к необычайно смелой попытке — вывести всю истину, все содержание истинного познания из чистого разума как формы познания. Основным принципом системы Гегеля служит *чистое понятие*, по существу тождественное с актом чистого мышления: это не есть понятие чего-нибудь, какого-либо определенного бытия, а понятие *бытия вообще* безо всякой определенности, ничего в себе не содержащее; оно ничем не отличается от понятия «ничто» и, следовательно, равно ему. Из этого основного понятия — «бытия, равного ничто», выводятся все прочие понятия системы Гегеля: Гегель пытается этим путем вывести всю мировую эволюцию, все многообразие конкретного бытия. Весь мир, таким образом, выводится здесь из «ничего», представляется результатом саморазвития «ничто»: вывод нелепый, но «совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую».

Оценка этого воззрения у Соловьева сводится к немногим общим замечаниям. В действительности разум не есть *сущность* всего существующего, как это предполагает отвлеченный рационализм: он есть некоторое *соотношение*, именно соотношение всех существ в единстве всего: всеединство есть *форма* истины; соотносящиеся же существа, т. е. «все», составляют *содержание* истины, а то единое, которое обнимает собою или содержит в себе все, есть безусловное *начало* или принцип истины. Форма не существует отдельно от того, чего она есть форма, т. е. независимо от своего содержания: если всеединое есть форма, то этим предполагается безусловно существующим ее содержание, т. е. «единое» и «все»: ибо соотношение предполагает соотносящихся. Признать

же форму истины за самый ее принцип и сущность значит принимать за истинно-сущее наше отвлечение, превращать в реальность пустую форму, соотношение без соотносящихся, иначе говоря, — чистое ничто.

Гегелево понятие «бытия, равного ничто», получено через отвлечение от всего конкретного, от всякого данного содержания: по самому определению своему оно есть лишение всего и, стало быть, беднее всякого возможного содержания: поэтому всякое содержание, всякое определение, хотя бы и самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, что в нем не содержится, а потому не может быть из него логически выведено. Таким образом, основное начало Гегеля есть чисто отрицательное, всеединое, из которого ничего вывести нельзя: поэтому оно не может быть началом всего, не может быть принципом истины.

«Таким принципом», по Соловьеву, «может быть всеединое только в положительном смысле, то есть не то, что *содержится* во всем, а то, что все в себе *содержит*, что есть абсолютное не как отрешенное (ото всего), а как *совершенное* (во всем). Всеединое может существовать только как форма абсолютной реальности: оно — не только мыслимое, но вместе с тем и истинно-сущее»¹.

VII. СОЛОВЬЕВ И ЧИЧЕРИН О РАЦИОНАЛИЗМЕ

Эта справедливая в общем критика абсолютного рационализма Гегеля в свое время вызвала со стороны Б.Н.Чичерина ряд замечаний более резких, чем основательных.

Соловьев оправдывает краткость только что изложенного отдела тем, что несостоятельность отвлеченного рационализма давно уже стала ясною для общего сознания. Чичерин напрасно видит в этом «легкий способ отделаться от задачи»: замечания Соловьева действительно кратки, но метки и существенны; Чичерину не удастся опровергнуть их на целых десяти страницах.

Соловьев видит в разуме форму истины, которая не имеет значения отдельно от своего содержания — соотношение, которое *без соотносящихся* обращается в ничто. Явно извращая мысль противника, Чичерин заключает отсюда, что «разум, по определению Соловьева, есть со-

¹ Критика отвлеч. начал, 263—270.

отношение без соотносящихся», «реальное ничто» или «логическая нелепость». Чичерин тут просто-напросто относит к разуму вообще те утверждения, которые у Соловьева высказываются лишь о ложном, рационалистическом понимании разума — о разуме, возведенном в абсолют. Будучи сам рационалистом, Чичерин, видимо, не может перенестись на иную точку зрения: он ставит в образец Соловьеву воззрения Аристотеля, для которого форма вообще и, в частности, — форма всех форм — разум есть *сущее*. Игнорируя мысль противника, он противопоставляет ему не действительный разбор его возражений, а совершенно произвольное утверждение способности нашего разума *из самого себя* познать абсолютную истину. По его словам, «то логическое единство, к которому разум приводит все сущее, есть изображение, в форме сознания, того действительного единства, которое существует в мире. И для того чтобы это изображение было истинно, разуму вовсе не нужно иного отношения к действительному единству, как то, которое заключается уже в нем самом. Он сам, по самой своей природе, есть изображение этого единства, а потому он и может восстанавливать его образ, отправляясь от собственных, внутренних законов и не нуждаясь ни в каких других, чуждых ему отношениях. В этом состоит истинное значение рационализма»¹.

Что разум, исходя из собственных внутренних законов, может воссоздать закономерное единство вселенной, это у Чичерина не доказывается, а предполагается. Мы имеем здесь учение догматическое и притом явно несостоятельное. В самом деле, если логическое единство разума есть *изображение* реального единства мироздания, то, очевидно, изображение не может быть утверждаемо как нечто независимое от изображаемого и исходит из него как *данного*; но в таком случае философское познание не может быть только априорною дедукцией: для него необходимо реальное соприкосновение с мировым целым, реальное его восприятие, т. е. в конце концов — наблюдение и опыт. Этот вывод остается в силе и в том случае, если мы допустим, что истинное изображение единства мироздания составляет прирожденную разуму идею. Прирожденное представление все-таки составляет эмпирическое данное: разум может узнать о нем лишь путем самонаблюдения, внутреннего опыта, т. е. путем

¹ Мистицизм в науке, 110.

эмпирии; эмпирическое противоплагается не врожденному, а априорному.

Утверждать, что разум может вывести истину всего существующего из собственных своих внутренних законов, безо всякого содействия эмпирии, — значит признавать его независимым от чего-либо другого, т. е. *абсолютным*. Но в таком случае разум уже не есть *изображение* независимого от него сущего, а *само сущее*. К этому заключению в конце концов и приходит Чичерин, когда он утверждает, что собственные законы разума суть вместе с тем законы вселенной (112) и что, в силу связи всех определений разума, он может из самых скудных определений, ничего к ним не прибавляя, вывести многообразие конкретной действительности. По мнению автора «Мистицизма в науке», это обуславливается тем, что разум, как форма, *содержит* в себе все многообразие сущего. Однако доводы, которые приводятся им в защиту этого положения, в действительности основаны на простой игре слов. «В каждой вещи», говорит он, «различаются две стороны, содержание и форма. Первое представляет собою множество, вторая этому множеству дает связь или единство. Спрашивается, что же тут содержится и что содержит? Содержится, очевидно, содержание: это явствует из самого понятия. Содержит, следовательно, форма, вследствие чего, когда говорится о какой-либо форме, то спрашивают тотчас: что она в себе содержит? А потому, когда мы отвлекаем и представляем ее в чистом виде, мы отвлекаем не то, что содержится, а то, что содержит: следовательно, мы имеем тут именно то, чего требует г. Соловьев для своего принципа».

Натяжка здесь бросается в глаза: Чичерин, очевидно, играет на двусмысленности слова «содержать»: пространство как форма *содержит* в себе разнообразные протяженные предметы: но это не значит, однако, что они составляют логическое содержание понятия пространства: вывести из него свойства тел физических представляется безусловно невозможным. Можно ли сказать, что категории нашего рассудка содержат в себе всю конкретную действительность, что, напр., категория причинности *содержит* в себе все виды причин или категория отношения — все виды отношений? Очевидно, такой способ выражения возможен лишь в том случае, если словом «содержать» мы будем выражать *объем* названных понятий; но, как известно, объем не имеет ничего общего с логическим содержанием: содержание понятия обратно

пропорционально его объему; следовательно, из категорий или чистых понятий рассудка никакого *конкретного* содержания вывести нельзя. Вопреки Чичерину Соловьев имел полное право считать это доказанным. Его критика абсолютного рационализма, при всей своей краткости, в общем остается совершенно удовлетворительною.

VIII. ОБЩИЙ ИТОГ РЕАЛИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА

Подводя итоги отвлеченному реализму и отвлеченному рационализму, Соловьев основательно доказывает, что, проводя свои принципы до конца, оба должны прийти к одному и тому же отрицательному результату — к чистому ничто.

Таков прежде всего логический вывод реалистического положения — все есть явление. Всякое явление сводится к *состояниям сознания* познающего субъекта и вне этих состояний не может претендовать на какую-либо иную реальность. В этом отношении нет никакой противоположности между опытом внешним и внутренним. Даже живые существа вне меня даны мне лишь как возможность моих ощущений, чувств, вообще — состояний моего сознания. «Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе, как в состояниях моего сознания; следовательно, и себя самого я должен признавать лишь за состояние моего сознания; но это нелепо, потому что «мое» сознание уже предполагает «меня» как субъекта; остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без сознаваемого». В конце концов реализм должен прийти к выводу, что существуют явления *сами по себе*; но это нелепо: явление по самому своему понятию есть то, что существует не само по себе, а для другого. Если же нет этого другого, т. е. представляющего субъекта, то нет и представления, а стало быть, нет и явления: в таком случае все сводится к какому-то пустому и безразличному бытию, не имеющему отношения к чему-либо другому, так как другого нет, — «к бытию безо всякого определения, а потому ничем не отличающемуся от чистого ничто».

Совершенно к тому же результату приходит окончательная форма отвлеченного рационализма — *панлогизм*. Его основной принцип заключается в том, что все имеет действительность только в понятии, все существует лишь

поскольку понимается, мыслится. Если все имеет бытие только в понятии, то и сам познающий субъект, очевидно, не может составлять исключения; он — не более как понятие, — одно из понятий, и, следовательно, другие понятия, образующие существующее, не могут быть *его* понятиями. «Все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и мыслимого». Так же, как и отвлеченный реализм, — отвлеченный рационализм свел все существующее к чистому безразличному бытию, равному ничто: разница — только в том, что реализм мыслит это бытие сенсуалистически как ощущение, а панлогизм — рационалистически как понятие. «Но и эта разница — только кажущаяся: ибо ощущение, которое есть все и ничто, не есть уже ощущение, а равно и понятие, которое есть все и ничто, не есть уже понятие». Собственно, между ощущением и понятием разница тут — только в словах: и то и другое — лишённые субъекта и предмета, без определенной формы и определенного содержания, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто.

Отсюда естественно вытекает заключение Соловьева, «что ни «явление», ни «понятие» не могут быть допущены сами по себе как отвлеченные принципы, то есть отвлеченно от своего содержания, от того, что существует в форме явления или понятия». Явление существует лишь как чувственное отношение субъекта к предмету. Так же и понятие существует лишь как мыслимое отношение субъекта к предмету: оно есть нечто, лишь поскольку субъект его мыслит.

Очевидно, что отношение субъекта к предмету, тот факт, что я его ощущаю или мыслю, еще не делает его истинным: я могу ощущать и мыслить и неистинное. Как реальный, так и рациональный фактор нашего познания суть лишь *безразличные сами по себе формы*, несколько не определяющие собою существенной истины познаваемого. Стало быть, ни разум, ни опыт не могут дать нам мерила истины. Мои ощущения не ручаются мне за безусловную реальность предмета и мои понятия — за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость. Пытаться вывести из формы нашего разума самое бытие предмета, — по Соловьеву, значит объяснять из синих очков, через которые я смотрю, ту стену, на которую я смотрю. Истина не может быть только отношением: она есть то, к чему наш субъект относится. Не истина определяется нашим отно-

шением к ней, а, наоборот, то или другое отношение к предмету (в чувстве или в мысли), чтобы быть истинным, должно определяться безотносительной истиной предмета. Условие познания есть реальное взаимодействие субъекта с предметом в его истине, т. е. во всеединстве. Наш опыт истинен вовсе не потому, что он — *наш* опыт. Только тот опыт будет истинным, в котором мы реально испытываем, реально ощущаем и переживаем истинный предмет. Точно так же наши понятия истинны вовсе не потому, что это — наши мысли и понятия; они истинны лишь постольку, поскольку они заключают в себе истинное содержание, данное истинным опытом.

Мысль Соловьева — та, что для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно-сущего или всеединого, и его действительное отношение к нам — к познающему субъекту; надо признать, что всеединое для нас — не пустая только форма нашей мысли, а *безусловная реальность*. Всеединое познаваемо в силу своей *внутренней связи* со всем, а стало быть, и с познающим субъектом. В силу этой связи познающий субъект чрез всеединое внутренне связан со всем. Явления нашего опыта и понятия нашего рассудка могут иметь настоящую реальность и универсальность только в связи с истинно-сущим или всеединным: «оба эти фактора нашего сознания, сами по себе, в своей отвлеченности, совершенно безразличные к истине, получают таким образом свое истинное значение от третьего, религиозного начала».

IX. ФИЛОСОФСКИЙ ИММАНЕНТИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ ИСТИНЫ

Положительное значение изложенного отдела «Критики отвлеченных начал» явствует в особенности из того, что он до сих пор не утратил своего значения и силы, несмотря на появление новых, неизвестных Соловьеву форм эмпиризма и рационализма. Все те нелепые выводы, которые Соловьев предвидел как неизбежные для обоих направлений, впоследствии были сделаны; с этой точки зрения его критика может быть названа пророческою: в ней предсказаны заблуждения как эмпириокритицизма, так и современного когенианства. Из тех форм эмпиризма, которые были известны в семидесятых годах автору «Критики отвлеченных начал», ни одна не утверждала *безотносительности ощущения*; тем не менее

он предсказал, что последовательный эмпиризм *должен* прийти к этому выводу. И в самом деле, у Маха мы находим обстоятельное обоснование того положения, что ощущение не обусловлено ощущающим, что сам чувствующий субъект — не более как комплекс ощущений, который поэтому не может быть их условием. Равным образом точка зрения Когена, для которого истина сводится к *методе*, т. е. к способу искания истины, к способу мысли о ней, а сам мыслящий субъект к методическому понятию, была предвосхищена Соловьевым, указана и изобличена как необходимое *завершение* рационализма. Правда, перед Соловьевым уже был готовый образец того объективного рационализма, для которого истина всего конкретного, индивидуального сводится к чистому понятию; но этим не уменьшается его заслуга. — В своей критике он сумел отвлечься от этой исторической формы рационализма и подметил те общие родовые его черты, которые составляют сущность рационалистического склада мысли вообще: неудивительно, поэтому, что его критические замечания столь же приложимы к *панметодизму Когена*, как и к *панлогизму Гегеля*. Роковое противоречие в обоих случаях — одно и то же: с одной стороны, утверждается безотносительность чистой мысли, понятия; с другой стороны, при сколько-нибудь внимательном анализе, «чистое» понятие оказывается эмпирически обусловленным; у Когена оно зависит от таких конкретных фактов, как *данное* человечество, *данная* наука, *данная* культура. Основная нелепость чистого рационализма, указанная Соловьевым, в когенианстве сказывается еще нагляднее и рельефнее, чем в гегельянстве. Относительность научной «методы» обнаруживается еще легче, нежели относительность понятия. Очевидно, что все значение методы заключается в том, чтобы служить *средством* для правильного, научного познания в руках субъекта, могущего заблуждаться, не обладающего истиной во всей ее полноте. «Метода» по самому существу своему предполагает несовершенного психологического субъекта, который пользуется ею как орудием. Иначе говоря, она предполагает то самое, что отрицается учением Когена, для которого «психологический субъект» есть *предрассудок*.

В новейших стадиях эмпиризма и рационализма мы вообще имеем новые вариации на старые темы. Внимательный анализ этих течений современной мысли может только подтвердить справедливость того основного воз-

зрения, которое противопоставляет им Соловьев, — учения об относительности как ощущения, так и понятия.

Как ощущение, так и понятие суть *ничто в самих себе*: то и другое выражает собою лишь известное *отношение* между субъектом ощущающим, познающим и тем, что он познает и ощущает. Вне этого и ощущение и понятие теряют всякое значение. Истина принадлежит не ощущению и не мышлению *самому по себе* (ибо то и другое относительно), а тому «что», к которому и в ощущении и в мысли относится наш субъект. Истина заключается не в форме мышления (понятия), а в его содержании. Но истинным содержанием мысли не могут быть ощущения, которые сами суть только отношения. Истина, которая составляет искомое знание, по самому существу своему *безотносительна*; мышление разума, как всеобщая и безусловная форма, требует и содержания всеобщего и безусловного. Иначе говоря, наше познание по самому существу своему есть отношение субъекта к безусловному. Безусловное и есть та истина, к которой мы так или иначе необходимо относимся во всяком акте нашего познания¹.

Здесь миросозерцание Соловьева резко отделяется от обеих главных форм современного имманентизма. Эмпиризм сходится с рационализмом в общем *отрицании запредельного* и в общем утверждении истины, *имманентной сознанию*. Есть ли истина комплекс ощущений, явление нашего опыта или понятие нашего разума — во всяком случае она не существует вне познающего субъекта и исчерпывается до дна его *здесьнею* действительностью.

Обоим этим направлениям Соловьев противопоставляет утверждение, что истина трансцендентна субъекту. Для него, как мы уже видели в начале этой книги, познание возможно лишь через некоторое *отношение субъекта к трансцендентному*.

С точки зрения современного критицизма этот взгляд считается раз навсегда пережитым и опровергнутым. И однако некритическим в данном отношении является не учение Соловьева, а имманентизм его противников: ибо именно этот последний не отдает себе отчета в неустранимых предположениях всякой мысли — в чем и заключается основной грех всякого некритического философствования.

¹ См. обстоятельное обоснование этих мыслей в «Критике отвлеченных начал», 270—281.

Я уже говорил о том, что основное свойство всякой мысли — ее *формальная безусловность* — необходимо предполагает реальное Безусловное как Сущее и как Истину, что это реальное Безусловное составляет необходимую гипотезу всякого нашего высказывания о чем бы то ни было. Судить значит утверждать что-либо в безусловном¹.

Нетрудно убедиться, в дополнение к сказанному выше по этому предмету, что все вообще категории нашей мысли суть не что иное, как способы связывания мыслимых предметов в безусловном, утверждение их *формальной* связи с ним. Очевидно, например, что понятие Безусловного предполагается категорией причинности. Причина данного явления то, что производит его объективно, т. е. *всеобщим и безусловным образом* всегда, везде, независимо от меняющегося сознания каждого конкретного субъекта. Какой же смысл может иметь это суждение о *безусловной причинности* явлений, если безусловное не есть реальность, если оно только — моя фантазия, моя фикция или мое методическое понятие?

Лежащее в основе нашего познания убеждение, что *всякое явление имеет свою необходимую причину*, сводится к предположению, что всякое явление должно иметь свое основание *в чем-то безусловном* и потому мыслимо только как обусловленное, обоснованное. Мы спрашиваем об основании данного явления. Это значит, во-первых, что мы признаем его бытием *относительным*, условным, а во-вторых, что мы не можем успокоиться на признании такого бытия. Все относительное мы непременно должны связать с тем, что есть безотносительно, безусловно. *Мы должны найти безусловное в каждом явлении как его закон*; в этом весь смысл *вопроса об основании*, т. е. основного вопроса всякого познания. *Прежде всякого исследования мы убеждены, что безусловное есть*, к этому сводится все вообще а priori нашей мысли, в том числе и закон причинности и более общий закон — достаточного основания.

При этом в познании безусловное неизбежно предполагается как *трансцендентное* познающему. Безусловная истина нам не дана, а задана, иначе мы бы ее не искали. Раз мы ее ищем, она предполагается существующей *вне* познающего, независимо от него. Субъект может знать ее или не знать, ошибаться или не ошибаться — существо истины, ее содержание от этого не меня-

¹ См. выше, стр. <107>.

ется. Словом, в процессе познания истина от начала и до конца предполагается как независимая от познающего *реальность*. Поэтому критика нашей мысли неизбежно должна привести к тому результату, что она не довлеет себе: понятие мыслящего субъекта, так же как и его ощущения, суть только *формы*, способы его отношения к независимой от него реальности: они могут вмещать и не вмещать в себе истину; но они могут иметь смысл лишь в том предположении, что истина *реально существует* как независимое от нас безусловное.

Имманентизм не отдает себе отчета в этих неустраняемых предположениях всякой мысли. Здесь и кроется источник тех невероятных нелепостей, в которые он впадает. —

С одной стороны, он отрицает безусловное, но, с другой стороны, он вынужден его утверждать, ибо не может отрешиться от необходимых формальных условий всякой мысли. Эмпириокритицизм, с одной стороны, отвергает в принципе возможность каких бы то ни было суждений об истинно-сущем; но, с другой стороны, вся его теория познания сводится к утверждению, что ощущения суть истинно-сущее; сам того не замечая, он возводит ощущения в безусловное. И на этом он терпит крушение: раз ощущения утверждаются как нечто независимое от ощущающего субъекта, который сам есть только комплекс ощущений, они становятся тем самым трансцендентны ему. В конце концов здесь ощущение превращается в *бытие в себе*: но тем самым имманентизм эмпириокритиков переходит в свое противоположное — в онтологию, притом чрезвычайно грубую и догматическую.

Те же противоречия мы без труда найдем и в типической форме современного рационализма — в когенианстве. И оно точно так же, с одной стороны, отрицает возможность познания Безусловного, а с другой стороны — насквозь проникнуто верою в *безусловность мысли*. И это — безусловность не только формальная; ибо чистая мысль сама из себя черпает все свое содержание, *дает бытие* своему предмету, вследствие чего мыслимая действительность совпадает с действительностью подлинною, истина совпадает с *методой*. Тут теория познания, незаметно для самой себя, превращается в онтологию. Недаром Коген считает основным принципом научной философии тождество мысли и бытия. Мы имеем здесь несомненно возвращение к Гегелю, хотя и бессознательное, а потому некритическое.

И опять-таки у Когена, как и у эмпириокритиков, имманентизм по необходимости не выдержан. Та «чистая мысль», которая дает вещам их бытие, по Когену, существует независимо от «психологического субъекта», т. е. независимо от всякого конкретного «я». Чистая мысль есть истина; между тем психологический субъект есть предрассудок, иллюзия. Как же возможно при этих условиях избежать вывода, что чистая мысль есть бытие в себе и что она трансцендентна субъекту? Правда, кроме психологического субъекта существует еще субъект логический; но этот субъект, лишенный всяких конкретных, индивидуальных черт, сам есть не что иное, как чистое понятие, отвлеченное понятие «мыслящего вообще». Утверждая существование последнего, мы несколько не приближаем чистой мысли к живому, конкретному человеку, не заполняем пропасти между двумя мирами. По отношению к живому индивидуальному человеку чистая мысль есть запредельное, трансцендентное. Остается совершенно непонятным, как *этот человек-иллюзия* может ее мыслить.

В заключение остается отметить еще одну черту философии Соловьева, которая в особенности бросается в глаза при сопоставлении ее с имманентизмом. На этих двух мирозерцаниях даже в пределах теории познания сбывается известное изречение Евангелия: «кто возненавидит душу свою в мире сем, тот сохранит ее; и кто возлюбит душу свою в мире сем, тот утратит ее». Соловьев утверждает трансцендентное, запредельное не только как центр жизни нашего «я», но и как основание и смысл всего нашего познания, всей нашей мысли; в результате в его учении понятие живого психологического субъекта сохраняется как необходимая составная часть. Наоборот, имманентизм в обоих своих разветвлениях утверждает, что нет ничего запредельного, нездешнего; а в результате оказывается, что именно *в здешнем* мире живому человеку нет места. Имманентизм вообще отвергает понятие психологического субъекта. И это — не случайно. —

Психологический субъект всецело покоится на предположении трансцендентного. Он ищет, заблуждается, не знает истины, борется со своим неведением и заблуждениями, делает усилия, чтобы освободиться от своей немощи. Все это предполагает, что он *не обладает истиною* или что она ему трансцендентна. Только допуская трансцендентность истины, можно признать действительность нищего субъекта, наличность той пустоты, которую он

в себе ощущает и стремится заполнить, словом, реальность *психологии познающего*. Допустим, что трансцендентное есть фикция, что истина всецело имманентна познающему; тогда вся эта психология есть суший вздор: нет пустоты, все заполнено истиной; субъект ищущий, заблуждающийся, борющийся за обладание истиной есть просто иллюзия: он или вовсе не существует, или же составляет одно из исчезающих проявлений имманентной истины, случайный комплекс ощущений или функцию мысли. Как самостоятельному, отдельному от безусловного существу ему нет места. Такое отдельное существование его возможно лишь в предположении трансцендентности Безусловного.

В познании, как и во всей своей жизни, психологический субъект спасает свое существование, только утверждая запредельное и себя в запредельном. В этом заключается великий и истинный принцип, который составляет резкую грань между учением Соловьева и господствующими течениями современной мысли. Благодаря ему задача познания получает единственно правильную постановку.

Нетрудно убедиться, что самая задача существует лишь в предположении психологического субъекта. Если бы речь шла об одном *логическом субъекте познания*, то никакой задачи бы не было. Когда мы спрашиваем, *как возможно познание*, мы неизбежно подразумеваем, что вопрос ставится о субъекте несовершенном, не обладающем полнотою ведения, могущем заблуждаться; но предполагать возможность мышления неправильного, нелогичного — значит вводить в исследование *психологический* элемент. Заблуждение невозможно логически: оно возможно только психологически. Пусть в теории познания идет речь только о мышлении правильном, логическом; даже и при этих условиях психологические предположения не могут быть устранены. — Логическое мышление отличается от нелогического тем, что оно подчинено определенным правилам, нормам. Но всякая норма неизбежно предполагает субъекта, который может ее исполнить или нарушить, иначе говоря, — *живого психологического субъекта*.

Постановка вопроса о познании у Соловьева, таким образом, представляется правильной в двояком отношении: во-первых, он утверждает трансцендентность безусловного как идеала и содержания познания и, во-вторых, он тем самым сохраняет понятие психологического

субъекта познания, отдельного и самостоятельного по отношению к безусловному.

В разъяснение и дополнение изложенного учения Соловьева остается отметить, что противоположность трансцендентного и имманентного не есть безусловная, а относительная противоположность. Запредельное может быть достигнуто, осуществлено в нашей действительности, и в этом состоит конец всякого здешнего стремления — в том числе и познания. Трансцендентность истины есть только исходная точка нашего познания: в познании истина становится имманентною; когда она станет нам имманентною *во всей полноте*, когда мы увидим ее уже не «зерцалом в гадании, а лицом к лицу» — тогда *процесс* познания прекратится, ибо достигнет своей цели. Безусловное есть конечная цель, смысл и основание всякого процесса, всякого движения во времени, в том числе и движения нашей мысли к познанию. Время есть приостановка вечности: ему надлежит совершать свое течение, доколе вечное, неподвижное, безусловное не заполнило нашей действительности: когда оно явится нам во всей своей полноте, тогда остановится время и все временное прекратится: дискурсивное мышление, рассуждение, познание заменится непосредственным видением, интуицией.

Познание — по существу явление *временное*, и его необходимое предположение — трансцендентность истины — не безусловная и вечная, а временная.

Глава VII

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ СОЛОВЬЕВА

I. ВСЕЕДИНСТВО В ПОЗНАНИИ

В борьбе против эмпиризма и рационализма определились основы собственного учения Соловьева о познании. — Объяснить познание и сознание *имманентно*, из него самого, оказалось невозможным. Тем самым была поставлена задача объяснить его из безусловного метафизического центра всего существующего — из Абсолютного. Раз познание покоится на метафизических предположениях, оно не допускает иного объяснения, кроме метафизического. —

Хотя бы и возражение против этой точки зрения сводится к тому, что человек — существо конечное и обусловленное — не может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному. У Соловьева есть на это хороший ответ. — «Кто доказал, что человек есть то, за что принимает его школьная философия? Что человек безусловно ограничен миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка — это есть ведь только *petitio principii*, предвзятая идея. И против этой предвзятой идеи мы имеем право утверждать, что человек сам есть высшее откровение истинно-сущего, что все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере и что, следовательно, он вовсе не связан теми цепями, которые хочет наложить на него школьная философия». Без метафизического понятия абсолютно-сущего невозможно даже познание рассудочное, имманентное. «Нам предстоит выбор не между трансцендентным и имманентным познаниями, а между трансцендентным познанием и отрицанием всякого познания. Или абсолютно-сущее как принцип, или чистый

нуль безусловного скептицизма — вот дилемма для всякого последовательного мыслителя, и выбирая первое, мы стоим только на почве самого трезвого рассудка»¹.

При поверхностном изучении изложенное здесь воззрение может показаться противоречивым: как может нечто безусловно запредельное субъекту быть вместе с тем началом его внутренней жизни? Но мы уже имели случай убедиться в *относительном* характере самой противоположности трансцендентного и имманентного. Для теории познания Соловьева одинаково существенны оба термина этой противоположности, — и то, что абсолютное трансцендентно познающему субъекту, и то, что оно органически с ним связано: в силу этой органической связи философ называет свою логику *органической*. Спрашивается, можно ли мыслить без противоречия это двоякое отношение к Абсолютному? Если мы вспомним, что Соловьев дает Абсолютному двоякое определение — отрешенного и всецелого, то мнимое противоречие разрешится без труда. Абсолютное есть *отрешенное*: это значит, что оно в *полноте* своей не совпадает ни с каким частным бытием; в этом смысле оно свободно от всего, трансцендентно всему — в том числе и познающему субъекту. Но именно потому, что абсолютное отрешено от всего частного, оно есть всеобщее, универсальное, всецелое. Оно обладает всем, стало быть, и познающим субъектом. Понятие трансцендентного и имманентного в абсолютном не исключают друг друга, а объединяются в органическом синтезе. С этой точки зрения мы можем безо всякого противоречия сказать вместе с Соловьевым, что соединение человека с абсолютным или всецело-сущим есть цель истинного познания².

Ложь эмпиризма и рационализма именно и заключается в том, что они разрывают эту связь с трансцендентным. В борьбе с этими учениями Соловьев доказывает, что истинное познание возможно только через Всеединство. В истине, т. е. во всеединстве, каждый неразрывно связан со всем. Поэтому и субъект сознания в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной связи со всем, познает себя во всем, а чрез то самое — и все в себе. Как только разрывается органическая связь нашего субъекта познания с абсолютным, мы утрачиваем тем самым связь со

¹ Философские начала цельного знания, т. I, 311—312.

² Там же, 284.

всем существующим, а потому лишаемся возможности истинного познания.

Истинное познание являет собою совершенное отражение всеединства. В нем есть реальный элемент, *«многое»*, которое в субъективной жизни выражается множественностью ощущений, и элемент рациональный — *единство* мыслящего разума. В истинном познании ощущения субъекта становятся органической частью всеобщего смысла, логоса вещей.

Ошибку отвлеченной теории познания в обоих ее главных течениях Соловьев видит в том, что она разрывает эту связь субъекта познания со всеединым, берет его в его отдельности, «тогда как он, поистине, в этой отдельности не существует и существовать не может». Взятый, таким образом, вне своих истинных отношений, субъект затем противопоставляется всему остальному как безусловно для него чуждому, внешнему. Весь мир превращается в совокупность неведомых субъекту вещей в себе: раз он утратил связь с ними, они тем самым становятся ему недоступны: если они безусловно вне его и его сознания, то, очевидно, он не может их познавать. Он осужден вечно иметь дело только с самим собой, с собственными своими внутренними состояниями безо всякого отношения к каким-либо реальным существам вне его.

Соловьев показывает, что тем самым все наше познание превращается в ничто: ощущения перестают быть элементом познания, когда они не извещают нас об объективном мире, существующем независимо от нас, и сводятся к исключительно внутренним нашим состояниям. При этих условиях и наше умозрительное мышление, или разум, является только субъективною и совершенно пустою формой. Связь между формальным и материальным элементом нашего сознания, между мыслью и ощущением также испаряется и исчезает. Применение форм мысли к ощущениям становится бессмыслицей, когда ощущения не выражают независящую от нас действительность: осмысливать ощущения — именно и значит относить их к реальным предметам как их проявления. Ощущения, оторванные от действительности, перестают быть выражением всего: тем самым и формы нашей мысли перестают быть выражением всеединства и становятся совершенно бессодержательны. Приложение наших форм сознания к нашим же ощущениям становится через это пустой игрой субъективного ума: категории нашей мысли сами по себе, очевидно, не могут превратить бес-

смысленный материал ощущений в объективные истины разума. Так разрыв между познающим субъектом и безусловно-сущим влечет за собою как необходимое последствие разрыв отдельных элементов познания внутри самого субъекта: ощущения, отделенные от понятий, и понятия, отделенные от ощущений, не дают нам истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Сами по себе эти два элемента познания, в какие бы отношения мы их друг к другу ни ставили, не дают нам истинного познания. По Соловьеву, остается, следовательно, или принять заключения последовательного скептицизма, т. е. отказаться от познания, или же, допуская это последнее, признать недостаточность тех двух элементов самих по себе, а равно и недостаточность их субъективной связи: надо «указать помимо их тот объективный принцип, который, будучи свободен от их односторонности, мог бы сообщить нашему познанию его истинное значение. Если содержание нашего познания не может получить своей истинности от познающего субъекта, как этого хочет рационализм, то есть если фактическая реальность и разумная форма не могут быть действительно соединены в одном познающем субъекте, то они, очевидно, должны быть соединены уже в самом познаваемом, то есть в сущем; другими словами, всеединство, чтобы быть настоящей истиной, должно быть всеединством сущего, должно быть действительным всеединством или всеединым». Ощущения и понятия, эмпирический и логический элементы нашего познания с этой точки зрения суть два возможные образа или способа бытия познаваемого для нас. Само же познаваемое, самый предмет нашего познания не заключается ни в том, ни в другом образе относительного бытия, не есть ни ощущение, ни понятие, а то, что *есть* в ощущении и понятии, то, что ощущается во всяком действительном ощущении и что мыслится во всяком разумном понятии, то есть *сущее*¹.

По Соловьеву, объективное, познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета, в его существовании *за пределами* моих ощущений и мыслей. Тут-то и обнаруживается необходимость участия в познании еще третьего фактора, кроме фактора эмпирического и рационального. То безусловное существование

¹ Критика отвлеч. начал, 282—286.

вещи, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, — составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который Соловьев называет верою.

Никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта и формами нашей мысли. В ощущениях и мыслях наших предмет дан нам только в своем относительном бытии, как ощущаемый и мыслимый. Между тем каждый раз, когда мы познаем какой-либо предмет, мы не только воспринимаем его бытие относительное, но утверждаем его безотносительное бытие: мы утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как сущее независимо от нас. Мы непосредственно уверены, что этот предмет существует сам по себе помимо его данного действия на нас: он не исчерпывается ни моими ощущениями, ни моими понятиями. По Соловьеву, в действительном познании предмет существует для нас трояким образом: во-первых, как *относительно реальный* в своем фактическом действии на нас — т. е. как являющийся нам, во-вторых — как *относительно идеальный* в его мыслимых отношениях ко всему и, наконец, в-третьих, как *безусловный и сущий*. «Мы ощущаем известное действие предмета, мыслим его общие признаки и уверены в его собственном или безусловном существовании».

Отличие третьего рода познания от первых двух Соловьев видит в следующем. — В чувственном опыте и в рациональном мышлении познающий субъект только граничит с предметом, соприкасается с ним, а не соединяется с ним внутренне, не проникает в него. Поэтому такое познание не может быть истинным, *объективным* познанием: последнее непременно предполагает «между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих». Это безусловное, которое не сводится ни к ощущению, ни к понятию, необходимо есть как в познающем субъекте, так и в познаваемом: ибо оно в том и в другом предполагается самими условными факторами и формами нашего познания. — В самом деле, наше ощущение есть непременно

но акт *кого-нибудь*, ощущающего *что-нибудь*; точно так же и понятие — непременно акт *кого-нибудь*, мыслящего о *чем-нибудь*. Кроме ощущения и мысли, которые суть *отношения*, тут требуются, очевидно, еще и *относящиеся*: ибо отношение без относящихся — чистейшая бессмыслица. Познание предполагает *безусловное* бытие познающего и познаваемого, которое не сводится к простому отношению.

Соловьев настаивает на том, что для познания необходимо не только внешнее соприкосновение познающего и познаваемого, которое мы имеем в ощущении и понятии, но их взаимное проникновение. «Если бы познающий и познаваемый были безусловно *вне* друг друга, то никакое познание о самом предмете, даже то познание, что он *есть*, не было бы возможно; мы могли бы знать действительно только, что существует некоторый предел или граница нашего собственного существа; и если бы затем из существования этой границы мы логически вывели бытие некоторого существа, нас определяющего или с нами граничащего, то это логическое заключение не могло бы иметь силы действительного знания»: само мышление, сами наши логические законы, которые обуславливают возможность такого вывода, могут иметь силу лишь в том предположении, что между тем и другим есть тесная органическая связь. Иначе логические законы могли бы иметь только «имманентное», а не «трансцендентное» значение; они не могли бы сообщить нам о чем-либо существующем вне и независимо от нас. Между тем всякое наше познание относится к чему-то безусловно и независимо от нас существующему. Безусловное существование, которое служит предметом нашего познания, утверждается в нашем сознании как *непосредственная уверенность*, которая нисколько не вытекает ни из наших понятий, ни из наших ощущений самих по себе. Тут-то и обнаруживается третий познавательный элемент, который открывает нам то, чего не дано в понятиях и ощущениях: он есть «вещей обличение невидимых». В своем собственном безусловном существовании всякое существо есть «вещь невидимая». Все, что мы в нем видим, есть наше ощущение или наша мысль; сам же предмет скрыт от наших глаз.

Если бы наше познание ограничивалось только чувственным и рациональным элементом, то никакого извещения о безусловном бытии предмета мы бы не имели; если мы о нем знаем, то только потому, что находимся

во внутреннем, существенном единстве с познаваемым. Оно и выражается в нашей вере. Эта непосредственная уверенность познающего в безусловном бытии предметов делает его *свободным*: благодаря ей он не связан ни фактами опыта, ни формами мышления: ибо он утверждает нечто такое, что не есть и не может быть ни эмпирическим фактом, ни категорией разума: здесь объект познается в своей безусловности, потому что сам познающий субъект действует как безусловный и свободный.

Здесь — центр тяжести учения Соловьева о взаимном проникновении познающего и познаваемого. Безусловное существо познающего, очевидно, не может быть внешним образом ограничено безусловным существом познаваемого, ибо безусловность несовместима с таким ограничением. Безусловность относящихся (субъекта и объекта) в познании непременно предполагает их органическую, существенную связь. — Эта связь не дана *на поверхности* нашего сознания, в наших ощущениях и понятиях. Но она лежит в самой основе нашего сознания как его предположение. Действительное познание обусловлено реальным всеединством. Последнее есть факт нашего сознания, но такой, в котором мы выходим за пределы всякого действительного и возможного факта; это — наша мысль, но в которой непосредственно выражается нечто большее всякой мысли.

Соловьев обращает внимание на то, что в действительном познании познающий сам подобен всеединству, т. е. абсолютному. Как абсолютное есть отрешенное и вместе с тем всецелое, так и наш познающий субъект в своем утверждении безусловного, во-первых, свободен (отрешен) от внешней действительности: ибо он утверждает нечто, что никогда не может стать внешним фактом; но, во-вторых, в этом же акте познающий субъект утверждает свою связь со всем внешним.

Всякое познание есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но надо отличать соединение относительное, внешнее от соединения безусловного, внутреннего. Мы вообще можем познавать предмет двумя способами: или со стороны нашей феноменальной отдельности; это будет знание рациональное и эмпирическое. Но есть другое знание, которое проникает в корень вещей, — знание безусловное, *мистическое*: оно связывает нас с познаваемым *изнутри*.

Соловьев поясняет свою мысль ярким сравнением. — «Ветви одного и того же дерева разнообразно скрещива-

ются и переплетаются между собою, причем эти ветви и листья на них различным образом соприкасаются друг с другом своими поверхностями — таково внешнее или относительное знание; но те же самые листья и ветви помимо этого внешнего отношения связаны еще между собою внутренне посредством своего общего ствола и корня, из которого они все одинаково получают свои жизненные соки, таково знание мистическое или вера».

Как сказано, это внутреннее мистическое знание извещает нас о самостоятельном, независящем от нас бытии предмета: мы *«веруем яко есть»*; и эта вера, будучи знанием безусловным, предполагается и относительным нашим знанием: последнее не может сделать ни шагу без предположения существования данного предмета, независимого от наших ощущений и понятия. С одной стороны, ощущения и понятия наши *слишком общи*, а потому не выражают индивидуальности предмета: такими свойствами, как красота, белизна, твердость, мягкость и т. п., мы не можем определить *этот предмет*, потому что они присущи бесчисленному множеству других предметов. С другой стороны, ощущения наши не выражают познаваемого, потому что они *слишком индивидуальны*. По своему частному и случайному характеру мои ощущения выражают не сущность предмета вообще, а только его отношение ко мне *в данный момент*: если бы мои ощущения выражали *суть предмета*, то, что он есть, — я не имел бы права переносить на тот же предмет других ощущений, исключающих мои данные ощущения. В таком случае, замечает Соловьев, я не имел бы права говорить, что это дерево, которое я теперь вижу без листьев и покрытым инеем, — то же самое дерево, которое я видел в прошлое лето зеленым и цветущим и которое я увижу таким же в будущее лето¹.

Изо всего изложенного ясно, насколько ошибочно было бы приписывать Соловьеву точку зрения того наивного догматизма, который, с одной стороны, разрывает всякую связь между познающим и познаваемым, а с другой стороны, утверждает возможность познания. Соловьеву совершенно чужды противоречия, присущие старому, до-кантовскому понятию «вещи в себе». Он вовсе не признает таких вещей, которые бы существовали безусловно отдельно от познающего. Через десять лет после появления «Критики отвлеченных начал» кн. С.Н.Трубецкой

¹ Критика отвлеч. начал, 307—318.

в своей «Метафизике в Древней Греции» высказал мысль, что всякий акт сознания и жизни у человека, как и у прочих тварей, есть «выхождение из себя»: чтобы сознать что-либо другое, субъект должен «выйти из себя метафизически», совершить переход от индивидуальной сферы своего существа ко всеобщей, универсальной сфере, «ибо вне индивида лежит вселенная, которая всеобща».

Соловьев решительно протестовал не против самой мысли, а против *способа выражения* своего друга. Сущность его возражений сводится к тому, что вещей в себе, в буквальном смысле этого слова, т. е. бытия, безусловно отдельного от всего другого, нет вовсе. Поэтому нет и безусловно отдельных, первоначально и существенно самостоятельных субъектов, которые принуждены были бы «выходить из себя» для общения с объективной вселенной. — Правда, Соловьев и в «Критике отвлеченных начал», и в особенности в «Философских началах цельного знания», часто говорит о «вещах в себе»; но он понимает под ними отнюдь не безусловно отдельные и самостоятельные сущности. — По его мнению, «всякая действительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотделимая часть большего целого, имеющая лишь относительную самостоятельность и могущая иметь лишь призрачную, лживую исключительность. Поистине же и безусловно есть только само всеединое, абсолютное и нераздельное целое — не как сумма частей, а как положительное начало их единства и вечный образ их полноты, не упраздняющей, а утверждающей истинную самостоятельность каждого в солидарности всех»¹. Отсюда видно, что и «всеединое» у Соловьева отнюдь не подходит под понятие «вещи в себе» в том смысле, в каком это выражение употребляется у Канта: ибо оно, как *всечелое*, органически связано со всем и, следовательно, не существует отдельно от другого, в частности — отдельно от других познающих субъектов.

С этой точки зрения Соловьев возражает кн. С.Н.Трубецкому. —

«Если самое бытие вещей уже первоначально полагает их вне их самих и если во всем их дальнейшем существовании они непрестанно и непрерывно, каждый момент полагаются вне самих себя, то, значит, они никогда не находятся в себе, а следовательно, и выходить из себя

¹ Разбор книги кн. С.Трубецкого, VI, 270—271.

не могут. Мне никак нельзя выходить оттуда, где меня никогда не бывает. Чтобы иметь возможность выходить из себя, вещь должна быть в себе, а, по справедливому указанию кн. Трубецкого, уже давно доказано, что она никогда не есть в себе, что это «бытие в себе», то есть безусловное отсутствие всяких отношений к чему-либо другому, — лишь фикция, которой ничего не соответствует в действительности». «То, что кн. Трубецкой называет «выходением из себя», есть первоначальное и истинное бытие всего существующего, его подлинное бытие, ибо оно в себе, а не вне себя связано, непосредственно и безусловно солидарно с всеединым сущим»¹.

Те же мысли уже тринадцатью годами раньше нашли себе выражение в «Философских началах цельного знания». Тут Соловьев ясно определяет свое отношение к кантовскому понятию «вещи в себе». — «Если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно* (Ding an sich Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное — за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только *общую* основу феноменального бытия in abstracto: мы должны рассматривать его как *действительную* основу *действительных* явлений во всем их бесконечном многообразии; другими словами, истинно-сущее должно заключать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всею полнотою и реальностью». В качестве положительного начала всех явлений, действительных и возможных, метафизическое существо уже не является простою и безразличною «вещью в себе». С точки зрения Кантова учения, между вещью в себе и явлением лежит пропасть: вещь в себе есть то, что не является, что не может быть явлением ни в каком случае; и, наоборот, явление есть то, что не есть и не может быть в себе. В учении Соловьева эта пропасть заполняется: для него, наоборот, истинно-сущее есть основа всякого феноменального бытия: оно является так или иначе в каждом данном явлении; между сущим и явлением есть не безусловная, а относительная проти-

¹ См. Разбор книги кн. Сергея Трубецкого, VI, 268—272.

воположность: между ними есть необходимое соотношение и связь.

Когда говорят, что мы можем познавать одни только явления, а никак не сущее в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. В глазах Соловьева это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо: «явление есть явление чего-нибудь; но чего же оно может быть явлением как не сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается или является для нас как другого, одним словом, то, что есть явление, — быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же; но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение или познаваемость сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении». С этой точки зрения утверждение, что «мы познаем только явления», сводится к простому тождеству: оно значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость или объективное бытие существа, его бытие для другого, не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом. Отличия учения Соловьева от кантовской точки зрения на тот же предмет резюмируются в его определении сущего в себе (*an sich*) и явления. — «Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной подлежательной действительности». О безусловной отдельности сущего и явления при этих условиях не может быть и речи. Тем самым устанавливается новая точка зрения на различие между обыкновенным и метафизическим нашим познанием. По Соловьеву, мы имеем здесь различие *только относительное* или *степенное*. Раз явление есть познаваемость сущего, метафизическое познание не может миновать явление и проникать непосредственно в сущее; и так как явление есть обнаружение сущего, то *всякое*, стало быть и положительно-научное, познание явления так или иначе относится к сущему. Всякое познание есть познание сущего в его явлениях; разница может заключаться только в том, что одни явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Точное отличие между познанием физическим и метафизическим

Соловьев видит в том, «что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с чистыми и вторичными явлениями сущего»¹.

Взаимодействие между познающим субъектом и *сущим* составляет необходимое условие всякого познания действительного мира. Из предыдущего видно, в чем оно, по Соловьеву, заключается. —

Представление о конкретном, *индивидуальном* предмете, как мы видели, не дается нам ни чувствами, ни отвлеченным мышлением. Путем чувственного опыта мы узнаем только частные, изменчивые проявления предмета, а не его постоянный характер; что же касается отвлеченного мышления, то оно дает общую схему всех однородных предметов, а не *этот определенный* предмет. А между тем представление об индивидуальном, *этом* предмете у нас несомненно есть. Откуда оно происходит? «Очевидно», говорит Соловьев, «необходимо предположить такое взаимоотношение между познаваемым и нашим субъектом, такое взаимодействие между ними, в котором наш субъект воспринимал бы не те или другие частные качества или действия предмета, а его собственный характер, сущность или идею». Как возможно такое взаимодействие? Оно обусловлено тем, что сам наш познающий субъект является частью умопостигаемого мира. Субъект наш не разрешается в отдельные состояния сознания, а есть нечто постоянное и единое, «некоторая сущность или идея, которая не только может, но и должна находиться в некотором отношении или в некоторой связи с другими идеями, следовательно, и с идеей данного предмета, то есть эта последняя должна так или иначе существовать для нашего субъекта». Как наши чувства находятся во взаимодействии с внешней действительностью других существ, так и идеальная сущность нашего субъекта находится в известном соотношении и взаимодействии с идеальными сущностями всех других предметов. Ум наш непосредственно, независимо от внешних чувств обладает образами предметов, которыми мы посредством творческого воображения объединяем в одно целое, фиксируем множественность внешних впечатлений. «Идеи других предметов непосредственно отражаются в нашем уме. Но при этом субъект отнюдь не является пассивною средою, на которую воздействуют идеи. Каждому пред-

¹ Философские начала цельного знания, 296—298.

мету мы даем образ, соответствующий не только его, но и собственной нашей сущности: субъект видит идеи других предметов в свете собственной своей идеи; он видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать».

То воображение, о котором здесь идет речь, не ограничивается сознательными актами нашей жизни: прежде чем сознавать что бы то ни было, мы связаны с идеями других предметов, носим в себе их образы, которые, однако, могут и не появляться на поверхности сознания. Всякое действительное, видимое наше взаимоотношение с предметом в ощущениях или в воображении предполагает некоторое невидимое, первее актуального сознания, взаимодействие наше с ним. Если бы в глубине нашего духа, за пределами нашего феноменального сознания не лежал постоянный и единый образ предмета, то мы не могли бы относить разрозненные и противоречивые ощущения наши к одному и тому же предмету, складывать их в целостный и живой образ. Наши актуальные ощущения сами по себе вообще не могут составлять того объективного образа, в котором для нас существует предмет. Отсюда ясно, что этот образ предшествует всяким действительным ощущениям. Чтобы ощущать предмет, мы должны сначала воображать его: только тогда мы можем относить к нему наши ощущения. Внешнее действие предмета на нашу чувственность служит только поводом, который вызывает соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеей предмета. Образ предмета тем самым переводится из состояния возможности в состояние действительности, в актуальное наше сознание: он накладывается нашим умом на полученный извне материал ощущений. Ум воплощает в ощущениях идею.

По Соловьеву, это действие ума не есть акт односторонний. Как в области метафизической происходит некоторое взаимодействие между нашим умом и объективной идеей, так и в области феноменальной. Те физические действия предмета на нас, которые вызывают в нас ощущения, не исчерпывают собою его сущности, но до некоторой степени ее выражают, определяются ею. Зависимость внешних действий предмета от его сущности может быть весьма сложной и отдаленной, но она во всяком случае существует. Поэтому между нашими ощущениями и сущностью ощущаемого предмета должна быть некоторая связь. Когда наш ум организует ощущения, т. е.

относит их к предметам, он тем самым накладывает на них предсуществующую в нем форму идеи; но для этого он уже в качестве самих ощущений должен найти определенное предрасположение *именно к этой* идее: сами наши ощущения, так сказать, тяготеют к определенному идеальному образу, потому что этот образ «выражает собою внутреннее метафизическое взаимодействие наше с *тою самою* сущностью, которой они (ощущения) суть внешние проявления». Таким образом, творчество нашего воображения в восприятии внешних предметов не есть создание из ничего: оно оперирует над данным материалом, который обладает собственной активностью.

В итоге в процессе действительного познания каждого предмета Соловьев различает три фазиса, соответствующие трем основным определениям в самом предмете. *Во-первых*, мы утверждаем с непосредственной уверенностью, что *есть* некоторый самостоятельный предмет, независимый от наших субъективных состояний сознания. В этой уверенности выражается связь нашего сознания с безусловным. В самом предмете ей соответствует его определение как *сущего*, которое не может быть сведено к каким-либо отношениям, но во всех отношениях остается *в себе* (an sich). *Во-вторых*, мы умственно созерцаем или воображаем в себе идею предмета, единую и неизменную, отвечающую на вопрос, *что* есть этот предмет». В самом предмете этому нашему воображению соответствует его второе основное определение, по которому он есть некоторая сущность или идея, тождественная себе самой, а потому остающаяся неизменною во всех внешних положениях и отношениях предмета. Потенциально предшествуя ощущениям, этот образ переходит в актуальное наше сознание лишь под условием ощущений; будучи *по существу* (метафизически) первее, идея в нашем познании, *в порядке генетическом*, оказывается на втором месте. *Третий фазис* познания заключается в том, что присущий нашему уму образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, в наших ощущениях, сообщая ему, таким образом, феноменальное бытие. Без этого воплощения идеи в ощущениях последние не имели бы объективного значения, не составляли бы предмета как явления. Отсюда видно, что третьему фазису нашего познания — психическому творчеству — соответствует в самом предмете некоторое определение его бытия, именно определение его как актуального природного *явления*.

Как предмет в своей настоящей и полной действительности определяется, во-первых, как безусловно *сущий*, во-вторых, как некоторая неизменная и единая *сущность* или идея и, наконец, в-третьих, как некоторое актуальное бытие или явление, так соответственно этому, по Соловьеву, и действительное познание предмета определяется, во-первых, как *вера* в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или *воображение* его сущности или идеи и, наконец, в-третьих, как *творческое воплощение* или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания¹.

II. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ В ПЕРВОЙ ГНОСЕОЛОГИИ СОЛОВЬЕВА

Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы ответить на вопрос о положительных достоинствах и недостатках ранней гносеологии Соловьева.

Прежде всего, вопреки *Э.Л.Радлову*, который, не приводя никаких оснований в подтверждение своего взгляда, говорит об «отсутствии гносеологии в системе Соловьева»², я думаю, что у Соловьева — не одна гносеология, а целых две: со второй его гносеологией, оставшейся недоконченной за смертью философа, мы познакомимся в конце этого сочинения; что же касается первой, то в ее существовании нас достаточно убеждает предшествующее изложение: каковы бы ни были пробелы и недостатки учения, с которым мы только что ознакомились, — во всяком случае оно включает в себе глубоко оригинальный *принцип* теории познания, резко отличный от принципов эмпиризма и рационализма. На тех же страницах «Критики отвлеченных начал» мы найдем достаточно материала для изобличения односторонности мнения проф. *А.И.Введенского*, будто «наряду с мистицизмом в теории познания Соловьева преобладают воззрения Канта»³. Разумеется, я не отрицаю влияния Канта, которое признает и сам Соловьев; но

¹ Критика отвлеч. нач., 318—324.

² Предисловие к т. IX соч. Соловьева, стр. 2.

³ А.И.Введенский. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С.Соловьева. Вопросы философии и психологии, кн. 56 (январь — февраль 1901), стр. 12.

в его гносеологии оно едва ли значительнее и глубже, нежели влияние эмпириков; мы уже имели случай убедиться, что здесь эмпиризм и рационализм (а в частности — кантианство) фигурируют в качестве равноправных «отвлеченных начал» и одинаково несовершенных *имманентных* теорий познания, которым Соловьев противопоставляет свое одинаково отличное от обеих *трансцендентное* объяснение.

Совершенно неправильно и то истолкование гносеологии Соловьева, которое дается в пространной статье о ней В.Ф.Эрна¹. По его мнению, в этой гносеологии мы имеем не теорию познания вообще, а только учение об истинном, цельном знании. Эрн думает, что «познание *трансцендентальное* или познание *естественнонаучное* отнюдь не подойдут к определению Соловьева»². «Цельное знание, характеризующееся для Соловьева тройственным актом: веры, воображения и творчества, может быть найдено лишь в *религиозном созерцании, в поэтическом творчестве, в простоте и цельности жизненного опыта, доступного всякому человеку и имеющегося у всякого человека*»³.

Если бы все это было верно — Э.Л.Радлов был бы совершенно прав: ученье, которое трактует о религиозном созерцании и поэтическом творчестве и не имеет никакого отношения к естественнонаучному и трансцендентальному познанию, относится частью к области философии религии, частью к области эстетики, но ни в каком случае не заслуживает название «гносеологии», и это — не только с точки зрения Э.Л.Радлова, но и с точки зрения самого Соловьева.

Гносеология последнего ставит себе задачей объяснить вовсе не те или другие отдельные виды постижения — мистического или художественного, а *всякое вообще предметное знание*. Тут воззрения Соловьева диаметрально противоположны тем, которые навязывает ему Эрн: последний говорит о «знании» трансцендентальном и естественнонаучном в кавычках, т. е., попросту говоря, не признает ни того, ни другого *истинным знанием* и в этом же смысле толкует мысль Соловьева; наоборот, Соловьев считает и то и другое

¹ «Гносеология Соловьева» в сборнике о Соловьеве книгоизд. «Путь», Москва, 1911.

² Цит. статья, 187.

³ Цит. статья, 188.

необходимыми элементами цельного знания, т. е., иначе говоря, — знанием истинным, но неполным. В противоположность Эрну он под «цельным знанием» понимает не взятое отдельно религиозное и художественное созерцание, а *синтез теологии, философии и науки*. По его словам, *«только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию; ибо только тот свободен, кто дает свободу другим»*¹. На утверждение Эрна, будто то цельное знание, о котором говорит Соловьев, очевидно (!!!), ничего не имеет общего с «знанием трансцендентальным» и «знанием» естественнонаучным, мы можем дать исчерпывающий ответ подлинными словами Соловьева. —

«Для того чтобы наше природное познание, наш опыт и наше умозрение имели истинное объективное значение, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами; с другой стороны, и мистическое знание нуждается в естественном, так как само по себе оно, во-первых, не имеет действительности для нашего природного сознания, а, во-вторых, само по себе без природного и рационального элемента оно не полно, ибо оно выражает лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его актуального или феноменального бытия его проявления или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере». По Соловьеву, «полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих трех элементов»²: очевидно, что то, что представляется Эрну «цельным знанием», по Соловьеву, есть в лучшем случае *знание неполное*.

Еще более неправильно мнение Эрна, будто, по Соловьеву, тройственный акт веры, воображения и творчества характеризует только *цельное* познание. Соловьев видит в сочетании этих трех актов свойство *«всякого предметного познания»*³, стало быть, и познания естественнонаучного: ибо, согласно вышеизложенному,

¹ Философск. нач. цельного знания, 261—262.

² Критика отвлеч. начал, 328.

³ Это выражено в самом заглавии XLV главы «Критики отвлеченных начал»: «Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания», стр. 307.

и для последнего необходима *вера*, которая удостоверяет *объективное бытие* предмета, *воображение*, запечатлевающее единый его образ в изменчивых его состояниях, и *творчество*, которое воплощает присущий нашему уму образ предмета в данных нашего опыта; по Соловьеву, и то и другое и третье обнаруживается не только в мистическом, но и в природном нашем сознании¹. Соловьев категорически заявляет, что реальность невидимого, нуменального мира «в известном смысле утверждается точною физическою наукой, которая за пределами действительности предполагает целый невидимый мир молекулярных сил и движений, сложную систему атомов, эфирную среду и т. п.»²

С этой точки зрения должна быть обсуждаема гносеология Соловьева. В вышеизложенном отделе она задается задачей выяснить условия *всякого* предметного познания. Выполняет ли она это свое притязание? Тут мне приходится начать с указания несомненной ошибки, которую она в себе заключает.

По Соловьеву, неперемнным условием всякого действительного познания реального предмета служит созерцание его идеи, *единой и неизменной*. Тут, очевидно, предполагается, что каждый реальный предмет имеет свою особую идею, свой вечный первообраз в абсолютном. Так ли оно на самом деле? Допустимо ли это предположение хотя бы с точки зрения самого Соловьева?

Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно вспомнить, что материальные предметы, с которыми мы имеем дело, дробимы до бесконечности; с другой стороны и наоборот, *единый* материальный предмет нередко составляется путем естественного или искусственного соединения *многих*. Можно ли сказать относительно каждого такого предмета, что у него есть «единая, неизменная» сущность или идея? Мы можем раздробить камень на любое количество частей произвольной величины и формы. Есть ли особая «идея» у каждой высеченной из камня фигуры, у каждого из его обломков? Есть ли единая идея у самого камня, который когда-нибудь, вследствие действия каких-либо механических причин, составил из множества отдельных песчинок, соединившихся в одно целое? Можно ли говорить о единой,

¹ Там же, 323—324.

² Там же, 319.

неизменной и притом предвечной идее локомотива, саквояжа или детской игрушки?

Казалось бы, мы имеем здесь предположение очевидно и несомненно нелепое. И однако оно вытекает как логический вывод из посылок Соловьева. Ибо с его точки зрения восхождение к идее составляет необходимое условие *всякого* предметного познания. Что у спального вагона или у детской куклы есть единая, неизменная идея и что только посредством этой идеи, ему присущей, ум наш может познавать названные предметы — это можно доказать совершенно теми же рассуждениями, которыми Соловьев доказывает это в вышеприведенном рассуждении относительно дерева¹. Мои «актуальные ощущения» относительно каждого из этих предметов противоречивы; между тем я отношу их к одной и той же «постоянной сущности». Вчера я видел этот вагон чистым и неповрежденным в Москве; сегодня я вижу его пыльным, грязным и с разбитым стеклом в Киеве, после путешествия; месяц тому назад я видел эту куклу — девочкой; сегодня, вследствие фантазии, пришедшей в голову ее владелице, я вижу ее офицером с покрашенными усами. И однако я знаю, что в обоих случаях я вижу один и тот же предмет — в первом случае — тот же вагон, а во втором — ту же куклу.

Применяя к этим примерам изложенный выше ход мыслей Соловьева, придется сказать, что ум наш, раньше всяких ощущений, обладает идеальным образом *этого* вагона и *этой* куклы, что этот образ является результатом воздействия на наш ум предвечных идей — сущностей названных предметов, и что затем — в познании, мы накладываем эти образы на материал ощущений, в коих есть предрасположение к идее вагона или куклы².

Иными словами, как в абсолютном, так и в человеческом уме, его отражающем, есть «неизменные» идеи всех тех предметов, которые кому-либо придет в голову создать с целью или хотя бы безо всякой цели; и этими «идеями-сущностями» обусловлено познание!

Насколько нелеп такой вывод в контексте учения Соловьева, видно из того, что идеи в его системе выражают не только вечную Божественную действитель-

¹ Критика отвлеч. нач., 317, ср. выше, 245.

² Ср. рассуждение на стр. 317—318 «Критики отвлеч. начал».

ность, но и вечный идеал всякой действительности, действительность как она должна быть. В этом горнем мире, очевидно, не должно быть места ни для кукол, ни для вагонов, ни для всех вообще человеческих временных причуд — предметов роскоши или комфорта. Теория, которая вынуждает предполагать Божественную идею во всяком искусственном предмете, сделанном человеком, очевидно, неверна и нуждается в пересмотре.

Затруднения, с которыми сталкивается теория познания Соловьева, не новы, потому что не безусловно нова сама теория. Как учение об идеях нашего философа, так и связанное с ним объяснение познания представляет собою не что иное, как обновленный и переработанный платонизм. Платон, как известно, объяснял познание *припоминанием* вечных божественных идей, с которыми наш ум существенно связан и которые он созерцал когда-то, раньше земной жизни, раньше всяких чувственных впечатлений. Действие идей на наш ум предшествует чувствам и обуславливает возможность всякого познания: чувства сами по себе не создают идею, а только *наводят* на нее, создают *поводы* для ее появления на поверхности сознания! Все эти старые платоновские положения так или иначе нашли себе место в учении Соловьева. —

Точно так же возражения, выдвинутые мною против Соловьева, частью уже были сделаны Платону и были им приняты во внимание. Ему говорили, что, с точки зрения его теории, он должен включить в свой мысленный божественный мир идеи искусственных предметов, сделанных человеком, и даже идею «испражнений». Но Платону было нетрудно на это ответить. Он отождествлял идеи с общими родовыми понятиями; в его глазах, поэтому, идею следует признавать везде, где только есть общее имя на человеческом языке. Он победоносно вышел из затруднения, указав, что мнимое возражение противников, в сущности, вовсе не есть возражение, а логический вывод из его учения, который ему остается принять.

Для Соловьева такой ответ невозможен потому, что он строго отличает идеи от понятий. Его учение, с одной стороны, представляет собою шаг вперед по сравнению с платоновским, а с другой стороны, заключает в себе неясности, которые были чужды Платону. Отличие понятия от идеи, по его мнению, заключается прежде все-

го в *отрицательном* характере понятий и в *положительном* характере идей. «Во всех общих отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает, — всякое общее понятие есть *отрицание явления и указание идеи*»¹. Раз «всякое» общее понятие указывает на соответствующую ему идею, то с этой точки зрения, казалось бы, необходимо признать существование идей искусственных предметов. Но двумя страницами ниже Соловьев признает признаком настоящей умозерцаемой идеи — «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью»; в этом заключается отличие идеи от понятия, которое *только* обще, и от явления, которое *только* индивидуально². Выше мы уже видели, что эти индивидуальные и вместе с тем универсальные идеи суть незаменимые и вместе с тем необходимые члены Всеединого, Безусловного. Можно ли себе представить в этой роли идею кочерги, чайника или самовара? Можно ли допустить вообще, что всякий индивидуальный «предмет» и всякая группа предметов имеет свою особую «идею» в Безусловном?

Очевидно, нет. Ошибка всего учения Соловьева заключается в совершенно произвольном предположении, будто каждый реальный предмет, познаваемый нами, обладает своей особой *безусловной* индивидуальностью. Искусственные предметы обладают индивидуальностью весьма условной: индивидуальность самовара выражается в приспособлении всех его частей к служению определенной потребности человека: если мы отвлечемся от этого назначения, то индивидуальность данного предмета для нас исчезнет: вместо нее мы будем иметь просто случайное собрание разнородных единиц материи, механически между собою связанных. Иногда индивидуальность предмета познания является просто результатом отвлечения нашего ума, который искусственно соединяет в один предмет исследования вещи, реально между собою не связанные, и, наоборот, разъединяет

¹ Философские начала цельного знания, 290.

² Там же, 292.

предметы, реально между собою связанные: предметом нашего познания может служить, напр., *эта библиотека* или *этот нарост* на человеческом теле. Неужели и тут предметное познание обусловлено «единой, неизменной» идеей библиотеки и нароста?

В качестве сочетания индивидуального с универсальным «идея» в понимании Соловьева чрезвычайно напоминает «монаду» в учении Лейбница¹. Монада так же представляет собою совершенное соединение индивидуального с универсальным: ибо, будучи совершенно *единственна* в своем роде, она вместе с тем есть микрокосм — т. е. *весь мир* в уменьшенном виде, индивидуализированное *отражение* и представление *всего*. Но если мы поймем идею как монаду, то основные затруднения соловьевской теории познания от этого не уменьшатся, а, напротив, — выступят еще рельефнее. — Как только мы станем на эту точку зрения, тотчас окажется, что огромное большинство реальных предметов, познаваемых нами, вовсе не суть монады, а сочетание многих и весьма разнородных монад, далеко не всегда органическое и часто случайное. Познание монад-атомов, из которых состоят отдельные книги библиотеки, очевидно, не дает мне какого-либо знания об этой библиотеке; равным образом знание отдельных атомов данного болезненного нароста на теле еще не дает мне знания о самом наросте. Положение, что *всякое* действительное познание реального предмета обусловлено его идеей, как видно отсюда, явно несостоятельно.

В общем теория познания Соловьева носит на себе печать той поспешности, которая вообще характеризует произведения его молодости. И тем не менее она заключает в себе мысль чрезвычайно глубокую, хотя и не продуманную до конца. —

Каковы бы ни были ее ошибки, остается верным, что истинное познание, не только философское, но и обыкновенное, не дается нам ни одним чувственным опытом, ни одним отвлеченным мышлением, ни обоими этими элементами, взятыми вместе. В познании наряду с названными двумя действительно участвует третий фактор — вера, которая утверждает познаваемое в Безусловном; но только участие самого Безусловного в нашем познании определено Соловьевым неверно.

¹ Вполне сознавая это сходство, Соловьев сам называет свои идеи «монадами» (Чт<ения> о богочеловечестве, т. III, 49).

Основная его ошибка, свойственная, как мы увидим впоследствии, не одной его теории познания, но и другим отделам его философии, заключается в *смещении или в неточном разграничении порядка естественного и порядка мистического*¹. Рассмотренное только что учение, доведенное до конца, сводится к тому положению, что *всякое* истинное познание действительности есть откровение абсолютного, раскрытие его сущности: ибо идеи предметов, обуславливающие познание, суть лишь отдельные элементы этой сущности. При этих условиях исчезает всякая точная граница между знанием и мистическим откровением: физика, химия, биология и другие науки должны быть признаны способами познания Божественного². С этой точки зрения исследования об электронах, молекулах, бактериях или просто глистах окажутся обусловленными мистическим, *реальным взаимодействием познающего* с вечными Божественными идеями этих предметов. Но нелепость подобных предположений уже достаточно выяснена в предшествовавшем изложении.

Критика наша до сих пор привела к двоякому результату — положительному и отрицательному. С одной стороны, наше познание во всех его частях необходимо обусловлено Безусловным; с другой стороны, не всякое наше знание есть знание *о Безусловном*, откровение его сущности. Существует или не существует, возможно или невозможно *знание мистическое*, это вопрос, который пока должен быть оставлен в стороне, так как для решения его требуется не только гносеологическое, но и пространное метафизическое исследование, к которому еще не подготовило нас предшествующее изложение. Но, как бы мы ни относились к знанию мистическому, мы во всяком случае должны отличать от него *знание естественное*, которое имеет своим предметом условный, относительный, *внебожественный* мир и ни в какой мере не проникает в мистическую сферу — в вечную Божественную действительность Безусловного. Есть область познания, где нет не только самого

¹ По-видимому, именно это обстоятельство ввело в заблуждение В.Ф.Эрна: его утверждение, что гносеология Соловьева относится только к познанию *мистическому*, объясняется инстинктивным желанием освободить учение Соловьева от того смещения мистического и естественного, которое в нем действительно есть.

² К такому выводу, как известно, пришел С.Н.Булгаков, который признает «софийность» науки.

Безусловного как *всеединой сущности*, но и отдельных его идей. В этой области безусловное не есть содержание, а только *форма* познания: оно выражает собою не сущность познаваемого, а то *безусловное сознание о нем*, которое составляет его истину.

Положим, я утверждаю существование какого-либо внешнего предмета, все равно естественного или искусственного, камня, дерева или стола. Значит ли это, что я утверждаю эти вещи как составные *части* безусловного или проявления его сущности? Ни в каком случае! В моем суждении я несомненно отношу эти предметы к безусловному, но в ином значении. Смысл моих утверждений — тот, что камень, дерево, стол и т. п. существуют не для меня только, вообще не для каких-либо отдельных ограниченных субъектов, зависящих от эмпирических условий и могущих ошибаться, а для сознания *постоянно и неизменно истинного*, чуждого эмпирических ограничений, а потому непогрешимого. Вообще в естественном познании безусловное предполагается не как сущность всего познаваемого, а как *универсальная мысль и сознание обо всем*.

Нетрудно убедиться, что это универсальное сознание есть необходимый постулат нашей мысли, без коего наше познание не может сделать ни шагу. Мы утверждаем безусловное существование какого-либо предмета, например — стола. Что это значит? Бытие вообще есть категория сознания, категория нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанию утверждать не можем: нелепость «бытия в себе» абсолютно внесознательного должна считаться раз навсегда доказанною. Утверждать, что этот стол *есть*, — значит признавать его существующим для сознания. Но, спрашивается, — *для какого* сознания? Если стол существует только как *мое* ощущение, *моя* мысль, то он ничем не отличается от моей галлюцинации и, стало быть, не существует вовсе. Если я говорю, что этот стол существует независимо как от меня, так и от всякого другого эмпирически ограниченного субъекта, то это утверждение может иметь только один смысл: стол существует для безусловно истинного, неограниченного и, следовательно, — универсального сознания. Если это универсальное сознание только гипотетично, если оно представляет собою только *возможность*, то и стол есть только бытие *возможное*, а не действительное. О действительности стола, безотносительной к ограниченным

субъектам сознания, я могу говорить только в том предположении, что универсальное сознание существует *действительно*, как актуальное проявление Безусловного.

Если такого сознания нет, то мы не имеем права утверждать безотносительное существование чего бы то ни было: тогда все предметы сводятся к случайным, меняющимся и противоречивым впечатлениям эмпирических субъектов, иначе говоря, — испаряются в ничто.

С этой точки зрения соловьевская гипотеза участия вечных божественных идей в *каждом* действительном познании становится совершенно ненужною. *Постоянство* познаваемых предметов и без нее находит себе удовлетворительное объяснение. Этот стол, который я вижу сегодня на трех ногах, вчера стоял на четырех ногах и был зеленым; а еще раньше я его видел невыкрашенным, белым. — Тут ряд противоречивых ощущений приписывается одному и тому же *постоянному предмету* — столу — как различные его состояния и проявления. Разумеется, этим самым я утверждаю, что стол существует независимо от меня и подобных мне ограниченных субъектов сознания. Как же объяснить *постоянство* стола как одного и того же предмета, переживающего различные состояния? Нелепость соловьевского объяснения тут бросается в глаза, потому что речь идет о постоянстве относительном, а не безусловном. Стол, который два месяца тому назад был сколочен плотником из дерева, а послезавтра как сломанная вещь будет брошен в печь, очевидно, не может быть утверждаем как вечная и неизменная *сущность*. Говорить о *предвечной идее* этого стола было бы смешно; но тем не менее, даже утверждая *относительное* его постоянство, мы выходим за пределы индивидуально ограниченного сознания: мы утверждаем, что стол месяц тому назад, вчера и сегодня остается тем же, хотя бы индивидуально ограниченные субъекты чувствовали и думали противоположное. Стол остается тем же для *истинного сознания*; но если нет такого сознания, которое созерцало бы этот стол *непрерывно*, видело бы все отдельные моменты его существования *в их связи* с единым предметом, их переживающим, тогда все, что мы говорим об этом едином столе, есть сплошной вздор: в таком случае нет единого стола, а есть столько же столов, сколько есть меняющихся состояний субъектов, их созерцающих. Утверждать единство любого предме-

та, *хотя бы временное*, и его постоянство, *хотя бы относительное*, — значит утверждать данный предмет в универсальном сознании. Все наше человеческое знание вообще покоится на том предположении, что *есть сознание*, объемлющее в себе *всю действительность предмета* — как его постоянство (относительное или безусловное), так и все его превращения.

Соловьев, разумеется, прав, когда он учит, что кроме веры, утверждающей безотносительное существование предмета, в познании участвует еще и *воображение*. Но надо отдать себе ясный отчет в том, что *именно* воображается нами. В обыкновенном (естественном) познании мы познаем *не сущность* всеединого и безусловного, а лишь бытие относительное; но для того чтобы познать даже относительное бытие, мы должны его вообразить, *как оно является в универсальном сознании*. В моем сознании я нахожу комплекс разнородных и противоречивых ощущений; когда я объединяю их в одно целое и представляю их как одновременные состояния одного и того же предмета, я тем самым *воображаю этот предмет в универсальном сознании*. Чтобы признавать одним и тем же предмет сегодня белый, а завтра зеленый, разумеется, нужно *усилие воображения*; но это воображение относится *не к вечной идее, а к относительному явлению предметов в универсальном сознании*.

Вообще перечень отдельных элементов познания формулирован Соловьевым правильно. В познании неизбежно участвует *вера*, которая извещает нас о существовании предмета за пределами нашего индивидуально ограниченного сознания, *воображение*, потому что мы воображаем этот предмет в его объективном явлении, и, наконец, — *творчество*, потому что объективный образ предмета воплощается нами в субъективном материале наших ощущений. Но только в естественном познании все эти три акта не заключают в себе *ничего мистического*, ибо они относятся всецело к действительности *внебожественной*¹, не составляющей части универсальной Сущности Безусловного, а только *являющейся* универсальному сознанию. Вера, о которой здесь идет речь, необходимо присуща *всякому* человеку,

¹ Вопрос о сущности этой внебожественной действительности выходит за пределы гносеологии и будет поставлен при разборе метафизики Соловьева.

независимо от его убеждений, и ни в каком случае не должна быть смешиваема с верой мистической или религиозной, которая по существу свободна: человек свободен верить или не верить в Бога; но от его свободы не зависит — верить или не верить в бытие внешнего мира или собственного существования. — Точно так же в порядке естественного познания лишены религиозного и мистического характера два другие его фактора — воображение и творчество.

В том же направлении должно быть исправлено и то, что Соловьев учит о метафизическом взаимодействии между познающим субъектом и всеединым в процессе познания. Ясно, что в естественном, научном познании *сущность* Безусловного нам ни в какой мере не сообщается: никакие познания по физике, химии и другим наукам не могут приблизить нас к ней ни на один шаг и не устанавливают какого-либо *реального общения* с ней. Но, с другой стороны, всякий шаг в познании истины хотя бы *относительной* приобщает нас к универсальному сознанию и невозможен без деятельного общения с последним. Знание наше вообще покоится на том предположении, что универсальное или истинное сознание может постепенно раскрываться в нашем индивидуально ограниченном знании, что мы можем видеть существующее в свете этого сознания.

Отсюда видно, что наше познание предполагает в Абсолютном *такую сферу сознания, которая имеет своим содержанием или предметом условное, относительное, становящееся бытие*. Но спрашивается, может ли такое сознание быть функцией Всеединого и Безусловного? Может ли Безусловная мысль, по существу сверхвременная и сверхпространственная, — входить в нашу действительность, протекающую в формах времени и пространства, быть мыслью *об этой действительности?*

При решении этого вопроса мне приходится несколько разойтись с тем из русских философов, который в других отношениях мне ближе всех по своим воззрениям. В девяностых годах прошлого столетия кн. С.Н.Трубецкой высказал мысль, что вера в действительность внешнего мира, лежащая в основе нашего познания, может быть оправдана только в предположении трансцендентального субъекта универсального сознания и универсальной чувственности. «Мир есть явление, материя есть явление. И если такое явление

познается нами как независимое от нашего индивидуального субъекта, то философия, нисколько не нарушая прав науки, может спрашивать, каким же субъектом обусловлено это универсальное явление?»¹. На вопрос, «как понять реальность явлений, реальность тел, реальность времени и пространства как нечто независимое от нашего субъективного восприятия, нашей ничтожной чувственной организации, — кн. С.Н.Трубецкой отвечает. — Нужно признать универсальный субъект являющегося, чувственного мира, обосновывающий деятельность всех частных чувствующих центров, нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять к грубо реалистической вере, которая признает реальность чувственных тел и чувственных форм независимо от какой бы то ни было чувственности»².

На вопрос, — кто является субъектом такой трансцендентальной чувственности, тот же философ отвечает, что ввиду ее *вселенского* характера она не может быть атрибутом существа ограниченного; с другой стороны, им не может быть и «вечный Дух или бесплотный Разум». — «Если субъектом такой чувственности не может быть ни индивидуальное ограниченное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютно-го бытия: это — *космическое Существо* или мир в своей психической основе — то, что Платон назвал *Мировою Душою*»³.

Я не стану возражать здесь против метафизической гипотезы мировой души, о которой я предоставляю себе высказаться подробно при изложении и разборе соответствующих воззрений Соловьева. Я отнюдь не склонен оспаривать ее необходимость по другим, *метафизическим* основаниям. Но мне кажется, что она недостаточна в смысле окончательного *гносеологического* обоснования нашего познания внешнего мира. И это прежде всего потому, что допущение реальности мировой души, как бы мы ни относились к нему по сущест-

¹ В защиту идеализма (П<олн.> с<обр.> соч., II, 300).

² Там же, 299.

³ Там же, 288.

ву, — само нуждается в гносеологическом обосновании. Последнее основание достоверности чего бы то ни было не может лежать в чем-либо обусловленном; оно может заключаться единственно в самом Безусловном или Абсолютном. Выше мы видели, что Безусловное необходимо предполагается всяким экзистенциальным суждением. Суждения о мировой душе не составляют исключения из этого правила: утверждать ее существование значит утверждать, что она есть всеобщим и безусловным образом, — т. е. *утверждать ее в Безусловном*. Что значит, что она «есть трансцендентальный субъект вселенской чувственности?» Верить в истину такого суждения — значит предполагать, что оно выражает собою не субъективное наше мнение, а *объективное о ней определение мысли безусловной*. Чтобы мировая душа была субъектом всего совершающегося во времени — нужно, чтобы в безусловной мысли она полагалась как таковая. Ясно, стало быть, что *последнее* основание достоверности всего, что во времени, — не в какой-либо посредствующей инстанции между множеством ограниченных существ и Безусловным, а в самом Безусловном.

Ясно, что всякое существование во времени становится достоверным лишь в том предположении, что *есть* о нем безусловная мысль и безусловное сознание; предположение это не только не противоречит понятию Абсолютного, но прямо из него вытекает как необходимый логический вывод. Как совершенное и всецелое, оно должно обладать не только полнотою всякого бытия, но и полнотою всякого сознания. Относительное, ограниченное, становящееся бытие не может противолежать этому сознанию как внешняя, непроницаемая для него граница. Абсолютное сознание — по существу универсально и, следовательно, *вне его* не может существовать ничего из того, что есть, стало быть, — ничего конечного, временного. Поэтому было бы безусловно ошибочно представлять себе безусловное сознание как *только* сверхвременное, то есть как *исключающее время* и всякое существование во времени. В отличие от нашего ограниченного сознания, сознание абсолютного, очевидно, — *не обусловлено временем*. Оно видит существующее в его безусловной сверхвременной идее и потенции; но из этого не следует, чтобы оно не могло видеть то, что совершается во времени. Как истинно универсальное и всеединое, Безусловное сознание держит все

в себе, — и сверхвременное, и временное. Оно объемлет Безусловно Сущее во всей его полноте, неподвижности и вечности; но вместе с тем оно обладает способностью или силою *отвлекаться* от сверхвременного и вне Безусловного, Божественного — видеть *другое*, внебожественное, совершающееся, и пронизывать его насквозь.

Если бы в Безусловном не было этой способности созерцать *другое в отвлечении от самого себя*, вне имманентной сферы божественной сущности, если бы время и все временное было исключено из его созерцания, то иной действительности, кроме вечной, не было бы вовсе. Временная действительность есть и доступна познанию лишь потому и постольку, поскольку для нее есть место в универсальном сознании Абсолютного¹. Как относительное бытие, так и относительное познание должно найти во всеедином свое начало.

Читатель видит, что в учении Соловьева все вопросы теории познания получают метафизическое освещение и в конце концов сводятся к центральному метафизическому вопросу об отношении конечного, ограниченного бытия к безусловному и всеединому. Эта важнейшая и интереснейшая часть философии нашего мыслителя составит содержание следующей главы.

¹ Аналогичная мысль о способности Абсолютного *отвлекаться* от вечности и переноситься во временное, *видеть* процесс и участвовать в нем, выражается религиозной верой в Провидение.

Глава VIII

МЕТАФИЗИКА. УЧЕНИЕ ОБ АБСОЛЮТНОМ

І. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

После всего сказанного о теории познания Соловьева вряд ли нужно доказывать, что и метафизика его от начала до конца носит религиозный характер. Всякие попытки отделить в Соловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны и могут рассматриваться только как доказательства известного безвкусия.

К сожалению, и тут к положительным ценностям его творчества примешивается все тот же основной недостаток всего учения нашего философа, который мы уже отметили в его теории познания: это — отсутствие границ между порядком естественным и мистическим, смешение того и другого. Мы уже видели, что для Соловьева *всякое* познание, даже положительно-научное, есть познание Абсолютного, раскрытие Его сущности. С этой точки зрения неизбежно должна исчезнуть грань между метафизическим познанием и религиозным откровением. У Соловьева ее отсутствие сказывается в самых основных началах его метафизики. —

С его точки зрения, бытие Абсолютного или Божественного — недоказуемо: все доказательства, которые до сих пор встречались у философов, исходили из недоказанных и недоказуемых предположений, а потому имели характер *гипотетический*. Существование Божие может утверждаться только *актом веры*. Но эта вера, по Соловьеву, — существенно однородна с тою, которая утверждает бытие внешнего мира. Та и другая суть «вещей обличение невидимых»; обе по самому существу своему — мистичны. Как в познании о природе, так и в познании о Боге и божественном *существовании*

утверждается верою, а *содержание* дается опытом. «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем. Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазии и галлюцинации, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания»¹. Стоит сопоставить сказанное здесь об опыте мистическом с известным уже нам учением Соловьева об опыте обыкновенном, чтобы убедиться в отсутствии всякой определенной грани между тем и другим. Читатель помнит, что, по Соловьеву, всякий вообще опыт есть результат воздействия на нас божественных идей — сущностей, их откровение.

В «Чтениях о богочеловечестве» религиозное развитие человека изображается как процесс богочеловеческий, ибо он представляет собою результат «реального взаимодействия» Бога и человека². Если держаться точного смысла изложенной выше теории познания, то эта формула должна быть значительно расширена. Не только религиозное развитие — всякое развитие человеческого сознания вообще должно быть понято как взаимодействие тех же двух начал и, следовательно, как *процесс богочеловеческий*. Своеобразная черта философии Соловьева, составляющая оборотную сторону ее положительных качеств, заключается в том, что для нее всякое вообще познание приобретает мистическую окраску откровения; тем самым затемняется сознание специфических особенностей как откровения, так и познания.

Надо было знать Соловьева, чтобы понять, как глубоко коренилась эта особенность не только в мысли его, но и в самом его существе. Неудивительно, что, благодаря его постоянным видениям, благодаря его необычайно интенсивному *ощущению нездешнего*, само за-

¹ Чтения о богочеловечестве, т. III, 30—32.

² <Там же, т. > III, 33.

предельное превращалось для него в *факт повседневного опыта*; с другой стороны, та же черта предрасполагала его в фактах обыденного опыта видеть нездешнее.

С этим связана черта его произведений как ранних, так и, в особенности, — среднего периода. С одной стороны, в своих философских исканиях он хочет быть свободным от всяких догматических предположений: синтез знания и положительной религии представляется ему не началом, не исходной точкой, а, напротив, концом и завершением исследования: ибо с философской точки зрения всякая положительная религия нуждается в оправдании, как бы мы ни были уверены в ее истинности. С другой стороны, однако, у него на каждом шагу встречаются религиозные утверждения, не оправданные и даже не проверенные каким-либо исследованием, а потому убедительные только для того, кто *заранее* убежден в истинности положительного христианского вероучения. Этот невольный и бессознательный догматизм в высшей степени характерен для мыслителя, утратившего грань между знанием и откровением: для него одно незаметно переходит в другое.

Наряду с этим догматизмом у того же Соловьева иногда странно поражает смелый рационализм иных его рассуждений о предметах веры, рассудочность его толкований наиболее непонятных и таинственных христианских догматов. И, однако, как ни парадоксальным это может показаться с первого взгляда, обе эти черты происходят из одного и того же источника, а потому тесно связаны между собою. Смещение порядка естественного и сверхъестественного составляет общий корень обеих. Именно забвение границ рационального и мистического влечет за собой, с одной стороны, ряд неоправданных и постольку незаконных вторжений положительной религии в область философского исследования, а с другой стороны, — чрезмерную рационализацию веры. Например, в «Критике отвлеченных начал» мы встречаем заявление, не подготовленное какой-либо аргументацией, а потому в данном контексте совершенно неожиданное и неправомерное, что «полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление»¹; с другой стороны, в «Философских началах цельного

¹ Критика, 306.

знания», в «Чтениях о богочеловечестве» и в «La Russie et l'Eglise universelle» мы находим неудачную, как будет показано ниже, попытку изложить учение о св. Троице как истину разума, доказать его а priori. Соловьев утверждает, что эта истина, данная откровением в церкви, вместе с тем *навязывается разуму* и может быть логически выведена, как только мы допустим, что Бог *есть* в положительном и полном смысле этого слова¹.

Границы мистического и рационального, естественного постоянно нарушаются у Соловьева *в обе стороны*: поэтому у него, с одной стороны, все рациональное насквозь проникнуто мистическим; а, с другой стороны, мистическое становится чересчур естественным и понятным, слишком легко и поспешно укладывается в категории нашего рассудка. Верность этих общих замечаний подтвердится для нас и станет как нельзя более ясною, когда мы перейдем к самому изложению и анализу метафизики Соловьева.

II. ПЕРВОЕ АБСОЛЮТНОЕ

Мы уже видели, что философское учение Соловьева есть метафизика Всеединого или Безусловного.

По его учению «великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся иногда ею».

Такое понимание абсолютного как единого — не ново, и Соловьев отдает себе в том ясный отчет. Он знает, что «абсолютная единичность» как первое основное определение абсолютного первоначала «признается всеми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами, как религиозными, так и философскими, но особенно выступает, как известно, в умозрительных ре-

¹ La Russie et l'Eglise universelle, 212—213.

лигиях Востока»¹. К этому нам остается прибавить, что приведенное определение Абсолютного продолжает весьма древнюю традицию европейской философии, которая зачинается еще в древней Греции. Уже в учении Платона мы находим идею блага, коей определения чрезвычайно напоминают соловьевское понимание Абсолютного. Она не есть сущность, а находится по ту сторону сущности или, что то же для Платона, — по ту сторону бытия. Вместе с тем она — начало единства умопостигаемого мира, который для Платона совпадает с истинно-сущим. Следовательно, к «идее блага» подходят соловьевские определения Абсолютного как отрешенного и всецелого.

Еще больше близости между нашим философом и неоплатониками, в особенности Плотиним. Верховный принцип последнего есть «единое», которое, подобно Абсолютному Соловьева, пребывает «по ту сторону бытия», ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, и «по ту сторону ума», ἐπέκεινα νοῦ. По словам историка древней философии — *Целлера*, — к понятию сущего первоначала Плотин восходит прежде всего «чрез отвлечение от всякого определенного бытия»; но рядом с этим то же понятие включает в себя положительное определение: Плотин видит в «едином» положительное начало (причину) и цель всего конечного². Все причастно единому; все в нем объединяется; очевидно, что к нему подходит соловьевское определение «всецелого». Известно, что неоплатонизм передался в христианство. Поэтому те же мысли, как у Плотина, или во всяком случае — мысли весьма сходные мы найдем у Дионисия Ареопагита, Августина, Скота Эригены. Из философов нового времени предшественником Соловьева в учении об Абсолютном служат немецкие мистики, из коих Мейстер Экхарт является прямым продолжателем неоплатоников, отчасти Спиноза, что признает он сам³, и Шеллинг в последний период своего философствования.

Помимо упомянутых черт сходства, особенность, сближающая Соловьева с мистиками всех времен, заключается в том, что для него Абсолютное — не только умозрительная идея, но и конкретное переживание,

¹ Философск. начала, 308—309.

² Zeller. Die Philosophie der Griechen, B. III, II Abth., 2 Aufl., 491.

³ Понятие о Боре, т. VIII, 26.

предмет опыта. Отвлеченное мышление показывает, что оно не есть, а не то, что оно есть на самом деле. «Положительное же содержание этого начала, его *цельная идея* дается только умственному созерцанию или интуиции»¹.

Но интуиция есть все-таки акт мысли; и Абсолютное дано нам не в ней одной: «несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным — все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры. Поэтому здесь, если где-нибудь, следует держаться не слов и имен, а непосредственного ощущения или чувства.

И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь—я названья
Ему не знаю. Чувство—все, а имя
Лишь звук один, иль дым, что окружает
Бессмертный пыл небесного огня»².

Тут опять-таки существует самое тесное родство между Соловьевым и неоплатониками. Что в акте экстаза мы непосредственно воспринимаем единое, божественное и непосредственно с ним соприкасаемся, этому учил уже Плотин: он же утверждал, что это непосредственное ощущение единого глубже познания, глубже всякого определенного представления и определенного отношения нашего сознания к другому³. Но тут же сказывается и различие между двумя философами. У Плотина в соприкосновении с Божеством субъект исчезает в созерцании, поглощается единым: самое познание и даже сознание утрачивается в акте экстаза: ибо, где есть познание, там есть познающее и познаваемое.

¹ Философск. начала, 312.

² Философск. начала, 319.

³ Zeller. Цит. соч., 612.

мое, следовательно, есть *многое* и нет совершенного единства. В экстазе человек сливается с Божеством в *безразличном* тождестве¹. У Соловьева этот несомненно присущий ему неоплатонизм борется с противоположной тенденцией, с характерным для христианского философа стремлением — сохранить и утвердить человека в Абсолютном. Тут конечным идеалом является не слияние и не поглощение человеческого, не тождество в безразличии, а неразрывное и неслиянное единство. Человеческий дух и человеческое сознание должны стать *вместилищем* Безусловного, а не исчезнуть в нем.

Соответственно, хотя для Соловьева непосредственное восприятие Абсолютного — выше знания, однако, этим познание и разум не уничтожаются. По его учению, хотя «непосредственным чувством нам дается *единое во всем*, но должно также познать и все в едином. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно *содержанием*, а потому нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения — должно познать его осуществление в другом, его проявление, — познать логос и идею»².

Иными словами, Абсолютное должно быть понято и как «ничто» и как «все». Отсюда вытекает ряд дальнейших его определений. —

Если Абсолютное есть *ничто*, если оно безусловно отлично и свободно от всякого частного бытия, то бытие по отношению к нему есть *другое*; так как при этом Абсолютное есть *начало* бытия, то оно есть начало своего другого. Соловьев пытается логически вывести «другое» из самого понятия абсолютного. — «Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, неабсолютное было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного». Этот ло-

¹ Zeller. Там же, 613.

² Философск. начала, 320.

гический закон, по Соловьеву, выражает в отвлеченной формуле великий моральный и физический факт любви: ибо именно любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого; а между тем действительное самоутверждение достигается только в самоотрицании. «Когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем, только в более отвлеченной форме, слова великого апостола: Бог есть любовь».

Как стремление абсолютного к другому, т. е. к бытию, любовь есть начало множественности: ибо всякое бытие есть отношение; отношение же предполагает относящихся, т. е. множественность. *Единое* абсолютное, порождая эту множественность в любви, от этого несколько не перестает быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего я, это я не теряется, а получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении¹.

По содержанию своему вышеизложенные рассуждения носят несомненные следы влияния Шеллинга; *по форме* они кое в чем напоминают методологические приемы диалектики Гегеля. — Для правильной их оценки необходимо отдать себе отчет как в том, так и в другом влиянии.

Мысль о том, что Абсолютное имеет в себе бытие как другое — как вечную основу становящегося бытия, несомненно исходит от Шеллинга; даже выражения Соловьева чрезвычайно напоминают его формулы². Самое утверждение, что «единство себя и своего отрицания» есть только отвлеченная формула всеобъемлющей Бо-

¹ Философск. нач. цельн. знания, 320—332; Критика отвлеч. начал, 293—294.

² См. напр. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (Werke, Auswahl in 3 Bänden, Leipzig, 1907, стр. 454—455): Wir erkennen, — dass der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben was in Gott Selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

жественной любви, — представляет собою очень близкое к подлиннику воспроизведение учения Шеллинга¹. Наконец, что всего важнее, — *отношение* Абсолютного к его другому понимается обоими философами одинаково. — По Соловьеву, Абсолютное «вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум»². Совершенно так же и Шеллинг учит, что Бог и Его другое — основа его существования, взаимно друг друга обуславливают, не могут существовать один без другого, так что в основе их взаимных отношений лежит *необходимость*³.

С этим у Соловьева связывается черта, напоминающая Гегеля, — попытка априорной дедукции существующего. Раз Абсолютное и «другое» суть понятия соотносительные, необходимо логически между собою связанные, — является соблазн — вывести логически из понятия абсолютного конкретный мир с его реальными свойствами и отношениями. В результате, разумеется, философ впадает в ту же ошибку, которая составляет характерную особенность диалектики Гегеля: положительные результаты получаются путем незаметного для него самого привнесения в его рассуждения реальных эмпирических данных.

Если бы рядом с идеей Абсолютного, которая составляет необходимый постулат нашего сознания, нам не была дана в опыте реальная множественность, мы никак не могли бы вывести ее из понятия Абсолютного. Что Абсолютное, по самому своему понятию, не может быть ограничено «другим» и что, с другой стороны, оно не исключает «другого», даже требует его как свою *логическую* противоположность, это совершенно верно;

¹ Там же, 469: Без «другого» было бы невозможно откровение Божественной любви: denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit, Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen и т. д. Ср. 471: Бог нуждается в *другом* как основе всякого существования; иначе не может явиться любовь: denn der Grund muss wirken, damit die Liebe sein könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existiere.

² Философские начала цельн. знания, 323.

³ Цит. соч., 454, 471, 495.

но отсюда отнюдь не вытекает реальность, а тем более *необходимость* действительного существования другого. «Соотносительность» Абсолютного и другого есть чисто логическое отношение; мы не можем мыслить одного из этих двух терминов иначе, как *логически* противопоставляя его другому. Это — необходимая противоположность *понятий*, из которой, однако, совершенно невозможно вывести какой-либо реальности. Мы прекрасно можем мыслить Абсолютное без *реального* другого: очевидно, что из логического понятия Абсолютного отнюдь не вытекает «божественный фатум» в смысле необходимости для Абсолютного входить в реальное отношение с «другим».

В понятии «Божественного фатума» самая Божественная Любовь превращается в *несвободное* отношение к другому, приобретает характер *логически необходимого* отношения, которое навязывается Абсолютному как логический вывод из его понятия. Мы имеем здесь, очевидно, чересчур рационализированное понимание Абсолютного, которое в одинаковой мере не соответствует и логическим требованиям, и той религиозной точке зрения, на которой стоит сам Соловьев. С обеих точек зрения одинаково очевидно, что мы не можем познавать сущности Абсолютного и его реальных отношений к существующему помимо реального опыта: для реального познания необходимо действительное *явление* познаваемого, его реальное откровение.

Что «Бог есть любовь», этого мы не можем знать ни из каких логических дедукций: знать любовь мы можем только при том условии, если она действительно нам явлена. Если мы не можем помимо воли другого человека проникнуть в его душу и узнать, *что он любит*, то то же самое а fortiori верно по отношению к Абсолютному. Идет ли речь о подобном нам существе или об Абсолютном, любовь во всяком случае не может быть выведена логически: она узнается не иначе, как в *живом деле любящего*, следовательно, познается опытом.

Мы не могли бы знать о самом существовании другого, не абсолютного бытия, если бы оно не было дано нам *в опыте, на деле*. Раз оно существует, мы можем, конечно, заключать, что Абсолютное утверждает себя в нем, хочет его и, стало быть, любит. Отсюда — естественное стремление искать других, высших откровений, *явлений Абсолютного* в истории, действительно *удосто-*

веряющих Божественную любовь к человеку и к миру. Но все это будет, очевидно, заключение *из реальных данных, а не из логического понятия Абсолютного*. Узнать другого как существо *любящее* может только тот, кто действительно испытал и пережил эту любовь. Любовь удостоверяется непременно двояким откровением — внутренним и внешним, чувством того, кто ее испытывает, и объективным действием любящего. Что Бог есть любовь, это мы можем узнать только из *абсолютного дела* этой любви, которое — именно потому, что оно — абсолютное, должно быть *явлено во всем*, как вне нас, так и внутри.

Соловьев, как мы видели, не только не отрицал опыта как источника познания Абсолютного, он возводил его в принцип; но рядом с этим он не вполне освободился от унаследованных приемов шеллинговой и гегелевской диалектики и часто неудачно выводил а priori то, что он знал из других источников: более того, априорное и апостериорное не всегда согласовалось у него одно с другим. Из религиозного опыта своего он несомненно *знал* любовь как *обоюдное свободное* отношение Бога и человека; тем не менее в логической дедукции она превращалась у него в «божественный фатум».

Чтобы избегнуть этих ошибок, ему было бы достаточно продумать до конца другие ряды собственных своих мыслей, высказанных с достаточной яркостью и определенностью. — «Должно признать», говорит он, «что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению его идеальное содержание». Отсюда следует, как совершенно справедливо выводит и сам Соловьев, что истина не заключается в логической форме познания. «Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показывается, *что оно не есть*, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала, его *цельная идея*, дается только умственному созерцанию или интуиции»¹. С этими словами, разумеется, нельзя не согласиться; но ими как нельзя лучше изобличается несостоятельность попыток

¹ Философск. начала, 312; ср. 277—278.

того же Соловьева — вывести положительное содержание Абсолютного из отрицательного понятия о нем нашего отвлеченного мышления.

По содержанию своему учение Соловьева об Абсолютном заключает в себе чрезвычайно много положительного и ценного; но эти положительные элементы добыты не путем чистой априорной дедукции, а путем включения в понятие абсолютного реальных, эмпирических данных. Ценность этого учения заключается главным образом в богатстве интуитивного знания, которое оно в себе содержит. Диалектика же Соловьева ценна, поскольку она вскрывает смысл этих интуиций; но, к сожалению, этому до известной степени препятствуют унаследованные от немецкой философии методические приемы, которые во многом не согласуются с собственной духовной сущностью нашего философа. В дальнейшем изложении это станет нам еще яснее.

III. ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ

Во всех рассуждениях Соловьева об Абсолютном следует иметь в виду двоякий их источник: с одной стороны — действительное ощущение и переживание Абсолютного, опыт о нем, а с другой стороны — рефлексии на это переживание. В основе всего его учения лежит одна живая, по существу *конкретная* интуиция — интуиция единства во множестве. Это не есть акт отвлеченного априорного мышления, ибо в нем философ одним взглядом охватывает все бесконечное многообразие существующего, *данного*; с другой стороны, это не есть и один только опыт, так как все эмпирическое, опытное возводится к его высшему, *сверхопытному смыслу*. Интуиция Абсолютного с самого начала заключает в себе синтез рационального и эмпирического, объединение умозрения и реальных данных; рассудочное, дискурсивное мышление может быть плодотворным лишь поскольку оно исходит из истинной интуиции и правильно раскрывает ее содержание.

Чтобы правильно оценить учение Соловьева, необходимо уяснить себе, почему между этими двумя элементами в его мысли нет полной гармонии: с одной стороны, его интуиции продолжают многовековые предания религиозной жизни востока; с другой стороны, в *рефлексии* своей он еще не вполне переработал веко-

вые философские предания запада. Отсюда — частое несоответствие формы и содержания. Это поражает между прочим в его учении о *первой материи*.

Определяя Абсолютное как *единство во множестве*, философ вполне последовательно различает в нем на этом основании *два полюса* или центра. С одной стороны, Абсолютное — «начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия»; с другой стороны, оно — «начало или производящая сила бытия, то есть множественности форм». «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или *первая материя*». Первый полюс есть само абсолютное как такое; второй же полюс — первая материя — «не есть какая-либо новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного». Абсолютное проявляется как *безусловно единое* через положение своего противного, т. е. множественности: «ибо истинно единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью». Если бы абсолютное было единым только чрез лишение или отсутствие множественности, то с появлением ее оно тем самым стало бы ограниченным и, следовательно, потеряло бы свой характер безусловности. Абсолютное или безусловное может быть только таким единством, которое торжествует над множественностью, производит и побеждает ее. Соловьев поясняет эту мысль сравнением абсолютного с нашим человеческим духом. —

«Наш дух есть единое не потому, чтобы он был лишен множественности, а, напротив, потому что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, он тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею»¹.

¹ Философские начала, 322.

Собственно вся эта «первая материя», которая составляет второй полюс абсолютного, есть не что иное, как сила, мощь или потенция бытия. По отношению к абсолютному эта мощь не есть что-либо постороннее, отдельное от него: она составляет его собственную сущность, принадлежит ему как его неотъемлемое определение. Таким образом, абсолютное вечно находит и вечно преодолевает в себе противоположность единства и множественности.

Эти рассуждения о первой материи представляют собою одно из самых темных мест всей метафизики Соловьева. Главная трудность заключается в некоторой двойственности тех определений, которые он дает «первой материи». С одной стороны, она не есть бытие, а только *потенция*, с другой стороны, ей присуще положительное *стремление*. По словам Соловьева, первое начало в абсолютном «есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второе же, или материальное, начало, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощущаемое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия»¹.

Трудность увеличивается тем, что Соловьев признает влечение или стремление внутренним психическим свойством. Спрашивается, как может обладать такими свойствами материя, которая есть бытие только возможное, а не действительное?

Непонятное логически объясняется исторически. Тут мы имеем ряд *влияний* предшествовавшей мысли на Соловьева. Сам он, говоря о «первой материи», ссылается на древних философов; в частности, у Аристотеля мы находим ровно то же противоречие: и у него материя обладает бытием только *возможным* и вместе с тем *действительно стремится*, жаждет бытия. Что для нас еще важнее — это внутреннее противоречие — не только усваивается Шеллингом, но *целиком переносится им во внутренний мир Абсолютного*. Шеллинг прямо сопоставляет вечную основу всякого существования в Боге с *prima materia* древних философов: он определяет ее как изначала присущее Единому влечение к рождению. «Оно не есть само Единое, но оно одинаково вечно

¹ Критика, 297.

с ним. Оно хочет родить Бога, т. е. безосновное единство, но постольку в нем самом еще нет единства»¹. Ясно, что это, — по существу, та же мысль, которая была только что отмечена нами у Соловьева.

Конечно, историческое объяснение не есть оправдание. В контексте философии Соловьева это перенесение безотчетного, стихийного влечения материи во внутренний мир Абсолютного еще менее уместно, чем в наполовину пантеистической гностике Шеллинга. Спрашивается, кто и что является субъектом того стремления к бытию, о котором здесь идет речь? По Соловьеву, материя — не самостоятельное существо, а только определение Абсолютного, его потенция или сила: при этих условиях может ли быть речь о каком-либо ее самостоятельном стремлении? Тем более не приходится говорить о какой-либо *жажде бытия* самого Абсолютного, ибо жажда предполагает лишение, отсутствие того, что служит предметом жажды. Абсолютное, которое от века обладает полнотой бытия, поэтому не может чего-либо жаждать, к чему-либо стремиться.

От учения Аристотеля о материи изложенное только что учение Соловьева невыгодно отличается тем, что оно неизбежно переносит временное в вечное, вносит схему временного генезиса в Абсолютное.

IV. МИР ИДЕЙ

Непосредственным продолжением учения о первой материи у Соловьева является его *учение об идеях*. Тут он восполняет Шеллинга Платоном и Лейбницем. Материя и идея, по Соловьеву, суть две стороны одного и того же; «второй полюс абсолютного может определяться как *materia prima*, лишь рассматриваемый сам по себе или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании как определяемая всеединным или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея». «Другое» может существовать в абсолютном не как независимая и отдельная от него сущность, а только как его сила и его активное проявление или объективация; рассматривая «другое» как мощь или потенцию абсолютного, мы называем его «материей»; рассматривая его как действительность — объ-

¹ Цит. статья, 464, 486, 455.

ективное проявление сущего, им определенное, мы называем его идеей. Очевидно, что вся эта противоположность между первой материей и идеей есть «различие в рефлексии, а не отдельность в существовании»¹.

Абсолютное не может существовать иначе, как осуществленное в своем другом. По Соловьеву, это значит, что оно вечно пребывает в своей идее или материи как в своем осуществлении, проявлении и воплощении; вечно от нее различаясь, оно неразрывно с ней соединено; стало быть, существует вечно и идея как адекватный образ сущего. Частные идеи, отдельные идеальные сущности относятся к этой универсальной идее как части к целому; поэтому и они обладают характером вечности, необходимости и всеобщности.

К признанию этого мира идей Соловьев приходит двояким путем: во-первых, как мы видели сейчас, он *выводит* их из понятия абсолютного; второй — индуктивный платоновский путь — заключается в восхождении от конкретных индивидуальных явлений к их универсальному и безусловному основанию; но, в сущности, оба эти приема или метода исследования раскрывают содержание одной и той же первоначальной интуиции абсолютного как *единства во множестве*: с одной стороны, из понятия абсолютного следует, что оно должно быть *единством всего существующего*; с другой стороны, всякие суждения о реальном мире, претендующие на характер необходимости и всеобщности, в конце концов суть попытки найти для многообразия существующего основания в безусловном. Индукция, как и дедукция, приводит в данном случае к одному общему результату. — Абсолютное, как единое во многом, должно заключать в себе *идею всего*, т. е. не только идею целого, но и идеи индивидуальных, конкретных существ.

Отсюда у Соловьева — сознательное усвоение *истины* платоновского учения об идеальном, умопостигаемом мире. Ход его рассуждения в общем таков.

Тот мир, который мы знаем, — есть только явление для нас, наше представление, и приписывать ему *целиком* объективную реальность было бы ошибкой; но, с другой стороны, это представление не есть наша субъективная фантазия: объективная действительность вещественного мира не зависит от нас, навязывается нам: поэтому, будучи в чувственных своих формах нашим пред-

¹ Критика отвлеч. начал, 298—299; Философск. начала, 326.

ставлением, этот мир должен иметь объективную, не зависящую от нас причину или сущность. Мы вынуждены предполагать в основе явлений самостоятельную сущность, которая дает им некоторую относительную реальность. При этом множественность и разнообразие воспринимаемых нами предметов предполагает взаимоотношение и взаимодействие многих причин. Поэтому сущность, производящая явления, должна представлять некоторую множественность: иначе она не могла бы служить им достаточным основанием.

Вот почему общая основа явлений представляется Соловьеву «как совокупность множества элементарных сущностей или причин вечных и неизменных»; эти сущности составляют первоначальные элементы, из коих складывается всякое реальное бытие; сами же они, будучи вечны и неизменны, неразложимы и неделимы. Мир реален только в своих элементарных основаниях или причинах — *в атомах*; в конкретном же своем виде он — «только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость».

Определяя ближайшим образом понятие атома, Соловьев вскрывает грубую ошибку вульгарного материализма, который понимает под атомом частицу вещества. Твердость, протяженность, непроницаемость, — словом, всякая вообще телесность, все, что составляет содержание вещества как явления, — сводится к нашим ощущениям и чувствам, к нашим *представлениям*. Ясно, что атомы, как сущности — как то, что не есть наше представление, не могут быть частицами вещества.

Твердость, непроницаемость вещества есть только мое ощущение, мое представление. Но то, что производит во мне это ощущение, та сила, которая сопротивляется мне в веществе и делает его для меня непроницаемым, есть, очевидно, самостоятельная причина моих ощущений, независимая от меня *реальность*. Стало быть, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные активные *силы*, которые своим взаимодействием производят все существующее.

«Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действие других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие другой или этих других. Для того чтобы действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того чтобы воспринимать действие другой силы, данная

сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила выражается в *стремлении* и в *представлении*. Основа реальности суть стремящиеся и представляющие силы.

Такие силы, которые не только действуют вовне, но воспринимают действие других сил, *представляют*, по Соловьеву, суть более, нежели силы: это — *существа*. «Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа или то, что со времени Лейбница получило название *монад*».

Взаимодействие монад предполагает в них качественные различия: монады стремятся друг к другу и вступают во взаимодействие между собою именно потому, что они между собою качественно различны; каждая монада может дать другой новое содержание, которое в ней не заключается: достаточное основание взаимного стремления монад друг к другу заключается в том, что они могут друг друга восполнять. По Соловьеву, условие взаимодействия существ есть *особое качество* каждого из них.

«Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным».

Это безусловное качество каждого существа, которое определяет все его содержание и значение как для себя, так и для других существ, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть; по Соловьеву, оно и составляет его *идею*.

Природная действительность, взятая в своей отдельности, — неистинна и неподлинна: ее подлинная сущность и истина — не в ней самой, а в ее идее. Истинная действительность «определяется не как идея просто, а как идеальное *все* или как мир идей, царство идей». Усматривая в таком понимании подлинной действительности *правду платонизма*, Соловьев тут же связывает ее с собственным учением об абсолютном. — Абсолютное не может быть беднее по содержанию, чем наша призрачная действительность. Поэтому необходимо предположить, что всему, что есть в этой последней, «соответствует нечто в истинной или подлинной действительности, другими словами, — что всякое бытие этого при-

родного мира имеет свою идею или свою истинную подлинную сущность. С другой стороны, необходимо, чтобы все это царство идей было достойным безусловного содержанием: для этого нужно, чтобы каждая отдельная идея, входящая в его состав, была чем-нибудь особенным, не могла бы быть заменена или смешана с чем-нибудь другим; поэтому каждая идея должна быть вечною, пребывающею».

Здесь наряду со сходством сказывается резкое отличие соловьевского учения от платоновского. Идеи Платона суть прежде всего общие родовые представления, исключаящие из себя все индивидуальное; напротив, идеи в понимании Соловьева по существу *индивидуальны*. Он поясняет сущность идеи указанием на внутренний характер человеческой личности. —

С одной стороны, личность есть природное явление, подчиненное внешним условиям и ими определяемое в своих действиях и восприятиях. С другой стороны, в каждой личности есть что-то особенное, внешним образом неопределимое и, несмотря на это, налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и восприятия этой личности. Эта особенность при этом неизменна: она неизбежно проявится при всяких условиях и обстоятельствах. «Этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным; и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное его значение во всем, роль, которую оно играет и вечно будет играть во всемирной драме».

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений; идея каждого существа проявляется прежде всего в том месте, которое оно занимает среди других существ; «и это-то отношение каждого существа ко всему», по Соловьеву, «есть его объективная идея, составляющая полное проявление или осуществление его внутренней особенности или субъективной идеи».

У Платона отсутствует всякая определенная грань между идеями и общими родовыми понятиями; те и другие у него постоянно смешиваются между собою; наоборот, Соловьев указывает здесь точные отличия. —

С одной стороны, мир идей представляет некоторое соответствие со взаимоотношением наших рассудочных понятий: именно в нем частные существа или идеи обни-

маются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятиями родовыми. Но, с другой стороны, между взаимоотношением идей и понятий есть коренное различие. В силу известного логического закона объем понятия обратно пропорционален его содержанию: чем общее, шире понятие, тем оно беднее содержанием, тем меньше у него признаков: понятие существа вообще беднее, чем понятие животного, это последнее — беднее, чем понятие человека, и т. д. Более общие понятия составляют высшую ступень отвлечения; отвлечение же именно и состоит в устранении *особых* признаков, которыми отличаются частные понятия, входящие в объем понятия общего.

Наоборот, «*между идеями, как положительными определениями особенных существ, отношение объема к содержанию необходимо есть прямое, т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием*». Общее родовое понятие, как результат отвлечения, отрицательно относится к подчиненным ему видовым понятиям, исключая из себя их видовые признаки; наоборот, «идея, как самостоятельная сущность, должна находиться в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно». В отличие от понятия, которое есть отвлечение нашего ума, Соловьев видит в идее — деятельную и живую силу: соприкасаясь с более частными идеями, она тем самым развивает свое содержание с разных сторон и в различных направлениях. Чем с большим числом частных идей она состоит в непосредственных отношениях, чем больше идей составляет ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее содержание: частные идеи, входящие в объем идеи общей, не только не исключаются из нее, но составляют ее содержание.

Важное отличие идей от понятий заключается в их субстанциальности: по Соловьеву, им принадлежит не одно только *предметное* бытие по отношению к нашему познанию: они вместе с тем суть субъекты в них самих, точнее говоря, «имеют своих собственных особенных субъектов».

Отвлеченным понятиям, при всем их отличии от идей, Соловьев приписывает значение переходной ступени между чувственным явлением и идеей; во всяком отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих

в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем — утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие в силу самого своего отрицательного происхождения не дает само, а только указывает; «всякое общее понятие есть, таким образом, отрицание частного явления и указание всеобщей идеи». Так, напр., общее понятие «человека» не только включает в себе отрицание частных особенностей отдельных индивидуальных людей, но вместе с тем указывает на высшее единство, объемлющее всех людей и вместе от них отличное: оно должно иметь собственную, независимую от них объективность, которая делает его общей для них объективной нормой: соответственно с этой нормой мы требуем от отдельных людей, чтобы они были воистину людьми. Эта *норма*, очевидно, достигается не путем отвлечения; ибо она представляет собою нечто бесконечно большее, чем отвлеченное понятие: понятие — «не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов». Понятия суть или *схемы явлений*, или *тени идей*, *сокращение чувственного восприятия*, или *предварение умственного созерцания*.

Действительность идеи помимо других доводов доказывается у Соловьева самым фактом художественного творчества. Идеальные образы, воплощаемые художником в его произведениях, не суть ни простое воспроизведение индивидуальных явлений, ни отвлеченные понятия. В этих образах мы находим универсальные, общие типы; вместе с тем это — индивидуальные, живые лица; но такое соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью и составляет, как мы знаем, признак *идеи*: предметом художественного творчества является, таким образом, сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В учении о взаимоотношении идей Соловьев точно так же частью усваивает учение Платона, частью отделяется от него.

Для него идеи — качественно различны; но вместе с тем они пребывают в общении между собою: это возможно, лишь поскольку качественно разнородные идеи уравниваются между собою в чем-либо для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было *существенным*, т. е. обладало бы особой идеей или сущностью. Существенное

взаимоотношение идей подобно формально-логическому взаимоотношению понятий: тут и там есть отношение большей или меньшей широты или общности. Идеи нескольких существ могут относиться к идее одного существа как понятия видовые к родовому: в таком случае последняя содержит в себе первые, покрывает их собою: она является для них общим центром, в котором они друг друга восполняют. Таким образом, отдельные идеи объединяются в сложные организмы существ; несколько организмов объединяются в организм высшего порядка, объединяясь в существе с еще более широкой идеей. Так, постепенно восходя, мы доходим до самой общей, универсальной идеи, которая должна покрывать собой все остальные. Это — идея безусловного блага, точнее говоря, — идея безусловной благодати или любви.

У каждого существа, сообразно особой его идее, есть своя особенная любовь, которая составляет его сущность. В отличие от этой особой любви всеобщая или универсальная идея есть безусловная и всеобщая любовь, т. е. такая, которая содержит в себе все, отвечает всему: любовь есть внутреннее единство идей, та *всецелость*, которая составляет содержание божественного начала.

В этой всеединой любви идеи все причастны друг другу, все объединены в одно целое; но, чтобы это единство было действительным, необходимо обособленное существование соединяемого, его существование *для себя* в действительном отличии от единого. Чтобы идеи были обособлены, они должны быть самостоятельными существами с особыми действующими силами — особыми центрами. Иначе говоря, по Соловьеву, они должны быть не только идеями, но вместе с тем монадами и атомами.

Идея не может быть чистым объектом: всякая идея непременно предполагает определенного субъекта или носителя. Если предметная идея отличается от всех прочих идей *объективно*, каким-либо определенным качеством, то носитель этой идеи, ее субъект, должен отличаться от других *субъективно*, т. е. он должен иметь собственную особенную действительность, быть *центром для себя*, должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*. Если бы идеи не обладали личностью, не существовали бы *для себя*, они были бы только представлениями другого существа, а не действительными существами.

Сказанное об отдельных идеях Соловьев считает а fortiori верным относительно всеединой универсальной

идеи. И она, в силу тех же соображений, должна обладать особым субъектом, личностью, быть в себе и для себя, иначе говоря, — *быть собственным определением единичного центрального существа*¹. —

V. МИР ИДЕЙ (КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

Изложенное учение об идеях заключает в себе все характерные для философии Соловьева достоинства и все связанные с ними недостатки, которые составляют оборотную сторону медали.

Основная *мистическая* интуиция здесь, как и всюду у нашего философа, чрезвычайно глубока; но она затемняется и искажается посторонней примесью: тут, как и в других отделах учения Соловьева, отсутствует грань между мистическим и естественным: он одним скачком переходит из одной области в другую. С этим недостатком органически связана известная небрежность и поспешность аргументации: отдельные логические скачки тут большею частью представляют собою логические последствия того единого логического скачка, который составляет общий грех всего творчества Соловьева. Недостаток этот усиливается и подчеркивается природными наклонностями этого чересчур интуитивного ума.

Когда он схватывает ту или другую истину в непосредственном созерцании, когда она кажется ему ясной, очевидной, он далеко не в достаточной мере интересуется ее логическим обоснованием и нередко пренебрегает доказательствами, которые могли бы послужить проверкой для него самого и сделать его мысль вразумительною для других. Отсюда — ошибки в его изложении, которые нередко искажают верную мысль. Чем глубже эта последняя, тем настоятельнее навязывается критику обязанность отделения пшеницы от плевел.

В общем усвоение идеализма Платона представляет собою совершенно последовательное и необходимое завершение точки зрения самого Соловьева. Всеединое *должно* заключать первообразы как целого мироздания, так и единичных существ: оно есть смысл всего существующего, следовательно, оно должно заключать в себе и идеи целого и идеи конкретного множества существ

¹ Для всего этого учения об идеях см. Чтения о богочеловечестве, т. III, 44—64.

как они должны быть. Соловьев совершенно прав в своем утверждении, что Абсолютное не может быть беднее по содержанию, чем наша несовершенная и преходящая действительность. Как высшая действительность всего существующего, оно должно заключать в себе положительную возможность качественных различий существ, достаточное основание для их индивидуальных особенностей. — Иначе оно не было бы Всеединным. — Если так, то необходимо признать вместе с Соловьевым, что Абсолютное заключает в себе целый мир идей, в котором содержание прямо пропорционально его объему: ибо, будучи универсален по форме, этот мысленный мир заключает в себе безусловную полноту содержания.

Ошибки начинаются там, где Соловьев пытается определить отношение абсолютной действительности, и в частности — мира идей — к нашему чувственно воспринимаемому миру. Тут в метафизике его приходится отметить тот же грех, который уже был указан выше, при разборе его теории познания. В метафизике, как и в гносеологии, Соловьев *мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистически*, но потому самому, так же, как и в гносеологии, он *мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею*.

Та и другая ошибка выражается в одном и том же предположении разбираемого учения: для Соловьева божественная идея, будучи неотделимой частью вечной божественной природы, есть вместе и *сущность* всего существующего. С этой точки зрения *все в мире насквозь мистично*, все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности. Но с другой стороны, раз идея выражает собою *сущность всего здешнего*, то мир идей становится тем самым слишком естественным, понятным: он отделяется от нас неуловимой, еле заметной гранью.

У Соловьева божественная идея есть воплощающаяся во внешней природе сущность, которая скрывается за нашими ощущениями и обуславливает их как производящая причина. В конечном счете она сливается с атомами. Уже при разборе теории познания нашего философа мы обнаружили слабость такой концепции. Уже там мы убедились, что предположение, будто божественная идея есть непосредственная причина всех наших ощущений и восприятий, является, во-первых, излишним, а во-вторых, нелепым. Необходимое для нашего по-

знания предположение заключается в том, что действительность, воспринимаемая нами, сознается как объективная реальность не в нашем только, а в универсальном сознании. Раз мы станем на эту точку зрения, предположение, что атомы или иные силы, которые служат причинами наших ощущений, суть вечные божественные сущности, окажется совершенно ненужным.

В изложенном выше динамическом учении об атомах есть большое зерно истины: поскольку мы признаем вещество реальным, мы должны предполагать, что в основе его лежат деятельные силы, существующие независимо от нас и реальные за пределами наших ощущений. Но, спрашивается, что же заставляет нас предполагать, что это — силы *вечные* и что они составляют часть неизменной божественной действительности?

С точки зрения теории познания это предположение совершенно необоснованно. Гносеологически мы вынуждены признать *относительное*, а вовсе не абсолютное постоянство материи: допустить, что материя, как активная сила, существует за пределами ощущений ограниченных эмпирических субъектов, возможно, конечно, только в предположении *универсального сознания*; но отсюда отнюдь не следует, чтобы материя существовала вечно и чтобы ее основные силы — атомы — были частью божественной действительности. Универсальное сознание обнимает в себе как божественный, так и внебожественный мир. Мы уже видели, что оно может мыслить и представлять как абсолютное, *сверхвременное*, так и относительное, временное.

Неоправданная с точки зрения гносеологической, соловьевская гипотеза идеи-атома едва ли допустима и с точки зрения метафизической. Вечные божественные идеи как таковые, очевидно, не могут развиваться и изменяться: разумеется, они могут постепенно раскрываться в потоке движения; но в таком случае — не они являются *субъектами* движения и развития, а другое — *то, в чем* они раскрываются. К развитию во времени они могут и должны относиться так, как ум Аристотеля относится к мировому движению: *божественные идеи все двигают, сами оставаясь недвижимы*: иначе они не были бы идеями, т. е. реальным смыслом всего; но именно это и лишает нас возможности отождествлять их с развивающимися, движущимися атомами. По отношению к развивающемуся миру идея вообще может быть первообразом, идеалом и конечною целью — но отнюдь не сущ-

ностью: ибо сама она субъектом развития быть ни в каком случае не может. — Иначе пришлось бы допустить что развивается во времени само Всеединое и Абсолютное, что явно нелепо.

Соображения метафизические еще больше, чем доводы гносеологические, говорят против мысли, будто абсолютная, вечная действительность есть *сущность* нашей несовершенной действительности. Если бы это было верно, то не только несовершенство, но и все зло нашей природы было бы ее явлением: хаос и раздор существ, их беспощадная борьба за существование, всеобщее взаимное пожирание — все это было бы *явлением божественной идеи*: ибо нет ничего в явлении, чего бы не было в сущности. Но идея — по существу *часть* божественного всеединства; как же может быть *ее* явлением хаос, раздор, т. е., иначе говоря, — восстание против всеединства? Допустимо ли *в самом* всеединстве то всеобщее распадение, которое составляет печать нашей здешней эмпирической вселенной? Если же нет раздора во всеединстве вечной божественной природы, если в ней все — лад и гармония, то очевидно, что наша вселенная есть по отношению к ней — явление чего-то другого, а не ее явление.

Есть существа, которые в ярком образе являют существенное отличие мира здешнего от идеального, божественного. Это — паразиты, для которых вражда против всеединства есть закон их существования: какие-нибудь холерные микробы, глисты, эхинококи и т. п. — во всей своей жизни определились как существа антиидейные. Неужели не очевидна та кощунственная бессмыслица, которая заключается в утверждении, что и они — явления вечной божественной идеи!

Сам Соловьев, видимо, чувствовал те трудности, которые заключаются в проведении до конца его мысли. В произведении конца восьмидесятых годов он отметил, что вся наша здешняя природа носит на себе следы смертельной борьбы двух противоположных начал, доброго и злого. Наша космическая история есть долгий и болезненный процесс рождения. Мы видим в ней упорную борьбу, скачки и насильственные потрясения, иногда слепое движение ощупью, незаконченные попытки, неудавшиеся создания, уродливые порождения и выкидыши. «Могут ли», спрашивает Соловьев, «принадлежать к совершенному и непосредственному творению Божию все эти допотопные чудовища, эти ископаемые — мегате-

рии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили и т. п.? Если бы каждая из этих пород в отдельности была «добро зело», то почему же они окончательно исчезли с лица земли, уступая место формам более удавшимся, более гармоничным и лучше уравновешенным?»¹

Мы стоим перед несомненным противоречием: с одной стороны, Соловьев утверждает равенство существа, атома и идеи; с другой стороны, оказывается, что есть такие существа-неудачники, которые должны исчезнуть с лица земли, *как не имеющие в себе идеи*. В этом противоречии изобличается несостоятельность того воззрения, которое видит в нашем лежащем во зле мире явление вечной божественной сущности.

Из понятия Абсолютного как *отрешенного* и *всецелого* следует, что ни оно само как всеединое, ни отдельные идеи, входящие в его состав, не могут быть *сущностью* несовершенного, становящегося бытия: этот становящийся мир в свою очередь *отрешен* от Абсолютного: т. е. он имеет свой собственный субстрат, становящийся и развивающийся. Если так, то о тождестве атома с вечной идеей не может быть и речи. Идеи, разумеется, могут служить первообразами индивидуальным существам или, если угодно называть их так, — атомам. Но, во-первых, такое отношение возможно лишь при том условии, что первообраз *не тождествен* с тем, чему он служит первообразом; во-вторых, весьма сомнительно, и во всяком случае не доказано, чтобы каждое *здесьнее* существо обладало своим *вечным* первообразом в Абсолютном.

Отношение всего здешнего к запредельному миру первообразов или идей должно быть мыслимо как *взаимно свободное*. — С одной стороны, универсальная идея — тот организм идей, в котором от века воплощается Абсолютное, — совершенно свободна от этого мира с его неполнотой, несовершенством и злом. Она свободна от всего того, что здесь, в нашей действительности уклоняется от всеединства или даже прямо ему противоречит. В вечной идее нет места для существ, коих жизненное содержание целиком выражается в отрицании всеединства, во вражде против целого; *в ней нет и не может быть паразитов*. С другой стороны, по тем же основаниям, — этот *здесьний* мир, в котором есть неполнота, несовершенство

¹ La Russie et l'Eglise, 252—253.

и паразитизм, т. е. прямое отрицание всеединства, — *свободен* от всеединой идеи.

Если мир божественных идей есть первообраз, который *должен* осуществиться и раскрыться до конца в здешнем становящемся мире, это еще не управомочивает нас к выводу, что *каждое* являющееся во времени существо обладает своим особым первообразом в вечной действительности: в *этом* мире могут быть и чисто временные создания, не обладающие безусловной ценностью и потому обреченные на исчезновение. Наконец, и такие существа, которые такую ценностью обладают, т. е. могут быть носителями и выразителями Безусловного, свободны осуществить или не осуществить свою идею; они могут или осуществить свою идеальную задачу, или уклониться от нее.

Как для мира в его целом, так и для отдельного индивидуального существа идея не есть нечто *данное* в его явлении, а только *заданное* ему: она выражает собою не начало становящегося бытия, а его конец. Платон был бесконечно прав в своем утверждении, что жизненное стремление каждого существа, его *эрос*, есть двойственное порождение бедности и богатства: исходная точка каждого существа есть *бедность*, т. е. совершенная пустота, ничтожество небытия. Как весь здешний мир, так и каждое отдельное существо в нем, взятое *само по себе*, вне отношения к Абсолютному, есть *ничто*. Но поэтому самому конечная цель, к которой должно стремиться все существующее, есть *богатство*, т. е. полнота и определенность существования *в идее*.

Идея уже потому не есть сущность существующего и являющегося в здешней действительности, что она может быть *только источником богатства* каждого отдельного существа, а отнюдь не его бедности. Но кроме бедности в этом мире есть и прямое *отрицание* идеи, сопротивление ей: есть существа, временно, а быть может, и окончательно определившиеся как антиидейные, по существу связавшие свою жизнь с раздором и разладом существующего. Может ли это сопротивление идее исходить от нее самой? Не служит ли оно ясным указанием изначального *существенного* отличия двух миров?

Все существующее во времени родилось из небытия или ничтожества: самый процесс во времени есть непрерывный переход от небытия к бытию, и постольку небытие — общая печать всего временного. При сопоставлении с полнотой бытия Всеединого обнаруживается, что

это не есть то *положительное ничто*, которое, как мы знаем, составляет определение Абсолютного, а *ничто отрицательное*, лишение всяческой полноты. И тем не менее, несмотря на это свое *изначальное ничтожество*, каждое существо во времени *есть*, поскольку оно определено как сущее в универсальном сознании, т. е. поскольку в нем оно поставлено в определенное отношение к Абсолютному.

Это отношение каждого данного существа к Абсолютному может быть или положительным, или отрицательным, т. е. оно выражается или в утверждении, или в отрицании Абсолютного и входящих в его состав частных идей. Но утверждая или отрицая Абсолютное, каждое существо все равно только им живет и только в *его идеях* черпает содержание как для своего утверждения, так и для своего отрицания. Одни существа активно осуществляют и являют в себе то или другое положительное начало — идею; другие, напротив, живут исключительно *активной враждой* против первых, представляя собою для них *начало болезни, разложения, смерти*. Одни, таким образом, осуществляют в себе начаток *вечной жизни*; другие, напротив, живут той жизнью могильных червей, которой суждено продолжаться, покуда не *истлеет все предназначенное к тлению*. Но так или иначе — все живут идейным содержанием Абсолютного: и те, которые имеют в нем вечный первообраз, и те, коих жизнь целиком сводится к утверждению всеобщей относительности и смертности. Всякое конкретное, становящееся существо, тем самым, что оно *становится*, показывает, что оно не есть идея: ибо, если бы божественная идея в его жизни была бы совершившимся фактом — всякий *процесс* во времени тем самым прекратился бы. С другой стороны, всякое конкретное существо тем самым, что оно *есть*, показывает, что оно так или иначе *определено* идеей: ибо идея в самом деле служит последним источником всех конкретных качественных определений. В каждом становящемся существе неизбежно сочетаются эти два необходимые элементы всего временного, *ничто* — изначальная точка стремления и *бытие* — определение, так или иначе исходящее от идеи. С этой точки зрения мы можем сказать, что сущность каждого становящегося существа *есть ничто, объективно определенное к бытию в какой-либо идее*. Ошибка Соловьева заключалась, очевидно, в непосредственном отождествлении или смешении становящегося существа с его идеей.

Корень этой ошибки — та самая трудность в понимании взаимных отношений Абсолютного и ограниченных существ во времени, которая вызвала к жизни ряд мистических учений. Допустить какие-либо существа вне Абсолютного, в мире внебожественном, — значит как будто ограничивать или, что то же, — отрицать Абсолютное. Отсюда — ряд попыток — понять Абсолютное как сущность всего относительного, множественного, конечного. Учение Соловьева об идеях далеко не преодолело в себе этого пантеизма. Но мы видели, что именно эта точка зрения противоречит понятию Абсолютного, делая его субъектом несовершенства, неполноты и зла. Наоборот, допущение какого-либо существования во внебожественном, неабсолютном мире — не есть внутреннее противоречие, ибо такие существа существуют, лишь поскольку они допускаются самим Абсолютным, сознаются и полагаются как таковые в универсальном сознании. Они не ограничивают Абсолютного, потому что сами в себе, вне положительного или отрицательного к нему отношения, они суть ничто. Те существа, которые обладают каким-либо положительным содержанием или идеей, — не ограничивают Абсолютное, а, напротив, раскрывают его, свидетельствуют о нем в своем утверждении; другие *антиидейные* существа, которые живут отрицанием Абсолютного, также не ограничивают его, а свидетельствуют о нем в своем отрицании: ибо они поглощают все тленное, смертное и в конце концов сами поглощаются смертью. Тем самым обнаруживается ничтожество всего того, что хочет утверждать себя вне Абсолютного.

Если нельзя провести знака равенства между атомом и идеей, то точно так же необосновано и отождествление атома с монадой. Соответствующее рассуждение Соловьева исходит из того предположения, что каждый атом обладает особым индивидуальным качеством, которое делает его необходимым и незаменимым членом всеединного или Абсолютного; атом превращается в вечно-существующую индивидуальность-монаду, потому что Соловьев предполагает в нем *ценность безусловную*, которая *как такая* не может уничтожиться. Раз мы убедились, что не всякое здешнее существо обладает безусловною ценностью, раз мы знаем, что есть существа, обладающие ценностью только относительною или даже прямо отрицательною, аргументация Соловьева падает сама собою.

Прочие доводы, которые приводит философ в подтверждение своей мысли, заключают в себе очевидную натяжку. Таково в особенности рассуждение, коим доказывается, что основная сила атома выражается «в стремлении и в представлении». Заключение, что физическое взаимодействие атомов предполагает в каждом из них способность воспринимать действие других сил, т. е. ставить их перед собою или *представлять*¹, основано на игре слов довольно сомнительного достоинства.

Основной недостаток учения Соловьева об идеях отразился и в его попытке определить отношение идей к понятиям. Нетрудно убедиться в том, что и тут сказались пантеистические наклонности нашего философа. Если идея есть существо всякого явления нашей действительности, то очевидно, что все вообще понятия, отвлекаемые нашим рассудком от явлений, должны рассматриваться как свидетельства об идее, как косвенное о ней знание. Здесь мы имеем корень вышеприведенного положения Соловьева: «всякое общее понятие есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи».

После всего сказанного об отношении явлений к идеям это положение вряд ли нуждается в опровержении: едва ли есть надобность доказывать, что общие понятия кочерги, бутылки или колоды карт не заключают в себе каких-либо указаний на всеобщую и притом вечную идею. Раз мы вынуждены признать, что существуют явления безыдейные или даже антиидейные, то мы должны допустить существование соответствующих этим идеям *понятий*, т. е. понятий, лишенных всякого идейного содержания. Вообще соловьевское определение понятий вызывает против себя множество возражений. С одной стороны, нельзя согласиться с его утверждением, что понятия суть «схемы явлений» или «сокращения чувственного восприятия», потому что существует ряд априорных понятий нечувственного происхождения и потому что есть множество понятий, которым не соответствует никаких явлений (напр., понятие математической точки, геометрической линии, понятие должного, вообще нравственные понятия); с другой стороны, существуют понятия искусственных предметов, вообще понятия, созданные человеком ради каких-либо утилитарных целей, которые ни в какой мере и ни в каком отношении не могут быть рассматриваемы как «тени идей».

¹ Чтения о богочеловечестве, 48.

VI. ПАНТЕИЗМ И БОРЬБА ПРОТИВ НЕГО

Отношение к пантеизму, как уже это было раньше отмечено, в русской литературе¹, представляет собою большое место метафизики Соловьева. Сам он противопоставляет свое учение «пантеистической философии»² и ставит себе задачей преодоление пантеизма. Но не следует забывать, что задача эта была им унаследована от Шеллинга. Последний уже в своем «учении о свободе» высказал вслед за Фридрихом Шлегелем горячее пожелание, чтобы в Германии прекратилось «нечеловеческое пантеистическое безумие»³; и, однако, борьба против пантеизма не помешала ему остаться под влиянием противника. То же явление повторилось позднее у Соловьева: пантеистическая струя шеллингианства проникла в его учение тем легче, что Шеллингова «борьба против пантеизма», видимо, обманула его внимание.

Отмеченный выше основной недостаток мысли Соловьева делает для него полное преодоление пантеизма невозможным. Пантеизм есть необходимое последствие той точки зрения, которая смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению.

Уже рассмотренные нами положения теории познания Соловьева носят на себе несомненно пантеистическую окраску. Как мы видели, для него безусловно сущее есть «единый объект всякого познания»: мы познаем его во всем, что познаем, «потому что все это есть его предикат, его бытие, его явление»⁴. Это положение, под которым мог бы подписаться Шеллинг, у Соловьева представляет собою вовсе не случайную обмолвку: что всякое познание о чем бы то ни было составляет откровение самой сущности Абсолютного, это как мы видели, — основное заблуждение всей его теории познания. Через девять лет после издания «Критики отвлеченных начал», где выразилась эта точка зрения, философ делает еще более категорическое заявление в том же духе: он прямо отрицает возможность реального и объективного существования

¹ См., напр., Дебольский. О высшем благе, стр. 63.

² Критика отвлеч. нач., 302.

³ Цит. соч., 505.

⁴ Критика отвлеченных начал, 291.

внебожественного мира. «Так как ничто не может существовать реально и объективно вне Бога, то внебожественный мир, как мы сказали, *может быть только божественным миром, субъективно перестановленным и опрокинутым*: он есть только обманчивая личина (*faux aspect*) или иллюзорное представление божественного всеединства». Тут же это обманчивое существование изображается как продукт воображения мировой души и результат ее *ложной точки зрения* (*faux point de vue*), которая производит искаженный образ истины¹. Читатель, знакомый с историей философии, без труда узнает в этих строках следы влияния Шопенгауера. Последний совершенно так же видел в мире явлений мираж, обманчивый покров, заслоняющий истинно-сущее, и результат ложной точки зрения — субъективной иллюзии представляющего субъекта.

Своеобразность мысли Соловьева, разумеется, сказывается не столько в этой пантеистической тенденции, сколько в борьбе против нее; но как в том, так и в другом отношении он несомненно является духовным преемником и продолжателем Шеллинга.

Пантеизму он противопоставляет свое учение о *втором абсолютном*: ошибку пантеистической философии он видит в том, что она всегда отождествляет и смешивает второе абсолютное с первым².

С первого взгляда это понятие «второго абсолютного» звучит парадоксально; и, однако, при сколько-нибудь внимательном исследовании нетрудно убедиться в его необходимости и истинности. Монистическая и, в особенности, пантеистическая философия впадает в ряд нелепостей именно потому, что она утверждает бытие *одного* только Абсолютного и во всем существующем видит непосредственное его проявление. *Абсолютное едино*; между тем в мире явлений мы видим беспредельную множественность. *Абсолютное есть все*; между тем в мире, доступном нашему наблюдению, каждое явление и каждое существо исключает всякие другие существа и явления, *существует отдельно от всего*. Абсолютное недвижимо и неизменно: оно заключает в себе полноту всяческого бытия и совершенства, а потому не может становиться чем-либо другим, переходить в другое состояние, развиваться и совершенствоваться. Между тем в той действительнос-

¹ La Russie et l'Eglise universelle, 235.

² Критика отвлеч. нач., 302.

ти, которую мы повседневно созерцаем, нет ничего неизменного и совершенного: здесь все течет, все движется, развивается и совершается.

Как же, спрашивается, понять отношение этого мира к Абсолютному? Отвечая на этот вопрос, монистическая философия неизбежно запутывается в неразрешимые противоречия. Одни системы переносят движение — возникновение, уничтожение и множественность, в Абсолютное; в таком случае оказывается, что оно дробится на части, стремится к цели и развивается; все зло и несовершенство действительности есть его непосредственное проявление. Но абсолютное несовершенное, движущееся и развивающееся, очевидно, уже не есть Абсолютное. Другие учения, наоборот, утверждая единство, неподвижность и неизменность истинно-сущего, заключают отсюда, что множественность, движение, развитие есть иллюзия, мнимое, призрачное бытие. Но в конце концов и это значит допускать рядом с безусловно и истинно сущим неистинный, призрачный, обманчивый, но все-таки *другой мир*, противоположный Абсолютному. Монизм и здесь оказывается невыдержанным; он переходит в невольный, бессознательный дуализм. Противоречия чистого монизма приводят к разрушительному для него выводу: множественность и генезис нашей действительности не допускают возможности объяснить ее из единства и неподвижности Абсолютного и истинно-сущего; они вынуждают нас предположить *кроме абсолютного* еще и *другое* сущее — движущееся, становящееся, совершающееся.

«Рядом с абсолютно-сущим как таким, то есть которое асти есть всеединое», мы, по словам Соловьева, «должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным как таким»¹. Ошибка пантеистической философии заключалась именно в том, что она не признавала *самостоятельности* множественного и развивающегося мира: для нее этот мир исчезал в вечном недвижимом абсолютном, поглощался им или, наоборот, поглощал его в себе. Наоборот, Соловьев утверждает *самостоятельность* этого мира; но ведь это значит признать его отрешенным, свободным от первого Абсолютного, иначе говоря, — *вторым абсолютным*.

¹ Критика отвлеч. начал, 300—301.

Противоречие такого утверждения двух абсолютных на самом деле есть только мнимое, кажущееся. По объяснению Соловьева, «двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может»; поэтому «другое» не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое Абсолютное. Быть абсолютным — значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства). Быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу или Богу; напротив, «другое» существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; «если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединым; если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность; с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный или материальный элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им; ибо он становится всеединым, поскольку это частное делается всем. Быть всем, т. е. быть в Боге оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только *относительно* многим (частным) и относительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем»¹.

Сказанное здесь о втором абсолютном прекрасно выражает собою сущность того логически необходимого

¹ Критика отвлеч. начал, 301. Остов изложенных здесь мыслей о втором абсолютном несомненно заключается в учении Шеллинга о *другом*, которое служит основанием генезиса, процесса. Это другое, как называет его Шеллинг, или «Основа», с одной стороны, отлично от Бога: ибо в Боге, как Абсолютном, не может происходить никакого возникновения или уничтожения. С другой стороны — нет ничего вне Бога, а потому эта отличная от него основа генезиса от века заключается в нем (Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, 455). С этой точки зрения Шеллинг прямо говорит о *производном абсолютном* (там же, 443): der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu.

предположения, которое обуславливает собою как наше познание, так и все наше жизненное стремление.

Мы уже видели, что познание наше предполагает безусловное как *истину*, которая может быть нами познана; а жизнь наша предполагает безусловное как *цель*, которая может быть достигнута. То, что было уже раньше сказано по этому предмету, может быть здесь существенно дополнено. Если абсолютное как в познании, так и во всей нашей жизни является для нас целью, то это значит, что наша жизнь, как и познание, *во-первых*, не обладает полнотою безусловного содержания *в действительности*, а, *во-вторых*, может к нему приобщиться, *может стать безусловным* и действительно им становится в процессе усвершенствования. Как природа нашего сознания, так и природа нашей жизни необходимо предполагают *два безусловных* — одно, которое от века есть и, следовательно, пребывает *вне процесса* в состоянии вечного совершенства, и другое, которое становится, *совершается в процессе*. Таково же необходимое метафизическое предположение всякого генезиса; ибо, с одной стороны, в безусловном не может быть ни уничтожения, ни возникновения и, следовательно, генезис происходит *вне безусловного*; с другой стороны, всякий генезис должен иметь достаточное основание, а следовательно, *основание в безусловном*. Если бы безусловное не было содержанием, целью и смыслом генезиса, если бы его совершенно не было в процессе, то всякое возникающее, становящееся бытие было бы ему безусловно посторонним, чуждым и внешним; но в таком случае оно не было бы безусловным. Безусловное должно быть, с одной стороны, трансцендентным, а с другой стороны, имманентным процессу: это вытекает из самого его понятия; но это возможно только в предположении *двух безусловных* — тех самых, о которых вслед за Шеллингом говорит Соловьев, — безусловного *сущего* и безусловного *становящегося*.

Для Соловьева второе абсолютное есть *основание всего существующего вне вечного божественного акта*. В здешней, становящейся вселенной оно есть объединяющее начало; в качестве такового оно получает в «Критике отвлеченных начал» название мировой души.

Мы оставим пока в стороне это название, с которым нам еще придется встречаться. Здесь необходимо отметить только, что *по существу* в изложенных до сих пор мыслях о втором абсолютном — все правильно: сущее становящееся, как понимает его Соловьев, — действи-

тельно необходимое понятие в философии; и, однако, в дальнейших рассуждениях нашего философа на эту тему есть черта, которая в значительной степени подрывает их ценность. Соловьеву и тут не удается провести точную грань между его системой и пантеистическими учениями; в его учении есть точка, где она вдруг исчезает. —

Чтобы довести до конца мысль о втором абсолютном, необходимо понять его как начало *отрешенное* и *свободное* от божественной действительности. Между тем у Соловьева сущее становящееся понимается по-шеллингиански как необходимая составная часть самого (первого) Абсолютного, от века и притом *существенно* с ним связанная. Во втором начале (т. е. во втором абсолютном) он различает «противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея)»; «на самом же деле», по его словам, «это второе начало не есть ни то ни другое, или и то и другое вместе: в отличие от *сущего* всеединого (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое»¹.

Здесь второе абсолютное теряет свою самостоятельность по отношению к первому: оно не имеет своей особой отдельной от него природы, ибо его сущность — всеединая божественная идея. Раз оно тождественно с идеей, оно должно представлять собою так же, как она, — вечное воплощение Сущего. Взаимные отношения обоих начал при этих условиях не могут быть *свободными*: они должны носить на себе печать необходимости: сущее становящееся с этой точки зрения должно быть понимаемо не как отдельное и притом самостоятельное существо, а как *необходимое проявление* Сущего всеединого или Абсолютного. Оно — едино с последним *по природе*, а не через свободу.

Очевидно, что учение Соловьева здесь впадает в те самые противоречия пантеистических теорий, которых оно хотело избежать: генезис, становящееся бытие и у него относится к Абсолютному как явление к сущности. Мы уже указывали выше, что у Соловьева отдельные идеи становятся субъектами генезиса; теперь мы видим, что то же отношение субъекта к предикату существует между Сущим всеединым и сущим становящимся, а стало быть, — между Абсолютным и генезисом вообще. Процесс, т. е. переход от одного состояния к другому, и усовершенствование здесь происходит не вне, а внутри

¹ Критика отвлеч. начал, 299.

самого Абсолютного; становление, таким образом, *для него существенно*. С этой точки зрения, с одной стороны, временное бытие несвободно от Абсолютного; с другой стороны и потому самому, Абсолютное не вполне свободно от времени и временного.

Если Сущее всеединое и сущее становящееся суть необходимые понятия в философии, то взаимное отношение этих двух начал должно быть понимаемо иначе, чем у Шеллинга и Соловьева. Из понятия Абсолютного следует, что процесс возникновения и уничтожения не может быть его определением; а потому и весь становящийся мир не может относиться к нему как явление к субстанции. Различие между Сущим всеединым и сущим становящимся не есть необходимая для Абсолютного и внутренняя ему противоположность. Абсолютное полагает этот становящийся мир вне себя, *в отвлечении* от собственной своей божественной деятельности, как иного порядка бытие, *иное начало*. Это противоположение себе другого не есть для Абсолютного результат какой-либо необходимости внутренней или внешней: оно не навязывается ему как «божественный фатум». Оно есть безусловно свободный, творческий акт — *создание из ничего*.

Только при таком понимании отношений Всеединого к «другому» возможно преодолеть те трудности, которые связаны с понятием Абсолютного: понимаем ли мы становящийся мир как безусловно независимую от Абсолютного субстанцию, или как проявление Абсолютного, мы во всяком случае вносим в Абсолютное ограничение, представляем его как существо неполное и несовершенное. Наоборот, при нашем понимании взаимоотношения двух начал, Абсолютное остается неограниченным и совершенным. «Другое» не может его ограничивать, ибо отдельно от Абсолютного оно — ничто, оно становится *чем-нибудь* только в абсолютном творческом акте. Вместе с тем в этом акте «другое» приобретает *относительную* самостоятельность по отношению к Абсолютному: несовершенство, движение, процесс совершенствования и роста *суть его предикаты*, а не предикаты Безусловного. Поэтому последнее, допуская в отвлечении от себя несовершенное, становящееся и развивающееся бытие, не терпит от этого какого-либо умаления или ограничения.

Чтобы найти удовлетворительное решение задачи, поставленной Соловьевым вслед за Шеллингом, нужно окончательно отрешиться от пантеизма самого Соловьева и Шеллинга.

VII. УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ

Учение об Абсолютном у Соловьева завершается логической дедукцией св. Троицы. В *La Russie et l'Eglise universelle* соответствующая глава носит характерное заглавие: «Божественная Троица, выведенная разумом из идеи бытия»¹. В последующем изложении мы будем держаться преимущественно этого сочинения, так как оно проще и яснее соответствующих отделов «Философских начал цельного знания» и «Чтений о богочеловечестве». Ход рассуждения Соловьева в общем таков. —

Когда мы утверждаем существование какого-либо живого существа, мы необходимо приписываем ему *единство*, ибо речь идет о *едином существе*; далее, мы приписываем ему *двойственность*: ибо мы не можем утверждать, что данное существо есть, не утверждая в то же время, что оно есть *нечто*, т. е. что оно обладает определенной предметностью, определенным *объективным содержанием*. Всякое существо есть, во-первых, реальный субъект и, во-вторых, обладает объективной сущностью или идеей. Наконец, в живом существе есть *тройственность*. Существо как субъект тремя различными способами связывается со своим объективным содержанием или сущностью: во-первых, оно обладает этим содержанием в силу самого факта своего существования, как реальностью в себе, во внутренней своей сущности; во-вторых, этот субъект обладает им в своем собственном *действии*, которое есть необходимое проявление этой сущности; в третьих, он обладает этой сущностью в чувстве или в *наслаждении* своим бытием и своим действием, в том возвращении к самому себе, которое исходит из существования, явленного в действии². Соловьев знает, что это — та самая троичность, которую уже блаженный Августин находил в нашем духе: я есмь, я знаю о себе и я хочу себя; каждый из этих трех основных актов духа органически восполняется двумя другими и, таким образом, дух есть триединое бытие³.

В конечных существах эти три модуса или способа бытия не могут являться во всей своей чистоте и полно-

¹ La Trinité divine rationnellement déduite de l'idée de l'être. Заглавие это имеется только в оглавлении (стр. VII). В самом тексте (стр. 203) оно почему-то отсутствует.

² Цит. соч., 205—206.

³ Чтения о богочеловечестве, 93—94.

те: ибо всякое конечное существо зависит от других существ, определяется не только самим собой, но и другими: конечное существо не существует первоначально *в самом себе*, определяется к действию не исключительно *самим собою*; поэтому оно не может вполне возвратиться к *самому себе* и всегда нуждается в восполнении извне. Иными словами, конечное существо не заключает в себе самом смысла своего существования: чтобы окончательно объяснить или оправдать факт этого существования, надо связать его с Безусловным или с Богом.

Но, по Соловьеву, раз мы утверждаем, что Безусловное или Бог существует, мы необходимо должны приписать Ему три необходимых способа существования совершенного существа. Раз подлинное существование, действие и наслаждение сами в себе суть безусловно положительные свойства — Безусловное Существо не может не обладать ими. Если оно есть, то, разумеется, оно есть не как абстракция нашего ума, а как *Сущий*, если оно обладает действительностью, то, разумеется, не действительностью мертвой и инертной: как Существо, Оно проявляется в действии; наконец, если Оно действует, то не в качестве слепой силы, но как сила сознательная, чувствующая свое существование и наслаждающаяся своим проявлением. Если бы Бог был лишен этих свойств, он был бы не Богом, а низшим по своей природе существом, меньше человека.

Но именно потому, что Бог — Существо безусловное и высшее, Ему следует приписывать три основные модуса совершенного бытия только в том, что в них есть существенного и положительного. Из понятия безусловного должно быть устранено все то, что вытекает не из самого понятия существа, а из понятия существа конечного, обусловленного.

Прежде всего Бог есть *в себе* и *чрез себя*; действительность, которой Он обладает, есть чисто внутренняя, ни от чего внешнего не зависящая. Точно так же и *действие* Божества, Его существенное проявление, не определяется какой-либо внешней ему причиной: оно есть чисто внутренний акт — совершенное и чистое воспроизведение *единственной* Божественной сущности. Это воспроизведение не может быть *творением*, так как божественная Сущность существует вечно; оно не может быть и *разделением*, ибо Божественная сущность — не материальный предмет, а чистый акт. Бог здесь является Самому Себе и воспроизводит Себя в чисто внутреннем акте.

В этом акте Он приходит к наслаждению Самим Собою, наслаждается Своею Сущностью не только как существующею, но и как явленной¹.

Иначе говоря, по мысли Соловьева, «мы имеем три отношения или три положения абсолютно-сущего как определяющего себя относительно своего содержания. *Во-первых*, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою, — оно полагается как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи; *во-вторых*, оно полагается как проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержание, противопоставляя его себе и выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, *в-третьих*, оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании или как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различенном единстве с этим содержанием или сущностью, т. е. со *всею*, — другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя существующее»².

То «другое», о котором здесь идет речь, не есть какая-либо внешняя субстанция: противоположность сущего и другого есть вечная имманентная противоположность *внутри* самого Абсолютного. В совершенном своем существовании Бог не выходит из Себя, ни к чему внешнему не относится и ничего внешнего не предполагает³. Во всех трех основных способах своего бытия Он относится единственно к своей сущности.

Все три акта, отношения или состояния, о которых говорит здесь Соловьев, суть различные, но равные выражения Божества в Его полноте или целостности. Воспроизводя себя, Бог не подвергается какому-либо внешнему ограничению или воздействию, которое могло бы сделать воспроизведение несовершенным или неполным. Поэтому здесь действие во всем равно действующему, исключая самого отношения, в котором одно есть действующее, а другое — действие. И так как Божество целиком содержится в акте воспроизведения, то оно целиком содержится и в наслаждении, которое отсюда исходит. Это наслаждение не зависит ни от какого

¹ La Russie et l'Eglise, 207—209.

² Чтения о богочеловечестве, 83.

³ La Russie et l'Eglise, 209.

внешнего условия: поэтому оно не может быть состоянием случайным, *неадекватным* абсолютному Божественному Существо: оно представляет собой прямой и полный результат божественного существования и действия. Бог как наслаждающийся исходит из самого себя как производящего и произведенного.

Этим трем отношениям или способам бытия соответствует в Боге три Лица или Ипостаси. У Соловьева это доказывается следующим образом. —

Три основные акта, в которых проявляется Божество, не могут быть ни частью абсолютной субстанции, ни последовательными фазисами божественного существования. Идея части предполагает пространство; идея фазиса — время. Божество совершенно свободно от форм тварной жизни; в нем, следовательно, не может быть ни пространства, ни времени, ни разделения, ни смены. Но это предполагает в Абсолютном не только троичность отношений, но и троичность субъектов или Лиц. В самом деле, если бы три способа божественного существования могли *следовать* друг за другом во времени, они могли бы быть последовательными переживаниями одного и того же субъекта: одно и то же лицо могло бы в три раздельные момента времени быть в трех различных отношениях к своей субстанции. Но абсолютное существо неспособно к развитию во времени; следовательно, три способа совершенного существования в абсолютном суть сосуществующие, *вечные* акты.

При этом, по Соловьеву, один и тот же субъект (Ипостась) не может утверждать себя зараз и как проявленный, и как непроявленный, и как исходящий из своего проявления. «Один и тот же субъект не может вместе и скрывать *в себе* все свои определения и проявлять их *для себя*, выделяя их как другое, и пребывать в них *у себя* как в своих; или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная Ипостась не может быть вместе и «живущим в свете неприступном, его же никто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мир», — одна и та же Ипостась не может быть и «Словом», «им же вся быша», и Духом, «вся испытующим»».

Три исключаяющие друг друга положения в одном и том же акте одного и того же субъекта совершенно немыслимы. — Поэтому необходимо допустить, что каждому из трех вечных актов Абсолютного соответствует особый субъект, особое, вечное Лицо и что, следова-

тельно, в Боге есть три вечных Лица. Из них второе непосредственно рождается от первого и есть образ Ипостаси его, выражает своей действительностью его содержание, *«служит ему вечным выражением или Словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении»*.

Все три субъекта в Боге — внутренне необходимы. Бог как первый субъект или абсолютное заключает в себе все; но Бог как абсолютное не может этим довольствоваться: Он должен иметь все *для себя и у себя*: без такой полноты существования Он не может быть завершенным или абсолютным. Каждый из этих божественных субъектов заключает в себе полноту Божества, но не как отдельный, а именно потому, что он уже в самом себе находит неразрывную связь или единство с двумя другими. «Бог-Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало». Отдельность этих субъектов существует не в самом Божестве, а только в нашей отвлекающей мысли: это — не три Бога, а единый Бог, осуществляющий себя в трех нераздельных и единосущных Ипостасях.

Имена Отца, Сына и св. Духа, данные откровением трем Ипостасям св. Троицы, не суть какие-либо случайные метафоры: они выражают собою действительные и существенные свойства этих трех Лиц. —

Жизнь по самому существу своему есть воспроизведение, рождение; отсюда Соловьев заключает, что рождение есть существенное проявление живого и притом совершенного существа. В этом акте рождения причина первоначально содержит в себе *все* свое действие: с другой стороны, и действие совершенно адекватно своей причине: рожденное *равно* рождающему. Между рождающим и рожденным существует тождество: поэтому вечный процесс божественной жизни не может остановиться на раздвоении этих двух начал. Самая их дифференциация должна необходимо привести к новому проявлению их единства. И это единство не есть простое воспроизведение первоначального субстанциального единства Божества, того единства, в котором причина содержит и поглощает в себе свое действие. Рожденное

как *равное* рождающему тут вступает в отношение *взаимности* с ним. Эта взаимность не существует в самом акте рождения, так как здесь рожденный не может быть в свою очередь рождающим: поэтому она должна выразиться в новом акте, который определяется зараз и первой причиной и ее единосущным произведением. Этот новый акт, как существенный для Божества, не может быть преходящим или случайным: поэтому он должен быть навеки гипостазирован или утвержден в третьем субъекте, исходящем из двух первых и представляющем их действительное, живое единство в одной и той же абсолютной сущности.

Как рождающий, Бог есть Отец, как рожденный, Он — Сын; никакое сотворенное существо не соответствует в такой мере этим названиям, как две первые божественные Ипостаси: ибо ни одно сотворенное существо не получает свою жизнь *во всей* ее полноте от своего отца. Только в Божестве отеческие и сыновние отношения достигают полноты, совершенства. Сын есть всецело порождение Отца, и Отец во всей полноте своей выражается в рождении Сына. Также и третья Ипостась вполне соответствует своему наименованию Дух Св. прежде всего утверждает единство и взаимность Отца и Сына. В Духе Бог возвращается к Себе, утверждает Себя как воистину бесконечный, обладает и наслаждается собою в полноте сознания. Но в этом и заключается специфическое свойство *духа* во внутреннем метафизическом и психологическом значении этого слова. Наконец, достигнув внутреннего завершения в этой Ипостаси, Божество именно в ней обладает свободой действовать вне себя, приводить в движение внешнюю среду. Но эта свобода в движении и действии вовне и есть то, что выражается словом *пνεῦμα*, *spiritus*, дух.

В этом отношении, как и во всяком другом, Бог бесконечно превосходит все созданное. Ни в каком сотворенном существе нельзя найти этого совершенного обладания собой, ни этой безусловной свободы во внешнем действии: поэтому можно сказать, что в порядке естественном никакое существо не есть дух в полном смысле слова, и что в собственном смысле единственный дух есть Дух Божий, Дух Святой.

Кроме этих трех олицетворенных способов Божественного бытия не может быть никаких других. Бог обладает своим существованием *в Себе*, в чистом акте, являет его *для Себя* в совершенном действии и наслаж-

дается им *у Себя* — этим исчерпывается все, что Бог может сделать, не выходя из внутренней сферы своего существа. Если Он творит что-либо другое, то это происходит не в имманентной области Его жизни, а вне Его, в таком субъекте, который не есть Бог.

Троичность божественной жизни не только не нарушает ее единства, но представляет собою совершенное выражение божественного единоначалия. Последнее выражается в черазрывной связи трех Лиц, в невозможности для них существовать отдельно одно от другого: Отец может быть Отцом или первоначалом бытия, лишь поскольку Он рождает Сына и поскольку вместе с Ним Он служит причиной исхождения Св. Духа. Отец не мог бы быть абсолютной причиной, если бы в Сыне Он не имел свое абсолютное действие и если бы Он не находил в Духе взаимное единство причины и действия.

То же *mutatis mutandis* Соловьев считает верным и относительно двух других Ипостасей. Несмотря на взаимную зависимость или, скорее, благодаря ей, каждое Лицо обладает абсолютной полнотой божественного бытия. Отец никогда не ограничивается бытием в себе: Он всегда переводит эту мощь в действие, действует и наслаждается; но Он никогда не делает этого один и действует только чрез Сына и наслаждается всегда с Сыном в Духе. С своей стороны и Сын есть не только абсолютное действие или явление: Он обладает также бытием в себе и наслаждением этого бытия; но тем и другим Он обладает только в триединстве: бытием — в единении с Отцом и наслаждением — в единении с Духом. Наконец, Св. Дух, как безусловное единство двух первых Ипостасей, есть необходимо то, что они суть, и обладает всем тем, чем они обладают, но не иначе как с ними и через них.

Обладая, таким образом, полнотой безусловного бытия, каждая из трех Ипостасей есть истинный Бог; но так как эта полнота принадлежит им не в отдельности каждой, а всем в совокупности, то отсюда следует, что есть единый Бог, а не три Бога. В отдельности от прочих каждая Ипостась не только не могла бы быть истинным Богом, но не могла бы быть вовсе. По словам Соловьева, «дозволительно представлять себе святую Троицу как три отдельных существа, так как мы не могли бы представить ее себе иначе. Но недостаточность воображения ничего не доказывает против истины

разумной идеи (*idée rationnelle*), ясно и раздельно познанной чистой мыслью»¹.

VIII. УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ (КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

В последних словах обнаруживается самое слабое место всего учения Соловьева о св. Троице. Ошибка заключается не в существе его утверждений, а в мнении, будто они представляют собою результат самоопределения «чистой» мысли, т. е. мысли, свободной от всего извне данного. С одной стороны, истина триединства дана нам Божественным откровением и непогрешимым учением церкви; но, с другой стороны, она «навязывается разуму и может быть логически выведена, как только мы допустим, что Бог *есть* в положительном и совершенном смысле этого слова»².

На самом деле нетрудно убедиться, что «логическая дедукция» Соловьева — весьма слаба. Его попытка вывести внутреннее содержание божественной жизни из понятия «бытия» чрезвычайно напоминает попытку Гегеля вывести из того же понятия многообразие вселенной. Априоризм у обоих философов — в одинаковой мере мнимый, кажущийся; мысль обоих незаметно для них опирается на положительные данные: диалектика Гегеля, как это было обнаружено его критиками, состоит «в тайном браке с положительными науками»; она шагу не может ступить без эмпирических данных. В совершенно такой же зависимости находится диалектика Соловьева от данных опыта и откровения. *Сама по себе*, т. е. исключительно априорным путем, она не в состоянии привести ни к какому положительному результату. Поэтому неудивительно, что она заключает в себе ряд логических скачков и натяжек.

Натяжки замечаются уже в первой стадии вышеизложенного рассуждения. Из чистого понятия «бытия» невозможно вывести ту троичность отношений, которая, по Соловьеву, составляет свойство всякого живого существа. Что живое существо не только *есть*, но *есть для себя* и *наслаждается* своим бытием — об этом мы знаем *из опыта, из наблюдения* над живыми и сознающими себя существами. Из чистого понятия «бытия»

¹ La Russie, 209—213, 214—221.

² La Russie et l'Eglise universelle, 212—213.

эти свойства живого существа никакими рассуждениями выведены быть не могут.

Дальнейшее заключение, что Существо Абсолютное и совершенное, т. е. Существо живое по преимуществу, должно обладать всею полнотою определений живого существа, также не есть дедукция из чистого понятия: в этом рассуждении переносятся в Абсолютное те свойства живого существа, о которых мы знаем из опыта: априорным тут остается только самое понятие абсолютного, т. е. безотносительного, безусловного, отрешенного и всецелого; иначе говоря, априорна в данном случае лишь форма нашей мысли; содержание же, которое мы влагаем в понятие абсолютного, — по существу эмпирическое, опытное.

Таким образом, самая троичность отношений Абсолютного выводится с помощью опыта. Утверждение, что Абсолютное или Бог есть в себе, для себя и у себя, не было бы возможно без сопоставления идеи абсолютного с данными в нашем опыте существами; мы переносим в Абсолютное все то *положительное*, что мы находим в этих существах, и отличаем его от них отрицательным, формальным признаком: по отношению к нему мы отрицаем их неполноту, их ограниченность, несовершенство. Когда Соловьев утверждает, что Абсолютное есть *для себя*, это значит, что Оно *сознает себя*; когда он говорит, что Абсолютное есть *у себя*, он подразумевает, что оно *наслаждается* собою. Нет надобности доказывать, что тут мы имеем предикаты *эмпирического происхождения*. Мы не могли бы приписывать Богу сознание и наслаждение, если бы то и другое не было нам известно из опыта.

Если, таким образом, посредством чистого априорного мышления нельзя вывести даже троичности отношений Абсолютного, то относительно троичности Лиц это тем более невозможно. Соответствующая часть аргументации Соловьева несостоятельна от начала до конца.

Соловьев совершенно прав в том, что три способа божественного бытия не могут быть последовательными стадиями: ибо последовательность предполагает время; можно согласиться с ним и в том, что эти три способа или акта не суть *части* божественной субстанции, ибо самое понятие абсолютного исключает возможность какого-либо деления, дробления. Соловьев впадает в довольно элементарную ошибку, когда он

утверждает, что идея *части* предполагает пространство: можно говорить о минутах как о частях времени, о частях симфонии, о тонах как о частях аккорда и об отдельных мыслях — как о частях логического целого. Стало быть, часть вовсе не предполагает протяжения, пространства. Но для аргументации Соловьева в ее целом эта частная ошибка — несущественна: Абсолютное действительно не может делиться на части, хотя бы и непространственные, потому что всякое деление есть тем самым умаление, ограничение: деление допустимо только по отношению к конечному, ограниченному бытию.

Ясно, что три акта в Абсолютном не нарушают его единства, не предполагают в нем какого-либо развития или вообще изменения и, стало быть, суть акты *совечные*. Но следует ли из этого, чтобы этим трем актам соответствовали в Абсолютном три субъекта или Лица? Соловьев утверждает, что эти три акта *зараз* в одном субъекте несовместимы; но это утверждение опровергается теми аналогиями Абсолютного с сотворенными существами, которые приводятся им же самим. Одно и то же сотворенное существо может быть *зараз* и в себе, как *сущее*, и *для себя*, как проявленное, и *у себя*, как наслаждающееся собою; эта тройственность отношений конечного существа не предполагает ни разделения в пространстве, ни последовательности во времени: она мыслима и вне времени. Это признается и Соловьевым, так как с его точки зрения упразднение времени, которое он проводит как неизбежный конец мирового процесса, будет для сотворенных существ не концом, а началом вечной жизни. Стало быть, конечное существо может, оставаясь *одним* субъектом, совмещать в себе одновременно или даже вне времени все три способа бытия: оно может вместе и заключать в себе возможность всех своих определений, и проявлять их для себя, и пребывать в них у себя, наслаждаясь ими. Почему же в Абсолютном для тех же трех актов требуются три субъекта? Наконец, допустим даже существование этих трех субъектов в Абсолютном: спрашивается, что же заставляет нас приписывать им непременно *личную* жизнь, какая логическая необходимость вынуждает нас мыслить их непременно как три Лица? Соловьев, очевидно, совершенно произвольно вводит в Абсолютное три логических термина — *субъекта*, и столь же произвольно превращает эти три термина в *лица*. Этим способом достигается довольно искусная и, с первого

взгляда, незаметная для читателя подстановка терминов библейских на место терминов логических. Тут, как и везде у Соловьева, исчезает грань между логическим мышлением и положительным откровением.

Мы имеем тут ошибку не только логическую, но и религиозную: безотчетный догматизм вышеизложенных рассуждений о св. Троице должен вызвать отрицательное к себе отношение как с точки зрения рациональной, так и с точки зрения мистической, притом с той самой, на которой хочет стоять Соловьев. Основное требование рационального познания заключается в том, чтобы разум отдавал себе ясный отчет в своих предположениях, чтобы в наших рассуждениях не было предположений бессознательных, не проверенных логическим анализом и потому неоправданных. Автономия разума нарушается не той сознательной верой, которая представляет собою акт свободного подчинения и, следовательно, — свободного самоопределения, а верой бессознательной, безотчетной, которая извращает логику и принимает обманчивую личину истины доказанной. Противоразумным и антилогическим представляется не сознательное усвоение того или другого объективного содержания, данного в опыте или в откровении, а отождествление или смешение этого содержания с самой чистой мыслью. С точки зрения самого Соловьева такое смешение всего менее может быть оправдано. Раз он признает, что чистая мысль есть мысль по самой природе своей только формальная, т. е. не заключающая в себе никакого содержания, то попытка вывести а priori из той же чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения тем самым изобличается как невозможная.

С той самой религиозной точки зрения, которую признает для себя обязательной Соловьев, этот рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения. Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены а priori и познаны *естественными* силами чистого разума, то спрашивается, что же остается на долю веры? Откровение тем самым или теряет всякое оправдание, или становится ценностью относительною. Оно или вовсе не нужно, или же нужно в качестве вспомогательного средства *для разума еще неокрепшего, не достигшего зрелости*. Разум, пришедший в полную пору возраста, может обойтись без его помощи. Откровение

доказанное тем самым перестает быть откровением¹. Если истины веры навязываются нам силою *логической необходимости*, то для усвоения их нет надобности в интимном и личном отношении человека к Богу: не нужно того акта *доверия*, той всецелой отдачи себя Богу, которая составляет самую сущность акта веры: достаточно уметь правильно мыслить и безукоризненно выводить из понятия абсолютного все его логические последствия.

Где есть логическая необходимость, там уже не может быть той обоюдной *свободы* в отношениях между Богом и человеком, которая составляет самую сущность отношения религиозного. Верить или не верить в геометрические истины — не зависит от нашей свободы: точно так же и вера в св. Троицу не могла бы быть свободной для человека, если бы он был логически вынужден признавать эту истину. Совершенно так же эта логическая необходимость исключает и божественную свободу в откровении. Бог не свободен открыть или не открыть человеку свою Сущность, тайну своего бытия, если человек *необходимо* должен быть приведен к познанию этой тайны силой естественного познания. Мало того, с этой точки зрения не может быть ничего тайного или сверхъестественного для разума: нет ничего такого, что бы не разрешалось в его категории. Но тем самым у веры отнимается ее безотносительная ценность. Она перестает быть отношением единственным в своем роде, *незаменимым*: ибо она может быть вполне заменена познанием. А главное, она перестает быть *личным* отношением человека к Богу: ибо отношение логическое по самой природе своей безлично: в нем человек обладает знанием божественного не потому, что Бог *хочет* открыть ему свои тайны, сделать его своим поверенным или *другом*, а потому, что для его познавательных способностей *нет тайн*.

Тайна, открываемая Божеством свободно, добровольно, есть именно то, что составляет оправдание веры.

¹ Доказательства троичности Божества у Соловьева идут вразрез с категорическим заявлением собственных его «Чтений о богочеловечестве» (29—30): «Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе независимо от нас,—действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих), не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически».

Подлинно религиозная точка зрения не допускает возможности проникнуть умом в эту тайну помимо Божественной воли. Этим, разумеется, не исключается возможность веры разумной, сознательной: раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто — от моего разума требуется свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться познать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно. Но откровение именно тем и отличается от познания, что познание есть *одностороннее* самоопределение познающего, тогда как откровение есть *акт двусторонний*: оно предполагает деятельное взаимоотношение Абсолютного, которое открывается, и конечного, ограниченного существа, которому оно открывается. Отношение откровения к познанию с этой точки зрения представляется вполне понятным: откровение не исключает познания, но вместе с тем и не укладывается в него без остатка. Оно навсегда должно остаться для нас *данным* и вместе с тем, поскольку оно выражает собою еще невыполненную задачу познания, — *заданным*; но именно потому оно не может быть заменено познанием априорным: ибо мысль априорная есть мысль, отрешенная от всего данного.

Здесь нам открывается один из тех недостатков разбираемого учения, которые всего больше препятствуют его влиянию и распространению. Недостаточность успеха Соловьева в борьбе с рационалистическими учениями обуславливается прежде всего тем, что сам он далеко не вполне отрешился от рационализма: в его собственных воззрениях сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе.

Вышеприведенные рассуждения о св. Троице, отвлекаясь от данных откровения, по-видимому, имеют целью убедить людей, чуждых христианству; на самом деле они могут влиять и в действительности влияют в противоположном смысле: вере вредит всякая фальшь, в том числе и фальшивая нота в аргументации, хотя бы она и не была плодом сознательной, намеренной фальсификации. В данном же случае фальшь заключается в самой попытке рационализировать веру, сделать ее тайны общепонятными, естественными. Подобное предприятие — на руку тому поверхностному рационализму, который отрицает тайну, сводит на нет все сверхъесте-

ственное, мистическое; попытки Соловьева доказать догмат св. Троицы могут только дать пищу ошибочному убеждению, что его легко опровергнуть.

Чтобы оправдать веру перед судом мыслящего сознания, надо прежде всего признать ее тайны недоказуемыми: только этим способом мы сделаем опровержения бессильными. Только этим путем возможно оправдание откровения: ибо откровение имеет смысл и ценность лишь при том условии, если есть область истин, которые не могут быть познаны естественным путем и раскрываются только в общении интимного дружества между Богом и человеком — в богочеловеческом единении. Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева: но этим только лишней раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках, — освободить это учение от наносной и, в сущности, чуждой ему рационалистической примеси.

У Соловьева несомненно есть начатки правильного учения об откровении. Он признает, что *содержание* божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается нам опытом. — «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем». При вере в Бога эти «внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания»¹. Здесь мы имеем мысли совершенно правильные; но если мы не можем получить знания о Боге помимо религиозного опыта и откровения субъективного и объективного, то попытка вывести это знание из понятия бытия, очевидно, несостоятельна. Чтобы освободиться от рационализма диалектики Соловьева, достаточно продумать до конца те мысли, которые в его миросозерцании занимают центральное место, — в особенности же его учение о богочеловечестве. Оно и составит содержание следующей главы.

¹ Чтения о богочеловечестве, с. 31—32.

Глава IX

УЧЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

I. МЕТАФИЗИКА БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В идее богочеловечества сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения — философского и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества. В последующем изложении мы начнем с *метафизики* богочеловечества, не потому чтобы метафизика выражала собою важнейшую сторону этой идеи, а потому что именно с этой стороны она как непосредственное продолжение примыкает к изложенному только что учению Соловьева об Абсолютном. Богочеловечество в его глазах есть прежде всего воплощение Абсолютного и адекватное его выражение в нашей становящейся вселенной. —

Мы видели, что Абсолютное, по Соловьеву, есть необходимое предположение всей нашей сознательной, разумной жизни. Идеальная необходимость божественного мира ясна для разума: загадку для него составляет не безусловное, а как раз наоборот — относительное, условное, конечное бытие. Как возможно бытие несовершенное, обусловленное, изменчивое рядом с недвижимой, вечной полнотой Абсолютного? Наша природа, действительный мир, фактически нам данный, — вот что требует объяснения.

Мы должны связать этот мир с абсолютной идеей, вывести его из нее. Это выведение было бы задачей неисполнимой, если бы между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, не было третьего посредствующего и связующего начала. Это связующее звено между божествен-

ным и природным миром есть человек. Он принадлежит к тому и другому, объединяет в себе мировые противоположности безусловного и условного, абсолютного и преходящего явления. Человек есть вместе божество и ничтожество¹.

По отношению к низшему, природному бытию человек выражает собою его идеальный смысл, его безусловное назначение: ибо только через человека безусловное может осуществиться в здешнем, земном.

В мире внечеловеческом, собственно природном, абсолютный, божественный элемент мировой души — всеединство — существует только потенциально в слепом бессознательном стремлении; в человеке он впервые получает собственную идеальную действительность, находит себя, сознает себя. В природном бытии частное преобладает над всеобщим; каждое отдельное существо есть только одно из многих, частное, т. е. не все: его абсолютность или всеединство, пребывая в сфере нераздельного божественного бытия, в нем самом выражается только в слепом ненасытном стремлении к существованию. Стремление является безусловным и всезахватывающим: в стремлении своем каждое живое существо для себя есть все; действительное же его существование вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное.

В человеке впервые всеединство получает действительную, хотя еще и идеальную форму, — именно в его сознании. «В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку оно может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное, бытие как норма всех его деятельности». В человеке мировая душа находит себя саму, осуществляется как синтез всеобщего и частного.

Каждое существо может достигать вечности только во всеобщем и безусловном: все частное, условное и ограниченное преходяще; в этой преходящности заключается печать всякого природного бытия: оно безусловно и вечно не в самом себе, а только в Боге: ибо во всеединстве Божественного мира каждое отдельное существо существенно связано со всем, составляет необходимую часть всего. Человек же, в отличие от низшей твари, есть все не только в Боге — в вечной своей

¹ Чтения о богочеловечестве, 110—111.

сущности, но и *для себя*, в собственном своем сознании: поэтому он безусловен или вечен не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как *этот* сознающий. —

Исключительное положение человека среди твари обуславливается тем, что сознание его есть образ всеединства: именно потому он есть высшее выражение мировой души. Наше «я» не исчерпывается каким-либо определенным конкретным содержанием; оно по существу *универсально*, т. е. обладает возможностью или потенцией всякого действительного содержания, ничего из себя не исключает, а потому не может быть ничем ограничено.

По самой своей форме наше человеческое сознание и самосознание должно быть вместилищем содержания всеобщего и безусловного. Оно не исчерпывается и не наполняется никакими частными формами бытия, вообще никаким бытием: ибо в возможности, *по форме своей* оно есть все. —

«Всякое бытие изменчиво, условно, преходяще; но «я есмь» выражает не бытие, а сущего. «Я есмь» — это не относится ни к какому бытию; «я есмь» и в том и в другом. Я есмь в ощущении, но я не ощущение, а ощущающий и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях; но и в мысли и в воле; но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакой мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же я»¹.

Иными словами, в сознании «я есмь», я отрешаюсь от всех частных форм бытия, от всяких частных отношений; я утверждаю себя как *единое во всем*. При этом всеобщее в данном случае не противоположно индивидуальному: наше я универсально именно потому, что оно в идее — безусловно особенное и единичное, незаменимая часть всеединого божественного мира.

Совершенный выразитель «второго абсолютного», или души мира, человек сочетает в себе те мировые противоположности, которые составляют отличие последней. По форме своего сознания он — *всеобщее*; как носитель определенной, особенной идеи, он — *частное*. В качестве безусловно сущего, как самостоятельное на-

¹ Критика отвлеч. начал, 303—304.

чало своих действий, он — одинаково субъект как божественных, так и внебожественных своих состояний. Он безусловно свободен и *в Боге*, потому что его идея есть часть божественной действительности, и *против Бога*, потому что иначе он не был бы самостоятельным субъектом. В действительности он — конечное, ограниченное существо; в идее он — едино со всеми другими существами, носитель всеединства. Эта двойственность определений и делает человека посредником между двумя мирами: она сообщает ему центральное значение в этом мире, в котором частное, многое, случайное постепенно становится единым и всем¹.

«В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного». По своему фактическому происхождению и существованию человек неразрывно связан с природой. По форме своего сознания он один способен воспринимать божественную идею и осуществлять ее в мире: благодаря этому он и является проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность — устройтелем и организатором вселенной. Изначала эта роль принадлежит мировой душе, но в человеке она впервые получает возможность фактического осуществления в порядке природы: на этом основании Соловьев называет человечество «центром мира» и «окружностью Божества». Самая мировая душа для него — не более и не менее, как «вечное человечество».

Такое единственное в своем роде, исключительное значение человека в строе вселенной доказывается сопоставлением его с другими ступенями творения. — «Все остальные существа, порожденные космическим процессом, имеют в себе асту лишь одно начало, природное, материальное, божественная же идея в действии Логоса есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую они не сознают как свою; здесь между частным, конечным бытием и универсальной сущностью нет внутреннего примирения: «все» есть лишь внешний закон для «этого»; только один человек из всего творения, находя себя фактически как «это», сознает себя в идее как «все». В своем идеальном сознании человек имеет образ Божий; формальная беспредельность человеческого я,

¹ Критика отвлеч. начал, 305.

присущая ему свобода самоопределения есть *подобие* Божие¹.

Всем этим объясняется, почему в мировом процессе история отношений Бога к человеку занимает центральное место. Становящийся мир не имеет права на отдельное от Бога существование. Бог как Безусловное должен наполнить все Собою. Мировой процесс может иметь смысл лишь постольку, поскольку он осуществляет или воплощает Божественное во всем. Но мир не может прийти к Богу помимо единственного посредника между здешним и безусловным. Только человек — образ Божий — может уготовить в нем среду для боговоплощения.

Тут может возникнуть вопрос, — чем обуславливается эта вера в *единственность* этой посреднической роли человека? Где ручательство, что он не будет когда-либо превзойден какой-либо высшей формой существования? Соловьев устраняет этот аргумент указанием — что никакое дальнейшее усовершенствование не может вывести нас за пределы человеческого мира. Человек обладает способностью определяться в своей деятельности *разумом истины*. «Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, он может бесконечно совершенствовать свою жизнь, *не выходя из пределов человеческой формы*». «Какое разумное основание можно придумать для создания новых, по существу более совершенных форм, когда есть уже форма, способная к бесконечному самоусовершенствованию, могущая вместить всю полноту абсолютного содержания? С появлением такой формы дальнейший процесс может состоять только в новых ступенях ее собственного развития, а не в смене ее какими-нибудь созданиями другого рода, другими небывалыми формами бытия»².

Раз таким образом человек — единственный в мире посредник между Богом и тварью, — боговоплощение должно явиться прежде всего как *вочеловечение* Бога. Тайна вселенной, ее смысл и разум есть *Богочеловечество*, т. е. совершенное соединение Божества с человеком, а через него и со всею тварью.

Богочеловечество, по Соловьеву, есть действительность Абсолютного. — Всеединство не может существовать без частного бытия, которое оно в себе объединяет. «Но так как частное, не все, может существовать только

¹ Чтения о богочеловечестве, 138, 139; ср. 112.

² Смысл любви, <т.> VI, 373.

в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному Сущему (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»¹.

Соловьев показывает, что с метафизической точки зрения такое соединение двух начал в Богочеловечестве необходимо вытекает из самого понятия Бога как Абсолютного.

Если смотреть на Бога только как на отдельное Существо, пребывающее где-то вне мира и человека, то Боговоплощение, а следовательно, и вочеловечение Божества, представляется нарушением закона тождества и, следовательно, — немыслимо. Так же невозможно Боговоплощение и с пантеистической точки зрения, для которой Бог — только всеобщая субстанция явлений. С этой точки зрения воплощением Бога служит весь мир, и, следовательно, Бог не может воплотиться только *в одном* явлении в отличие от прочих.

Но истинное понимание Бога как Абсолютного одинаково далеко как от дуалистической, так и от пантеистической точки зрения. Абсолютное — то же, что *совершенное* и *всецелое*; отсюда следует, что Бог как Абсолютное существенно связан со всем. Поэтому и мир, будучи в своем несовершенстве и ограниченности вне Бога, вместе с тем существенно связан с Ним своею внутреннею жизнью или душою. Связь эта выражается в том, что *«каждое* существо в этом мире, утверждая себя в своей границе как *это, вне Бога*, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, т. е. стремится к внутреннему единству с Богом».

Бог в одно и то же время и трансцендентен и имманентен миру: Его внутренняя жизнь по отношению к миру есть отрешенное, запредельное; но вместе с тем Он является в мире как действующая творческая сила, которая сообщает мировой душе полноту бытия, соединяется с нею и рождает из нее живой образ Божества.

Соединение земного с Божественным есть конечная цель всего мирового процесса. Им определяется косми-

¹ Критика отвлеч. начал, 306.

ческий процесс в природе материальной, который оканчивается рождением натурального человека, — и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Воплощение Божества, таким образом, не есть нечто чудесное в собственном смысле, т. е. *чуждое* общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всею историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. «Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная, в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог Слово, т. е. проявляющееся вовне, действующее на периферии бытия начало; и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и прообразовательных теофаний». С этой точки зрения появление Богочеловека-Христа не более непонятно, чем появление первого — натурального, человека. То и другое в одинаковой мере чудесно, но и в одинаковой мере естественно: ибо то и другое представляет собою логически необходимое завершение всего предшествовавшего хода развития. Как человек по отношению к низшей природе, так и Богочеловек по отношению к человечеству есть нечто безусловно новое, небывалое; но это новое есть именно то, к чему стремилась и чего желала вся предшествовавшая жизнь: «к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».

Словом, с точки зрения метафизики всеединства, Боговоплощение не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания¹. Теперь нам предстоит выяснить связь этой метафизики Соловьева с религией Богочеловечества — с историческим христианством.

II. РЕЛИГИЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Соловьев показывает, что, будучи высшим выражением метафизического умозрения, идея Богочеловечества вместе с тем содержит в себе все то, что от начала веков служило предметом религиозного искания. Религиозное

¹ Чтения о богочеловечестве, 152—153.

сознание заключает в себе два необходимых элемента — веру в Бога и веру в человека. Основное содержание всякой религии есть вера в смысл жизни. Ясно, что эта вера не может иметь своим предметом *только* Бога: чтобы жизнь получила смысл *для человека*, он должен, кроме того, уверовать в собственное свое безусловное достоинство, поверить в самого себя как возможного участника вечной Божественной жизни. Вера в Бога может иметь для человека безусловную ценность лишь при том условии, если Бог может соединиться с человеком, не подавляя и не поглощая его в себе. Это и есть то самое, что выражается в идее Богочеловечества. Идея эта, как видно отсюда, не есть только одна из возможных форм религиозного сознания: она — совершеннейшее, высшее выражение религиозного сознания вообще — то самое, чего с большим или меньшим успехом искали и ищут все религии.

Говоря словами Соловьева, «старая, традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною — не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловечества»¹.

Богочеловечество — тот универсальный принцип, который объединяет в органическом синтезе положительное содержание всех религий. Мы уже знаем, что, по Соловьеву, религиозная тенденция Востока заключается в утверждении Божества как безличного единства, в котором исчезает, тонет все человеческое. Такая религия не может быть совершенною и полною, ибо она страдает внутренним противоречием. Божество, которое исключает из себя человечество, а с ним вместе и весь мир, коего человек — наиболее совершенное выражение, — уже не есть *всецелое, всеединое* и, следовательно, не есть Божество. Такой же неполнотой отличаются, по Соловьеву, и антропоморфные, *человекобожеские* религии Запада, которые в конце концов переходят в утверждение безбожного человека, т. е. в атеизм. Вера в человека как высшее, безусловное начало не имеет смысла: ибо нелепо верить в безусловность того, что обречено смерти. Ве-

¹ Чтения о богочеловечестве, 23.

ра в человека имеет смысл только в том предположении, что человек — возможный обладатель бессмертия — вечной и полной жизни. Но такой полнотой вечной жизни человек может обладать не в своей отдельности, а только в единении с безусловным и всецелым, т. е. с Богом как началом всякой жизни. Ясно, что идея Богочеловечества выражает в себе всю правду религиозного искажения как Востока, так и Запада — то безусловное содержание религиозного сознания, без коего религия превращается в бессмыслицу.

«Открывшаяся во Христе тайна Богочеловечества — личное соединение совершенного Божества с совершенным человечеством — не составляет только величайшую богословскую и философскую истину — это есть узел всемирной истории». Такое значение христианства, по Соловьеву, обуславливается тем, что оно есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке.

Совершенный Бог в совершенном человеке есть то самое, к чему тяготела вся предшествовавшая рождению Христа история, все то, чего человечество раньше искало, но не находило.

Подчинение человека Богу было свойственно всему Востоку; но то было подчинение только страдательное, ибо человеческое начало не имело свободы и энергии. В этом религиозном отношении был совершенный Бог, но не было совершенного человека. — «И стада бессловесных животных подчиняются воле Божией, но это не возвышает их достоинства». С другой стороны, на Западе человеческое начало развило на свободе всю свою силу и энергию. Но Запад не нашел в себе Бога и мог поклоняться только «Богу неведомому». Один только народ в древнем мире — народ еврейский, совмещал в себе оба элемента истинной религии — повышенное богосознание, живую, напряженную веру в Бога с высокой энергией человеческого начала. Тем самым в еврействе открывалась возможность личного взаимодействия между Богом и человеком; поэтому не случайно Бог вочеловечился в Иудее: вся ветхозаветная история иудеев есть некоторого рода богочеловеческий процесс, история постоянного личного общения между Богом и человеком: «эта история естественно завершается личным соединением живого Бога *со всем существом* человека — с разумной душой и материальным телом».

Соловьев показывает, что в явлении Христа находят свою полноту и удовлетворение как исторический Вос-

ток, так и исторический Запад. «Воплощенная Истина говорит Востоку: совершенное Божество, которого ты ищешь, ты можешь найти только в соединении с настоящим человечеством, и цари-волхвы с Востока приходят поклониться рожденному Богочеловеку. Христос говорит Западу: человек, которого ты ищешь, не может быть *только* человеком, совершенный человек есть лишь явление совершенного Бога, — и владыка Запада Рим, в лице Понтийского Пилата, торжественно утверждает эту истину и указывает на Христа: се человек»¹.

Религия Богочеловечества есть вместе с тем и религия воскресенья. То и другое необходимою внутреннею связью связано вместе. Завершение царствия Божия есть совершенная победа духа над телом и, следовательно, — победа над смертью. Смерть есть высшее торжество враждебной духу материи, т. е. «освобождение хаотической жизни материальных частей с разрушением их разумной целесообразной связи. Смерть есть явная победа бессмыслия над смыслом, хаоса над космосом. Это становится особенно ясным, когда жертвою смерти оказывается существо высшего порядка — человек: тут уничтожается организм, достигший высокой степени совершенства, — целесообразная форма и орудие высшей духовной жизни. Тем самым изобличается *бессилие* духовного начала в человеке; но это бессилие есть печать существования внебожественного: оно возможно лишь как последствие взаимного отчуждения между Богом и человеком. Как только с человеком соединяется Бог — т. е. полнота всякой мощи, — этому бессилию — конец. И первое, на чем должна проявиться сила Божия, есть победа над смертью, т. е. не только прекращение смерти, но и воскресение умерших.

Победа над смертью — необходимое, естественное последствие внутреннего духовного совершенства; «то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно надо всем низшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преображает ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрывно связывает с собой».

Эта полнота, по Соловьеву, есть та цель, к которой из ступени в ступень стремится все существующее.

¹ Великий спор и христианская политика, 26—27.

Смерть обнаруживает недостаточность силы духовного начала в здешнем мире. Но ведь эта сила *возрастает*. Борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса; в этой борьбе светлая, духовная сторона, хотя медленно и постепенно, но все-таки *одолевает*. В человеке животное существование становится осмысленным, разумным, а в Боге это разумное существо — человек — должен стать бессмертным. Для человечества бессмертие — то же, что для царства животного — разум — его идеал и его смысл. Ряд побед над смертью и бессмыслицей, который составляет содержание мирового процесса, необходимо должен завершиться совершенной и окончательной победой, т. е. *воскресением*. В общем ходе вещей воскресенье — факт естественный, необходимый: в этом смысле он не есть *чудо*, если под чудом разуметь явление, противоречащее общему ходу вещей.

Богочеловечество и воскресение мертвых, таким образом, служат предметом веры для Соловьева как необходимые предположения всей жизни вообще и жизни разумной в особенности; в качестве таковых они суть необходимые требования (постулаты) религиозного сознания. Спрашивается, на каком основании осуществление этих требований связывается с определенным историческим лицом — Иисусом Христом? Что заставляет нас видеть именно в Нем воскресшего Богочеловека? На это Соловьев дает следующий ответ. — «Именно образ полного духовного совершенства я нахожу в евангельском Христе». «Если же этот духовно совершенный человек действительно существовал, то он тем самым был первенец из мертвых и другого такого ждать нечего».

Другое основание той же веры выражается следующим сравнением. «Когда астроном Леверье посредством известных вычислений убедился, что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затем увидал ее в телескоп именно так, как она должна была быть по его вычислениям, то едва ли он имел какойнибудь разумный повод думать, что эта видимая им планета не есть та, которую он вычислил, что она не настоящая, а настоящая еще, может быть, откроется впоследствии. Подобным образом, когда, основываясь на общем смысле мирового и исторического процесса и на последовательности его стадий, мы находим, что после проявления духовного начала в идейной форме, — с одной стороны, в философии и в искусстве эллинов, а с другой стороны, в этически-религиозном идеале пророков еврейских (поня-

тие Царствия Божия) — дальнейший высший момент этого откровения должен был представить явление того же духовного начала *личное и реальное*, его воплощение в живом лице, которое не в мыслях только и в художественных образах, *а на деле* должно было показать силу и победу духа над враждебным дурным началом с его крайним выражением — смертью, т. е. должно было действительно воскресить свое материальное тело в духовное, и когда вместе с тем у свидетелей-очевидцев, неграмотных евреев, не имеющих никакого понятия о мировом процессе, его стадиях и моментах, мы находим описание именно такого человека, лично и реально воплощающего в себе духовное начало, причем они с изумлением, как о событии для них неожиданным и невероятным, рассказывают, что этот человек воскрес, т. е. представляют чисто эмпирически, как последовательность фактов то, что для нас имеет внутреннюю логическую связь, — видя такое совпадение, мы решительно не вправе обвинять этих свидетелей в том, что они выдумали факт, все значение которого для них самих было неясно. Это — почти то же, как если бы мы предположили, что рабочие, строившие телескоп парижской обсерватории, хотя ничего не знали о вычислениях Леверье, однако, нарочно устроили так, чтобы он увидел в этот телескоп призрак несуществующего Нептуна».

Или мир не имеет смысла, или Христос воскрес, так ставится и разрешается вопрос о воскресении мертвых у Соловьева¹.

III. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО И АНТРОПОЦЕНТРИЗМ

Во всей этой попытке Соловьева оправдать центральную идею христианского откровения оставлено без внимания возражение, которое многими противниками христианства признается решающим, именно, — упрек в *антропоцентризме* или, что то же, — *геоцентризме*. В согласии с христианским вероучением Соловьев признает человечество «центром мира» и «окружностью Божества». Вочеловечение Бога в его глазах — центральное событие не только истории нашей планеты, но и всего

¹ Все эти рассуждения находятся в замечательном письме к Л.Н.Толстому, помещенном в № 79 «Вопросов философии и психологии» (сентябрь — октябрь 1905). См. письма, <т.> III, 40—41.

мирового процесса. Ходячее возражение против подобных мыслей заключается в том, что они будто бы опровергнуты уже открытием Коперника и совершенно не вяжутся с современной астрономией, которая удостоверяет существование бесчисленных миров. Спрашивается, могут ли иметь для этих миров определяющее значение события нашей земной истории? Может ли спасение всего мира — в том числе и других, быть может, также населенных миров — зависеть от нашей планеты?

В этих возражениях есть крупное недоразумение. Христианство не может быть ни опровергнуто, ни доказано астрономией по той простой причине, что христианство не провозглашает каких-либо астрономических положений. Христианское вероучение и астрономия не могут столкнуться между собою, потому что они вращаются в разных плоскостях. Если бы христианство утверждало, что земля есть *астрономический* центр вселенной, что она — тот *физический* центр, вокруг которого вращаются солнце, планеты и звезды, то такое утверждение действительно могло бы быть опровергнуто указанием на бесчисленные миры, ни в какой *физической* зависимости от земли не состоящие. Учение о том, что Богочеловек-Христос есть Спаситель мира, есть чисто *метафизическое* утверждение, которое как таковое безусловно выходит за пределы естествознания и, следовательно, никакими естественнонаучными данными опровергнуто быть не может.

Противники христианского учения, часто сами того не замечая, вводят в свою аргументацию соображения телеологические. Указание на «бесчисленные миры» нередко получает тот смысл, что земля, как *физически ничтожная* часть вселенной, не может быть ее *метафизическим центром* — целью всего мирового процесса. Очевидно, что подобного рода возражения в свою очередь выходят за пределы положительной науки и стоят на чисто метафизической почве: вопросы о цели мироздания, о смысле мирового процесса, о возможном отношении к этому смыслу жителей Марса и других планет, если они вообще населены, — никакою положительною наукой не решаются и входят целиком в исключительную сферу ведения метафизики.

Если мы подойдем к ним с метафизической точки зрения, то мы без труда убедимся, что «нелепость» есть не в христианском вероучении, а в утверждениях его противников. Допустим, что для христианства наша земля как планета есть действительно метафизический центр миро-

здания. Может ли это верование быть опровергнуто указанием на *физическое* ничтожество земли? Должно ли метафизически ценное быть непременно огромным физически: должно ли метафизически высшее превосходить низшее своей величиной, своими размерами в пространстве? Если бы так, то даже в пределах земной планеты высшим существом был бы не человек, а слон. Если же метафизическое значение каждого данного существа не имеет ничего общего с его величиной в пространстве, то и метафизическое значение земли, очевидно, не должно измеряться пространственным масштабом. *Метафизический центр вообще не есть пространственная величина.* Поэтому метафизически значительное и даже безусловно ценное может или вовсе отсутствовать в пространстве, или быть физически ничтожным; также и наоборот, великое физически может оказаться метафизически ничтожным. Метафизический центр вселенной может во временном явлении замкнуться в тесные физические границы: он может раскрыть свое *духовное* значение в самой глубине физической немощи: с этой точки зрения нет никакого противоречия в допущении, что метафизически центральное событие мирового процесса совершилось в пределах планеты, которая с точки зрения космографической представляет собою ничтожную пылинку. Точно так же нет никакого противоречия или нелепости в допущении, что по своему метафизическому значению могут оказаться очень небольшими величинами бесчисленные планеты, звезды, созвездия и целые солнечные системы.

Аргументы, заимствованные из космографии, в особенности поражают своим бессилием по отношению к христианству: в них выражается полное непонимание самой его сущности. — Христианство сознательно проповедует *Христа, пришедшего в немощи*, принявшего «зрак раба». Чем ничтожнее здесь земное, физическое явление Божества в человеке, тем ярче обнаруживается Его *духовное величие*. Всякая строка Евангелия говорит о том, что *в здешнем*, несовершенном и грешном мире великое не обитает в пространстве, духовное и святое *временно* бессильно, а «князь мира сего» временно властвует в беспредельном пространстве; он будет изгнан оттуда — только *в конце веков*. Смешно опровергать такое учение указанием на космографическое ничтожество земли. Христианству нетрудно признать его и обратить в свою пользу простым ответом. — «Да, слабое, ничтожное, немощное мира сего избрал Бог, дабы посрамить сильное».

Таким образом, упрек в геоцентризме не есть возражение даже в том случае, если христианство в самом деле признает землю *метафизическим* центром вселенной. Но, спрашивается, действительно ли связан этот метафизический геоцентризм с самой сущностью христианства? Существенно ли для христианского вероучения утверждение, что «Слово стало плотью» только в пределах земной планеты? Обязан ли верующий христианин признавать, что среди бесчисленных миров не было никаких других боговоплощений?

Мне кажется, что, наоборот, с точки зрения христианского вероучения геоцентрическая гипотеза должна быть допущена не как необходимая и обязательная, а только как *одна из возможных*. Если боговоплощение признается в Евангелии единым и единственным событием в нашей земной истории, то этим нисколько не исключается возможность того же единственного события и вне земли в тесном космографическом значении этого слова. Если Бог, оставаясь Богом, мог принять зрак раба и воплотиться на земле, то почему же Он не мог сделать того же самого и даже в то же время и на Марсе и на любой другой планете нашей или иной солнечной системы? Сущность христианства выражается в вере в Богочеловечество как узел мирового процесса, центральный факт, от которого зависит спасение *всего мира*. Но эта вера в *универсальное* значение Богочеловечества нисколько не колеблется допущением, что оно могло явиться *всюду*, не только в пределах нашей планеты, но и в других населенных мирах¹.

Опять-таки и здесь мы имеем лишь одну из возможных гипотез. Христианство вообще не заключает в себе какой-либо обязательной для своих сторонников космографии. Оно одинаково мирится и с предположением иных миров, заселенных человекообразными существами, и с допущением, что вершина творения достигнута в человеке *только* в пределах нашей земной планеты. С христианской точки зрения вселенная во всяком случае должна быть единым храмом Божиим: такова *безусловная* цель мирового процесса. Но этот храм, как готический собор, может, в пределах *здесь* существования,

¹ Если Христос единожды умер и воскрес, то этим, очевидно, не исключается возможность, что эти единая Христова смерть и воскресение — явились всюду.

заостряться или в едином шпиге, или во множестве вершин.

Явилось ли Богочеловечество в других мирах в своем высшем выражении, или же — развитие этих миров остановилось на промежуточных ступенях, — во всяком случае эти ступени тяготеют к Нему как смыслу всего существующего. Если Бог есть действительно *Безусловное*, то никакая планета, никакое светило и созвездие в мире не может иметь иной цели, кроме воплощения в себе этого Безусловного; вся цель, вся задача эволюции этих солнечных систем, сводится к тому, чтобы уготовить среду для Боговоплощения, родить из себя существо, достойное принять Бога, способное соединиться с Ним нераздельно и неслиянно. Цель эта может быть достигнута как при геоцентрической, так и при противоположной гипотезе — существования существ, сотворенных по образу и подобию Божию, — за пределами нашей планеты. Если они сходны с человеком в этом отношении — вопрос об ином, физическом сходстве — теряет всякий интерес. Существование живых носителей образа Божия, хотя бы на *всех* планетах, разумеется, ни в чем не противоречит христианскому учению об универсальном значении этого образа в Богочеловечестве. Но точно так же не противоречит этой вере в живой смысл мира и геоцентрическая гипотеза.

С христианской точки зрения не может быть бессмысленного существования; следовательно, с этой точки зрения выражение «космическая пыль» по отношению к светилам должно быть понимаемо только в физическом, но отнюдь не в метафизическом значении этого слова. Метафизически все, что не враждебно Богу, существует для жизни вечной, безусловной; с этой точки зрения всякая пылинка должна ожить в царствии Божием; не только души, но тела — земные и небесные, должны участвовать в грядущем всеобщем одухотворении. Воскресенье *всего мира* должно быть благой вестью и радостью не только для земли, но и для звезд. Но с этой точки зрения вопрос о смысле созвездий не должен больше нас смущать и тревожить. — Они во всяком случае оживут в вечной жизни, все равно будут ли они в здешнем своем существовании полными жизнью существами или только пылью. Смысл всех и каждого отдельного существа окончательно раскрывается в *конце* мирового процесса, когда упразднится время и расстояние, когда все станет жилищем Богочеловека. Если мы до тех пор видим кам-

ни, еще не нашедшие себе места в здании, то это обуславливается тем, что строение еще не окончено. Если наше слабое зрение *теперь* поражается множеством существований, в которых мы не находим смысла, то это обуславливается тем, что мы не знаем во всей его полноте архитектурного плана вселенной. Кто верит в этот единый план и его центральную идею, тот не может волноваться сомнениями о существовании лишних камней и *лишних миров*. Ибо он знает, что бессмыслица есть факт только временный и исчезающий. В единой вечной и подлинной действительности нет ничего бессмысленного или лишнего. Она есть царство телеологической необходимости.

Христианское вероучение есть в его собственных глазах неполная — *земная*, и, следовательно, — несовершенная форма откровения. Совершенное откровение станет нам доступным лишь в грядущем вечном царствии, когда мы увидим истину лицом к лицу; теперь же мы видим ее «зеркалом в гадании»; поэтому мы не должны смущаться пробелами нашего ведения относительно того, что лежит за пределами земли как в широком, так и в тесном (планетном) значении этого слова. Относительно значения светил в мировом плане христианское откровение просто-напросто хранит молчание. Ясно, что мы не имеем права превращать этих умолчаний в *утверждения*, навязывать христианству геоцентрическую или иную гипотезу, относительно которой оно совершенно не высказывается. Если у Христа есть овцы *с другого двора*, которых тоже надлежит привести ко спасению (Иоанн, X, 16), то на земле Он проповедовал не о них, а о *земных* своих овцах, о их обязанностях и жребии; но это не дает нам права замыкать вселенское паство в тесные *земные* границы. Быть может, оно простирается и на «воинство небесное» — характерное название, которым в св. Писании нередко обозначаются звезды¹.

Оценивая с этой точки зрения учение Соловьева о богочеловечестве, мы найдем в нем некоторые недостатки, впрочем, скорее формальные, нежели существенные. Именно потому, что он не принимает во внимание «астрономических» доводов противников христианства, его изложение облекается в чересчур геоцентрическую форму. Его утверждения, что человечество — центр мира,

¹ В приведенном евангельском тексте слова — «и будет одно стадо и один пастырь» относятся и к овцам «не сего двора».

окружность Божества, высшее выражение мировой души и т. п., по-видимому, относятся к *земному* человеку в *тесном* смысле этого слова и в этом виде — слишком догматичны. Они не находят себе, как мы видели, оправдания ни с точки зрения христианского откровения, ни, тем более, — с точки зрения положительного знания: с научной точки зрения предположение, что существа разумные, обладающие в своем сознании *формой* всеединства, населяют *только* нашу планету, очевидно, совершенно произвольно.

Основные мысли учения Соловьева, однако, этим несколько не подрываются. Освобождая учение о богочеловечестве от всякого предвзятого геоцентризма, мы тем самым только подчеркиваем его всеобщее, *универсальное* значение, а вместе с тем и тем самым доводим до конца основную мысль учения Соловьева.

Центральное место в учении Соловьева занимает то самое, что служит центром всего христианского вероучения. В его глазах вся умственная жизнь, а следовательно, и философия, должна быть прежде всего жизнью во Христе.

В чем заключается собственное содержание христианства? Соловьев замечает, что оно не отрицает предшествовавших ему исторически фазисов религиозного сознания, а, напротив, включает их в себя. Раньше христианства явилась *аскетическая проповедь* в связи с пессимистическим мирозозерцанием — отрицательное отношение к природе и к жизни, с чрезвычайной последовательностью развитое в буддизме. Это аскетическое начало вошло в состав христианского учения: «оно исходит из признания, выраженного апостолом Иоанном, что весь мир во зле лежит». Дальнейшей стадией развития дохристианского религиозного сознания Соловьев считает *идеализм*, достигший полной ясности в мистических умозрениях Платона: последний признал, что подлинная действительность и истинная жизнь лежит за пределами нашего видимого мира. Это учение точно так же было воспринято христианством: признание иного, идеального космоса, признание царствия небесного за пределами мира земного составляет необходимый элемент учения Христова. Наконец, христианским учением была усвоена и высшая стадия дохристианского религиозного сознания — *монотеизм*, достигший классического выражения в вере иудеев: этот монотеизм признает за пределами видимой действительности не только мир идей, но Безус-

ловное как личное начало, как положительный субъект или я. Уже до христианства этот монотеизм определился как вера в триединство в александрийской философии. Христианство, как известно, существенно монотеистично и исповедует триединство как один из основных своих религиозных догматов.

Все эти фазисы входят в состав христианства как его части, но ни один из них не определяет собою его специфического содержания. Если бы христианство было *только* сочетанием этих элементов, то оно не представляло бы собою новой мировой силы, а было бы только одной из тех эклектических систем, которые встречаются в школах, но в жизни не действуют и мировых переворотов не совершают.

«Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таком мы находим Христа и только Христа — вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная».

Соловьев показывает, что воззрение, которое видит сущность христианства в учении Христа, а не в Его Личности, основано на недоразумении, ибо вся суть этого учения сводится к утверждению Христа как богочеловеческой личности.

Особенность христианства выражается, очевидно, не в его нравственном учении, не в правиле — «люби ближнего, как самого себя»: гораздо раньше христианства браманизм и буддизм проповедовали любовь и милосердие не только к людям, но и ко всему живущему. Также не может быть признано характерной особенностью христианства учение Христа о Боге как Отце, о Боге как существе по преимуществу любящем: название отца всегда придавалось верховным богам всех религий, а в религии персидской мы находим представление о верховном Боге не только как отце, но и как отце всеблагом, любящем. Во всей проповеди Евангелия единственно новым, специфически отличным от всех прочих религий является учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную».

«Таким образом», говорит Соловьев, «если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу».

Спрашивается, что же мы имеем во Христе, что представляется нашему разуму под именем Христа как жизни и Истины?

Бог как совершенное и всецелое осуществляется в единстве всего, в победе над множественностью, в сведении ее к единству. Эта победа выражается в том, что множественность существующего связывается во единый, живой организм. «Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм».

Само собою разумеется, что здесь речь идет не об организме вещественном, а об организме духовном. Соловьев говорит об организме божественном в том же смысле, в каком говорят, например, об организме народном или об организме человечества. Во избежание недоразумений он тут же дает определение организма: «Мы называем организмом все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг к другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем другим»¹.

Организм божественный заключает в себе все элементы бытия, т. е. полноту бытия; следовательно, это — организм *универсальный*. Но этим несколько не исключается индивидуальность того же организма, которая, напротив, безусловно необходима.

Именно потому, что он — универсален, организм божественный заключает в себе необозримое множество качественно разнородных элементов, которые вступают между собою в бесконечное разнообразие сочетаний. Но чем больше в организме элементов и их сочетаний, тем больше он имеет *особенности*, оригинальности, тем более он *отличен* от других организмов. Чем большая множественность элементов сводится к единству в данном организме, тем, стало быть, он *индивидуальнее*. Таким образом, снова подтверждается положение, что универ-

¹ Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь определение слишком широкое, так как под него подойдет не только организм, но и любая машина. В часах, напр., отдельные части — стрелки, колеса и т. п., безусловно необходимы и для целого и друг для друга. В определении Соловьева недостает признака *внутренней цели* (энтелехии), связывающей части целого. Она и составляет отличие организма от механизма, коего части, как и само целое, подчинены цели, *внешней* целому механизму.

сальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а потому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное. «Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос».

Во всяком живом организме необходимо различать два единства — единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому, и, с другой стороны, множественность как сведенную к единству. Мы имеем единство производящее и единство произведенное — единство как начало (в себе) и единство в явлении. В божественном организме Христа единящее, организующее начало есть само божественное Слово или Логос.

«Единство второго рода, единство, произведенное в христианской теософии, носит название Софии». Логос, по Соловьеву, есть прямое выражение Абсолютного как безусловно-сущего; напротив, София по отношению к Абсолютному есть его вечное *другое* или, что то же, — его выраженная, осуществленная идея. «И как Сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, также и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. 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».

Представление Бога как универсального организма, включающего в себе множественность существенных элементов, может навлечь на себя подозрение в пантеизме. Однако в данном случае подозрение это будет несправедливо ввиду простого и ясного ответа Соловьева: «именно для того, чтобы Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира».

Обычный путь безрелигиозного сознания заключается в том, что Божество мало-помалу очищается от всякого содержания, превращается в абстракцию; после этого

оно легко перестает быть предметом веры. Такой переход к атеизму вполне логичен. — Если не признавать в Божестве *полноту* действительности, а следовательно, — и множественности, то положительное значение неизбежно переходит к множественности и действительности *этого* мира. Последняя тем самым становится *единственною* или безусловною действительностью. Понятие Божества или сливается с природою, или отвергается как пустая абстракция; но в обоих случаях оно одинаково утрачивается¹.

IV. ВЕЧНОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО И СОФИЯ— ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ

Человечество есть тот мировой узел, в котором за-вязывается нерасторжимая, вечная связь между Богом и его творением; отсюда следует вывод Соловьева, что совершенный человек есть высшее выражение Софии — премудрости Божией. Мы видели, что, по Соловьеву, София есть осуществленное всеединство, т. е. единство вечного Божественного космоса. Такое же место принадлежит человеку в становящемся мире: в нем и чрез него все созданное должно прийти к единству с Божеством: ясно, что человек, достигший совершенства, тем самым становится адекватным выражением Софии.

Но мы уже знаем, что совершенный человек явился во Христе; отсюда следует, что во Христе раскрылось совершенное сочетание Логоса и Софии. — «Если в божественном существе — во Христе, первое или производящее единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек или, по выражению священного Писания, второй Адам. Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе».

Бог не растет, не умалется и не развивается во времени. Во времени Он раскрывает только то содер-

¹ Чтения о богочеловечестве, 102—107.

жание, которое заключается в Нем в вечности. Но если так, то Бог от века заключает в себе человека как предмет своего действия. Чтобы Бог вечно существовал как Логос или как действующий Бог, необходимо предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира, который *дает в себе место* божественному единству. Ясно, что если человек *во времени* является центром мира, то такое же значение принадлежит ему от века: «Действительность Бога, основанная на действии Божиим, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом *вечно*, так как действие Божие есть вечное». Если Логос от века действует, то Он от века является в адекватной себе форме — Богочеловечества.

Говоря о вечности человека, Соловьев, понимает не человека природного, не человека как явление, что противоречило бы геологии. Он имеет в виду человека как *умопостигаемое существо*, которое неизбежно предполагается человеком эмпирическим. Этот существенный и вечный человек, с другой стороны, не есть ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя *собирательное*. Он есть иная действительность за пределами нашей земной действительности. Такая точка зрения должна вызвать резкий протест со стороны эмпирического реализма, который нашу природную действительность принимает за единственную реальность. Для этого мирозерцания реален только отдельный индивидуальный человек как определенное явление во времени: вне этого для эмпириков человек есть только абстракт и человечество — только собирательное имя. Но Соловьев доказывает, что эмпирический реализм, доведенный до конца, сам себя разрушает.

В эмпирической области мы, в сущности, не находим человека как индивида: как физический организм человек сам в свою очередь — собрание многих живых клеток, «агрегат множества органических элементов, группа в пространстве». Единство физического организма *в опыте* является только как связь, как отношение, а не как реальная единица. С эмпирической точки зрения индивидом, или неделимым, можно назвать с большим основанием *клеточку*, нежели человека. Но и на этом нельзя остановиться: клеточка — тоже существо физически сложное. Вещество вообще делимо до беско-

нечности, и самый атом есть только условный термин деления и ничего более.

Так же невозможно найти человека как индивида и в его явлении внутреннем, психическом. С эмпирической точки зрения душевная жизнь распадается на ряд сменяющих друг друга состояний — мыслей, желаний и чувств; самое отнесение этих чувств к единому центру или «я», есть, в свою очередь, одно из психических явлений рядом с другими. Далее, как в физической, так и в психической жизни нашей все течет, все непрестанно обновляется: физический организм ни на минуту не сохраняет одного и того же состава атомов; так же и психическое явление нашего я ни на секунду не сохраняет одного и того же состава состояний душевных: в непрерывной смене явлений, стало быть, нельзя найти единого пребывающего субъекта ни в жизни физической, ни в жизни психической. «Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической — временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще с этой точки зрения никакой реальной единицы найти нельзя. Результат эмпиризма, доведенного до конца, есть совершенное отрицание всякой реальности, что доказывает наглядно полную его несостоятельность».

Очевидно, реальных единиц нельзя найти, пока мы остаемся в пределах явлений. Отсюда Соловьев считает себя вправе заключить, что эти реальные единицы, без коих ничто не может существовать, имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы знаем, что, с точки зрения Соловьева, эти подлинные сущности суть идеи, из коих каждая есть необходимая составная часть вечного божественного космоса. Соответственно с этим для него и подлинная сущность человека есть его идея. Эта идея человека неизмеримо более существенна и реальна, чем видимое его проявление в здешнем мире. «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, — скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, — через который переступает постепенно лишь определенная

часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого. В нас, как говорит древний поэт, в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания».

Этот идеальный человек — первообраз человека эмпирического — вместе с тем существенно отличается от последнего. В нем нет того разлада, раздора и разделения, нет той розни и взаимной ненависти отдельных особей, которая составляет печать всего здешнего. В человеке совершенном, идеальном все приведено к всеединству. Он есть единое и вместе многое; в нем идея каждого отдельного человеческого индивида не существует отдельно от прочих. Вечный, абсолютный человек есть универсальное и вместе индивидуальное существо, в котором каждый из нас существенно коренится и действительно участвует.

Божественные силы образуют в своем множестве единый вечный и универсальный организм Логоса; совершенно так же и силы человеческие образуют единый организм универсальный и вместе индивидуальный — всечеловеческий организм как вечное вместилище Божества — его тело и вечную душу мира. Каждая отдельная идея — идея индивидуального человека, как входящая в состав этого богочеловеческого целого, должна быть признана вечною в абсолютном порядке. Без вечности каждой отдельной человеческой особи самое человечество было бы пустым призраком.

Только при этом признании человека составною частью вечного божественного мира Соловьев считает возможным разумно допустить свободу и бессмертие. Если человек разрешается в ряд состояний, то он целиком отдан во власть смерти, а потому самому не свободен от здешнего мира. «Совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*». Человек не умирает только в том случае, если он не исчерпывается временным

явлением и обладает сверхвременной сущностью. Но сверхвременное — то же, что вечное.

По мысли Соловьева, если бы человек не обладал этой сверхвременной сущностью, он не был бы и свободен. Если он только создан из ничего во времени, то для Бога он случаен: Бог может существовать и без человека; но если так, то человек всецело определяется божественным произволом; он совершенно пассивен по отношению к Богу, и в таком случае для свободы его не остается места¹.

Мы уже видели выше, почему Соловьев отводит человеку царственное место среди земных созданий. Здесь мы видим, что человек является и по сравнению с ангелами преимущественным носителем Божественной мудрости. Основания такого предпочтения у Соловьева сводятся к следующему. —

Только в человеке тварь соединяется с Богом совершенным образом, т. е. свободно и взаимно, потому что, благодаря двойственной своей природе, человек один может *сохранять* свою свободу и оставаться постоянно нравственным восполнением Бога, соединяясь с ним все более и более тесно через ряд сознательных усилий и преднамеренных действий. Бесплотные духи не могут привести к единству Божественной жизни область земную, потому что сами они от нее оторваны. Наоборот, человек — *сын земли*: от нее он получает низшую жизнь; но именно отсюда возникает его посредническая задача, его обязанность возратить земле эту жизнь, преображенную в свет и в дух животворящий. Если чрез него — через его разум — земля поднялась до небес, то чрез него же, через его действие небеса должны сойти на землю и наполнить ее. Через него весь внебожественный мир должен стать единым живым телом, всецелым воплощением божественной мудрости. Смысл жизни человека прежде всего — внутреннее и идеальное объединение земного могущества и божественного действия, свободное осуществление этого единения во всем внебожественном мире в его целостности. Соответственно с этим в человеке, как сложном существе, есть центр и периферия: есть человеческая личность и человеческий мир — человек индивидуальный и человек социальный или коллективный. *Субъективно* — человеческий индивид есть соединение Божественного Слова и

¹ Чтения о богочеловечестве, 110—118.

земной природы; его задача — в том, чтобы осуществлять это единение *объективно*, во внешнем мире. Для этого человек должен раздвоиться внешним образом. Контраст и единство деятельного мужественного начала — Слова, и начала восприимчивого, пассивного, женственного — земной природы — должен был найти себе образное выражение в различии и соединении мужского и женского пола в человечестве. *Сущность* человеческой природы достигает своего совершенного выражения в индивидуальном человеке, разделенном на два пола. Но для внешнего обнаружения всех сил, таящихся в состоянии возможности в человеке, безусловно необходимо — как восполнение индивидуальной жизни — состояние социальное. Только через общество человек может достигнуть своей окончательной цели — всемирной интеграции всякого внебожественного существования. Натуральное человечество (мужчина, женщина и общество) включает в себе лишь зародыш такой интеграции. Разум и совесть мужа, сердце и инстинкт жены, наконец, солидарность или альтруизм, образующий основу всякого общества, — все это только зародыш и прообраз истинного богочеловеческого соединения. Последнее в своем совершенстве представляет собою завершение всемирной истории. Его троякое явление есть *совершенная жена*, или обожествленная природа, *совершенный человек*, или *Богочеловек*, и *совершенное общество* — общение Бога и человеков, окончательное воплощение вечной Мудрости.

По мысли Соловьева, все три элемента человеческого существа составляют одно целое. Жена есть восполнение мужа, а общество — его распространение вовне, его полное проявление; в сущности же, все это вместе составляет единое человеческое существо. И соединение человека с Богом, хотя оно необходимо тройственно, — тем не менее образует единое человеческое существо, воплощенную Софию. «Центральное и совершенно личное проявление Софии есть Иисус Христос; ее женственное восполнение есть Пресвятая Дева, и ее универсальное распространение есть церковь».

Человечество, соединенное с Богом в св. Деве, во Христе и в церкви есть осуществление сущей Премудрости или абсолютной субстанции Бога, сотворенная форма последней, ее воплощение. Одно и то же «семя жены» (т. е. Премудрости) воспроизводится в этих трех явлениях — последовательных и вместе пребывающих,

отличных друг от друга и вместе нераздельных. В женственной своей личности оно именуется Марией, в мужественной Личности Иисусом. Собственным же именем Премудрости или Софии обозначается ее всецелое и универсальное явление в совершенной церкви будущего — невесте божественного Слова¹.

V. ИНТУИЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ В УЧЕНИИ О «СОФИИ»

Для правильной оценки изложенного здесь учения необходимо различать в нем содержание и форму; мы имеем здесь, с одной стороны, *религиозно-мистический опыт*, частью коллективный, частью индивидуальный, а с другой стороны — *рефлексию* на этот опыт, попытку облечь его в рациональную, логическую форму. Задача имманентной критики заключается прежде всего в том, чтобы выяснить — в какой мере здесь форма выражает свое содержание.

Я уже имел случай говорить, что в своем учении о «Софии» Соловьев продолжает весьма древнюю традицию христианской мистики как восточной, так и западной. По Соловьеву, наши предки приняли эту идею не от греков, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия, *ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ*, разумелась или как общий отвлеченный атрибут Божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия — Логоса². У греческих отцов церкви, например у Оригена, мы действительно не видим ясно выраженного различия между «Софией» и «Логосом»; но, с другой стороны, у них мы уже несомненно находим, хотя и в несовершенной, наивной форме, то сочетание библейского понятия «Премудрости» с Платоновым учением о «мире идей» первообразов, которое впоследствии перешло к Соловьеву³. А из латинских отцов у Августина то же платоническое понимание «Премудрости Божией», также отождествленной с Логосом, выражается в значительно усовершенствованном виде⁴. Наконец, у немецких мистиков «София» совершенно ясно определяется как «вечная женствен-

¹ La Russie et l'Eglise, 258—262.

² Идея человечества у А. Конта, 240.

³ Ср. В. Болотов. Учение Оригена о св. Троице, 220—221 (С.-Петербург, 1879).

⁴ Ср. мое соч. Мирозозерцание бл. Августина, 64—66 (Москва, 1892 г.).

ность Божия». Величайший из них — Бёме — называет ее «девою божественной Премудрости» (Jungfrau der Weisheit Gottes), «идеей», «великой тайной бытия Божия» и Божиим разумом. Она — «наглядность Божия» (göttliche Beschaulichkeit), в которой открывается единство всего. Она — истинный хаос Божий, в котором все заключается, «божественное воображение, в котором от века видимы идеи ангелов и душ во образе Божием, не в качестве тварей, а в отображении, подобно тому как человек видит себя в зеркале»¹. Наконец, у Баадера, который возрождает миросозерцание Бёме в XIX веке, «София» определяется как «идея», как мир первообразов, как истинное и вечное человечество². Без сомнения, Соловьев имел основание сказать, что учение немецких мистиков выражает собой тот же религиозный опыт, который содержится и в его представлении о «Софии»³.

Глубочайшие корни соловьевского представления о «Софии» заключаются, впрочем, — не в каком-либо предшествующем «учении», а в той коллективной религиозной жизни, которая в церкви как западной, так и восточной преемственно передается от поколения к поколению. Соловьев недаром отмечает свою близость с древнерусским благочестием. Его учение о «Софии Премудрости Божией» — в едином «образе Божием» объединяющей образы всего сотворенного; живо переносит нас в религиозное настроение древних православных храмов. Характерная черта последних заключается в необыкновенно ярком изображении *человечности* божественного. В них молящийся входит в соприкосновение не с мертвым, пустым и абстрактным Абсолютным. Этот Божественный мир преисполнен бесчисленных сил и возможностей; он густо населен образами. Со всех сторон он смотрит на человека мириадами *человеческих* очей. И среди этого Богочеловеческого мира София — Премудрость, не может не занимать центрального места. Совершенно естественно она определяет самую сущность истинного религиозного настроения. Ибо для религиозного чувства не может быть ничего важнее и ценнее веры в *человечность* Божественной Премудрости.

¹ J. Böhme's sämmtl. Werke. Vom dreifachen Leben des Menschen, t. IV, 71—72; Tafeln von drei Principien göttlicher Offenbarung, Schlüssel, 7, VI, 665.

² См., напр., т. III, 395—396, 421, т. IV, 177, 200, 352, 354.

³ Письма, <т.> II, 200.

Вечная Мудрость Божия, нашедшая себе окончательное, безусловное выражение в человеке и в человеческом образе сидящая на престоле, царящая над горним и земным, — такова основная идея религиозной архитектуры и живописи, вдохновившей Соловьева; идея эта коренится в самом существе религиозного отношения. Ибо для последнего недостаточно одной веры в Бога: нужна надежда, нужно твердое упование, что в Боге есть для человека не только обитель, но и царственный венец.

Соловьев не только *размышлял* об этом царственном образе: он его переживал и *видел*; и в его видениях было неизмеримо больше, чем в его рефлексии. Вот почему в нем *поэт* «Софии» на каждом шагу опровергает мыслителя. Последний мыслит отношение вечной Премудрости Божией к нашей становящейся действительности как отношение *сущности и явления*. Но для глубоко мистических созерцаний поэта эта рассудочная схема оказывается прокрустовым ложем: она решительно не вмещает того богатства содержания, о котором говорят художественные образы соловьевских стихотворений. Если «София» есть в самом деле *сущность здешнего*, то почему же поэт видит ее «с цветком нездешних стран» в руке? Если мир — действительно ее явление, — он должен носить на себе печать подлинного, достоверного и истинного; и, однако, поэт считает его обманом и ложью.

*Не веря обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества.*

Явление должно быть откровением, раскрытием своей сущности; тут мы видим как раз обратное отношение: сияние божества *закрито* явлениями нашей действительности: не очевидно ли, что эта действительность, заслоняющая Божественное в самом существе своем, есть другое по отношению к Нему? Если бы здешнее было откровением Божественной Премудрости, последняя была бы тем самым осязаема, доступна нашим телесным очам: ибо сущность *видима* в своем явлении. И, однако, все, что есть в Соловьеве мистического и художественного чувства, восстает против такого грубо материалистического понимания «Софии». Правда, он, по слову апостола, возвышается до ее созерца-

ния «через рассматриванье творений»; но тут как раз и обнаруживается непригодность нашей эмпирической чувственности для этой цели. «Духовная телесность» вечной божественной действительности всем существом своим отлична от здешней, эмпирической телесности: она открывается иной чувственностью, чем наша, *второму зрению*, тому, которое видит за пределами здешнего, «*под грубою корою вещества*».

И оттого-то *подлинное* видение «Софии» здесь, на земле, так редко. Соловьева оно посещало всего только три раза в течение всей его жизни:

Не трижды ль ты далась живому взгляду
Не мысленным движением, о нет! —
В предвестие, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

Но и этих трех видений оказалось достаточным, чтобы наполнить содержанием все существование нашего мыслителя.

В противоположность лживым явлениям «обманчивого мира», которые обладают характером длящимся и непрерывно заполняют *все* наше поле зрения, действительные явления «Софии» продолжаются всего один лишь краткий миг: эта черта отмечается во всех трех встречах. В первый раз:

Кивнула мне и скрылась в туман.

Во второй раз:

И то мгновенье долгим счастьем стало.

И, наконец, — в третий:

Один лишь миг! Видение сокрылось,
И солнца шар всходил на небосклон,
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Каждый раз это мимолетное явление изобличает во лжи всю нашу жизнь и упраздняет земной эрос.

И детская любовь чужой мне стала;
Душа моя—к житейскому слепу.

Также и при второй встрече:

К земным делам опять душа слепая,
И если речь «серьезный» слух встречала,
Она была невнятна и глупа.

И, наконец, последнее, третье виденье окончательно овладевает душой, разоблачая перед нею совершенное ничтожество всей обыденной линии жизни.

О, лучезарная, тобой я не обманут!
Я всю тебя в пустыне увидал,
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.

С житейской точки зрения, наоборот, вся эта потусторонняя мудрость есть безумие («со стороны все было очень глупо») и генерал Фаддеев вправе изречь ей свой уничтожающий приговор. Со всех сторон и со всякой точки зрения оказывается, что мир *не вмещает в себе Мудрости*. Не ясно ли, что по отношению к ней он — *иное метафизическое начало*! Совершенно очевидно, что «София», как ее видит и чувствует Соловьев, не может быть источником мирской суеты и хаоса. В ее сверхвременном созерцании все едино и все недвижно. —

Что есть, что было, что грядет вовеки
Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют предо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.

Все видел я и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Если в здешней действительности, наоборот, все разрозненно, все раздроблено и все взаимно враждует, то неужели этот внутренний разлад мирской жизни должен быть понимаем как *внутреннее распадение самой Софии*? Возможно, что в *рефлексии* Соловьева найдутся кое-какие точки опоры и для этого рассудочного толкования; но оно во всяком случае идет вразрез с глубочайшими внутренними переживаниями Соловьева-поэта и мистика. Для последнего — «София» — не сущность нашей природы, а вечная божественная природа, в которую должен пресуществиться наш мир, и это — тем более, что «София» видений Соловьева есть прежде всего *вечная женственность Божия*, та «Богоматерия», которая служит Божеству совершенным, *адекватным* воплощением. Это — не наша *двойственная* природа, одинаково способная родить и доброе, и худое, и прекрасное, и безобразное, а от века осуществленное

всеединство — в котором до начала времен зло и безобразие побеждены в самой своей возможности. По отношению к нашей действительности это — конец, а не начало.

Философские формулы учения Соловьева о «Софии» далеко не во всех отношениях стоят на высоте его мистических созерцаний. В них приходится отметить противоречивое сочетание глубочайших религиозных истин с заблуждениями пантеистической гностики. С одной стороны, он безусловно прав, поскольку он утверждает «Софию» как идею — смысл всего существующего, как первообраз всего сотворенного, в частности же — как первообраз человека и человечества. Или в самом деле у человечества и у каждого человека есть *своя особая идея* в вечной божественной Премудрости Божией, или суетно все наше существование, тщетна самая наша вера в жизнь. Но если «София» для нас есть *первообраз, идеал*, который мы можем осуществить или не осуществить, то по тому самому она не может быть нашей сущностью. Ошибка Соловьева заключается именно в том, что он отождествляет *вечную идею* человека и человечества с *сущностью* того и другого.

По Соловьеву, вечная идея человека и сам человек в существе своем — одно и то же. С этой точки зрения, если сверхвременна идея, то вечно существует и самый человек: каждый из нас от века есть в «Софии» до своего рождения во времени. Если так, то все, что мы совершаем и переживаем во времени, — есть воспроизведение того, что было и есть в Боге.

Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь полнейшее слияние временного с вечным. В результате временная, становящаяся вселенная, а следовательно, и весь наш здешний человеческий мир утрачивает свою самостоятельность по отношению к Божеству. Тем самым он в одно и то же время и возвеличивается и умалется, сводится на нет.

Если человек уже *здесь и теперь* есть явление вечной идеи, то какого ему еще желать совершенства: он уже теперь — часть божественного мира, необходимая и незаменимая, и должен оставаться носителем Божества, что бы он ни делал. Если бы Соловьев довел этот ряд мыслей до конца, он должен был бы или отрицать самую возможность греха, падения, или же признать самый грех явлением Божественной сущности. Раз в явлении не может быть ничего, чего бы не было в сущности,

все наши грехи и пороки суть грехи самой божественной идеи, пороки вечной Премудрости.

С другой стороны, эта точка зрения, доведенная до конца, превращает все временное в призрак или в бессмыслицу. Мои действия во времени, как и все вообще временное, не в состоянии прибавить ничего существенного к тому, что дано в вечности. Если так, то зачем же нужна наша жизнь во времени? Если мировая эволюция ничего не создает, не производит никаких *новых* ценностей, а только воспроизводит во времени то, что было и есть в вечности, то ни о каком *действительном* усовершенствовании говорить не приходится: в таком случае прогресс, как и все временное, превращается в пустую видимость.

В чем заключается *для нас* смысл временного нашего существования? В осуществлении свободы? В том, чтобы человек стал свободным сотрудником Божества, свободным участником Божественного дела? Таков действительно ответ Соловьева. Но тут есть внутреннее противоречие. Свобода человека во времени совершенно не вяжется с теми представлениями о вечной действительности и, в частности, — о вечном человеке, которое мы находим у Соловьева. Свобода есть или способность к творчеству, или она — ничто; она невозможна, если здесь, во времени, человек есть *только* явление вечной Божественной идеи — сущности. Свобода человека возможна лишь при том условии, если самая идея-первообраз, положенная в основу его существа, есть для нее не сущность, а идеал.

Только в этом предположении свободы временный, становящийся мир имеет смысл. Смысл временной действительности заключается, очевидно, не в простом *повторении* вечной божественной идеи, а в том, чтобы *воспроизвести ее в свободе*. Задача человека — в том, чтобы он стал *для себя и от себя* тем, что он есть от века в Божественном плане. Это признается и Соловьевым, но, к сожалению, он упустил из вида, что для этого человек должен быть свободен не только в Боге, но и *от Бога*.

Если человеческая свобода есть нечто новое, *зачавшееся во времени*, чего не было в вечности, то новым является и сам человек как существо, как свободный источник своих действий. Соответственно с этим должно быть отвергнуто учение Соловьева о предвечном существовании человека. Если до своего рождения во време-

ни человек не существовал *в свободе*, то он не существовал вовсе. Ибо свобода есть существенное определение человека. Мой вечный первообраз не есть мое «я». Идея человека — пока она есть только часть Божественной сущности, объективация вечной Божественной Премудрости, всецело определяемая Божеством и лишенная возможности самостоятельного самоопределения, еще не есть сам человек. Моя «самость» есть прежде всего возможность самостоятельного самоопределения; но потому самому она необходимо есть нечто отдельное по отношению к вечному Божественному космосу. *Сущность* Божества ни в каком случае не есть сущность человека ни в целом, ни в части. Только при этом условии отношение Бога и человека может быть мыслимо как *взаимно свободное*. С одной стороны, человек *в своей сущности* свободен от Божественного совершенства; но, с другой стороны и потому самому, Бог свободен от наших грехов и немощей. Наконец, только при этом условии соединение человека с Богом есть действительное освобождение от этих грехов и немощей и в этом смысле — нечто в самом деле новое.

Временная действительность может быть оправдана только при том условии, если она имеет смысл не только *для нас*, но смысл *безусловный*, следовательно, — для самого Бога. Есть известное изречение, что «время есть приостановка вечности». Но, спрашивается, какой может быть смысл в этой приостановке, если во времени не создается никакой новой ценности, если во времени не творит Бог? Очевидно, время нужно для нового, еще не бывшего в вечности *дела* Божества. Но если такое дело *есть* и если человек призван в нем участвовать, то отношение его к вечной Божественной Премудрости ни в каком случае не может быть отношением явления к сущности. Отношение человека к Мудрости может и должно быть *философией*, т. е. любовью к мудрости; но это возможно именно потому, что для человека Мудрость есть *другое*. Для человека она есть *должное* именно потому, что она не есть *его сущее*. Она заключает в себе вечную идею человека; но она ни в каком случае не есть ни вечный человек, ни вечное человечество.

В основе аргументации Соловьева лежит дилемма: или человек есть явление Софии, или его бытие только феноменально: он — или теофания, или пустой призрак. Нетрудно убедиться, что эта дилемма покоится на пан-

теистическом предположении. — Только Бог есть сущее: поэтому все, что существует действительно, реально, так или иначе есть явление Божества. В таком понимании отношения Бога к миру ясно сказываются следы учения Спинозы об отношении единой и вечной субстанции к ее модусам: недаром Соловьев признает, что его мировоззрение в молодые его годы складывалось под влиянием спинозизма¹.

Ошибка Соловьева — в том, что он видит в человеке порождение вечной Божественной природы, естественное и *необходимое*. По его воззрению, *Бог не может существовать без человека*². Если так, то основой отношений Бога к человеку должен быть признан фатум, а не свобода; но тем самым Бог становится виновником всего зла нашей действительности. Вывод этот становится неизбежным, как только мы вместе с Соловьевым признаем человека частью *вечной* божественной действительности.

На самом деле, однако, последнее предположение для нас вовсе не необходимо: отрицать вечность человека, допускать возникновение его во времени, вовсе не значит признавать, что бытие его *только феноменально* и должно исчезнуть во времени. Чтобы убедиться в этом, необходимо принять ту единственную точку зрения, которая согласуется с идеей Бога как Безусловного: тем самым мы освободимся от последних остатков пантеистического воззрения. —

Как Абсолютное, Бог безусловнс свободен от всякого становящегося, несовершенного бытия, — свободен от мира и *над* миром. Ставши на эту точку зрения, мы должны будем признать, что основа отношений Бога к человеку, как и ко всему сотворенному, не есть необходимость. Человек, как и все конечное, не есть ни эманация, ни проявление божественной природы. *Он — дитя божественной свободы.*

Но если так, то очевидно, что бытие человека — не только феноменально. *Божественная свобода*, вот умопостигаемый, сверхвременный источник как нашего, человеческого, так и всякого другого становящегося, несовершенного существования, — источник всей внебожественной действительности. То, что зачато в этой свободе, — следовательно, вне божественной сущности,

¹ Понятие о Боге, т. VIII, 26.

² Чтения о богочеловечестве, 118.

не должно быть на этом основании рассматриваемо как только временное, призрачное явление, предназначенное к исчезновению. Ибо это значило бы признавать, что Бог *в своей свободе* не может создать ничего безусловно ценного, ничего пребывающего.

Допустить безусловную свободу Божества (а противоположное допущение не мирится с понятием Абсолютного) значит признать, что вне божественной природы и *действительности* Божественное сознание и Божественная мысль таит в себе бесконечный мир возможностей. Это значит, что творческим актом возможность может быть превращена в действительность, что Бог может назвать не сущее как сущее, дать место раньше не бывшему. Иначе говоря, свобода Божества таит в себе возможность нового бытия, следовательно, возможность *возникновения во времени*. Рождение такого нового бытия не противоречит понятию Бога как Абсолютного. Ибо, во-первых, это бытие полагается Богом *в Его свободе* и, следовательно, не ограничивает этой свободы. Во-вторых, оно полагается *вне Божественной природы*, утверждается как внебожественная действительность: поэтому оно не нарушает *совершенства* последней; движение, изменение, совершенствование, равно как и несовершенство, и зло, остаются определениями *внебожественного* мира. В своей собственной действительности Бог остается от них свободным.

Такое отношение Бога к человеку и миру вопреки Соловьеву не есть произвол: ибо Божественная свобода не есть бессмыслица. Все ее действия *определяются* Богом как абсолютным смыслом и разумом всего. Под произволом принято разуметь свободу, не связанную какой-либо нормой. С этой точки зрения ясно, что божественная свобода не есть произвол: ибо ее творчество определяется прежде всего *образом* Божиим, который служит нормой для создаваемого; для всего необозримого мира внебожественных возможностей, которые составляют сферу действия божественной свободы, есть первообразы в вечной божественной действительности. «Создание из ничего» есть не что иное, как изображение этих первообразов *в другом*, в бытии, которое полагается Божеством в Его свободе. С этой точки зрения можно говорить не о вечности человека, а только о вечности его идеи. Вечное в человеке — не его сущность, *а его индивидуальная норма — идея*, не сущее в нем, а сущее в Боге, для него же — до совершения времен,

должное, точнее говоря, — тот образ Божий, который должен в нем изобразиться. Но и этого достаточно, чтобы признать в человеке существо не призрачное, не феноменальное только. Ибо в Божественной свободе — в творческом акте последней — человек идеально связан с этим сверхвременным первообразом.

Связь эта — обоюдосвободная. Если сам человек во времени не есть необходимое проявление божественной идеи, то, стало быть, последняя от него свободна; но поэтому самому и человек свободен от своей идеи, т. е. он может и не осуществить ее в своей деятельности. Но в последнем случае он не достигнет единой истинной и подлинной божественной действительности, а расплывется в бесконечном мире *пустых* внебожественных возможностей.

Сущее в человеке — *ничто* вне божественной действительности: только поставленное в определенное отношение к божественной идее оно превращается в *нечто*. Только в Боге человек окончательно найдет свое «я» — свою безусловно совершенную индивидуальность. Но эта безусловно совершенная индивидуальность человека не есть нечто ему от века данное — а только *заданное*, не источник его деятельности, а только цель, положенная его жизненному стремлению.

В Боге София — от века реальная Сущность; но для здешнего человечества она есть *норма*: пока человек не достиг своей нормы, между ним и ею нельзя проводить знака равенства. Если же говорить о равенстве ожидаемом, о том равенстве, которое должно наступить *в конце* мирового процесса как его завершения, то и тут следует присоединить существенную оговорку. София есть первообраз не только для *земного* человечества, но и для всех овец Божиих, хотя бы и не этого, земного двора. Образом Божиим является всякое существо, которое в своем сознании и в своей жизни способно стать проводником всеединства в мире. И где бы ни жили носители этого образа, всюду они должны составить единое стадо единого Пастыря.

Глава X

БОГ И МИР

I. ГОРНИЙ МИР

Изложенное учение о трех Ипостасях и о Софии — Премудрости Божией определяет собою все воззрение Соловьева на мир в его отношении к Богу. В *идее* мир есть совершенное Богоявление, совершенное откровение Божественной премудрости: ибо если Бог есть всему начало, то цель всего существующего заключается в осуществлении или, что то же, в *реальном откровении* Бога в Его образе и подобии.

В доприродном бытии Соловьев различает прежде всего само Божество как всеединое, т. е. как положительное, самостоятельное, личное единство всего, — и это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя или не-сущее (μῆ'ον). Божество как *сущее* имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию или силу бытия (без которой ничто существовать не может); но как сущее *всеединое* оно эту потенцию (возможность) вечно *осуществляет*, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием. Не таково положение тех частных сущностей, которые в своей совокупности составляют единый Божественный мир. Каждая из них как *частная* не есть *все*; для каждой из них «все» или абсолютная полнота бытия открывается как бесконечное стремление, как темный, вечно ищущий свега огонь жизни. То беспредельное, которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности, как от века удовлетворенное стремление, — в частных существах получает значение коренной стихии их бытия: оно есть центр и основа тварной жизни.

Первоначально частные существа объемлются единством Божиим, не существуют для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства: поэтому беспредельное (*ἄπειρον*) не открывается в них непосредственно, а остается скрытым, потенциальным.

Но силою творческого акта возможное превращается в действительное: беспредельное получает возможность проявляться как начало хаотической, внебожественной действительности.

По Соловьеву, акту творения, положившему начало времени, предшествовала та *«игра»* Божественной Премудрости, о которой говорят Притчи Соломона. Эта прелюдия к творению заключается в том, что Премудрость вызывает перед Богом бесчисленные возможности внебожественных существований и вновь поглощает их в своем всемогуществе, в своей безусловной истине и бесконечной благодати. В этой игре Троиный Бог, побеждая силу возможного хаоса, светя в его тьме и проникая его бездну, чувствует себя и доказывает себе от века, что Он могущественнее, истиннее и лучше всех возможных существ вне Его. В этой игре Его Премудрости для Него становится явным, что все, что есть положительного, принадлежит Ему в действительности и по праву, что Он вечно обладает в самом себе бесконечной сокровищницей всех реальных сил, всех истинных идей, всех даров и всех милостей.

Как всемогущий, всеправедный и истинный, Бог мог бы ограничиться этим имманентным явлением своей Мудрости, удовольствоваться внутреннею достоверностью своего безусловного превосходства. Но в качестве всеблагого Бог не может удовлетвориться одним созерцанием чисто идеального предмета, не может остановиться на простой игре. В своем всемогуществе и в своей истине Бог есть все; но в любви Своей Он хочет, чтобы *все* стало Богом. Он хочет, чтобы вне его была другая природа, которая в постепенном развитии становилась бы тем, что Он есть от века — всеединым. Чтобы самостоятельно прийти к всеединству, чтобы стать в свободное и взаимное отношение к Богу, эта природа должна быть отделена от Него и вместе — соединена с Ним: Она должна быть отделена от Него в своей естественной основе, которая есть земля, и соединена с ним в своей идеальной вершине, которая есть человек.

В вечном акте внутреннего Богоявления хаос от века подавлен всемогуществом Божества, осужден Его прав-

дой и поглощен Его благодатью. Но, по Соловьеву, Бог любит хаос в его небытии и хочет его существования, ибо Он сумеет привести к единству мятежное существование и наполнить избытком своей жизни бесконечную пустоту. Итак, Бог освобождает хаос, не подавляет его актом своего всемогущества, и в этом заключается основная причина сотворения мира.

Тут в понимании акта творения есть заметное различие между двумя произведениями Соловьева. В «Чтениях о богочеловечестве» творение изображается как непосредственное воздействие всех трех Ипостасей св. Троицы. Напротив, в написанной значительно позднее французской книге оно изображается иначе. — В первой Ипостаси своей Бог только *допускает* возможность внебожественного существования и тем самым становится Отцом всех существ. Божество положительно воздействует против хаоса только во второй и в третьей Ипостаси.

Мы еще вернемся к этому отличию; в основу же последующего изложения мы положим «La Russie» как позднейшее и вместе с тем наиболее зрелое из двух произведений.

В начале Бог сотворил небо и землю. И земной — низший мир — пребывал в хаотическом состоянии. Противовесом хаосу служил горний, небесный мир — эта невидимая область божественных воздействий. Как сказано, Бог воздействует против хаоса во второй и в третьей Ипостаси.

Мы имеем, *во-первых*, ряд творческих воздействий Слова: они образуют идеальный или умопостигаемый мир в собственном смысле, область чистых умов, объективных идей — гипостазированных божественных мыслей. *Во-вторых*, есть область воздействий св. Духа, более живых, субъективных и конкретных; они образуют духовный мир: это — область чистых духов или ангелов.

В области творчества Слова и св. Духа Божественная Мудрость определяется окончательно и является в собственном своем качестве как светлое и небесное существо, отделенное от мрака земной материи. Собственная область Бога Отца есть *абсолютный* свет, свет в себе, который не имеет никакого отношения к мраку. Сын или Слово есть как бы проявленный свет: это — белый луч, который освещает внешние предметы, не проникая в них, но будучи отражаем от их поверхности. Наконец,

Дух Святой есть луч, который, будучи преломлен внебожественной средой, разлагается и создает над этой средой небесный спектр семи первоначальных духов, как столько же цветов радуги.

Чистые умы, которые образуют мир идей, суть существа безусловно созерцательные, бесстрастные и недвижимые. Звезды, прикрепленные к тверди мира невидимого, они возвышаются над всяким желанием, над всякой волей и над всякой свободой. Чистые *духи* или ангелы обладают субъективным существованием более полным или более конкретным. Кроме умственного созерцания, они знают состояния аффективные и *волевые*, обладают способностью движения и свободой.

Однако, по Соловьеву, свобода этих чистых духов весьма отлична от той, которую мы знаем в нашем опыте. Существа бесплотные, свободные от границ пространства, времени и от всего механизма мира физического, ангелы Божии обладают возможностью раз навсегда определить все последующее свое существование единственным *внутренним* актом своей воли. С самого начала они обладают высшим знанием и высшей силой; в силу самого совершенства их свободы она исчерпывается одним актом, определяется раз навсегда безвозвратно за Бога или против Бога. Дух, который свободно определяется за Бога, тотчас вступает в обладание божественною мудростью, становится нераздельною частью божественного организма: любовь к Богу становится его природой. Также и дух, определившийся в противоположную сторону, лишен возможности изменить свое решение: ибо с самого начала он в полной мере знал, что он делал, и имеет лишь то, чего он хотел. Ненависть к Богу, побудившая его отделиться, становится природой или сущностью падшего ангела. Независимая от каких-либо временных и внешних условий, эта антибожественная воля по самому существу своему безвозвратна и вечна. Из пропасти, в которую свободным своим решением бросился восставший дух, он может действовать чрез материальную область — в той смешанной среде, которая составляет доступный нам мир, пока она не определилась окончательно к добру или ко злу¹.

¹ La Russie, 240—248.

II. ГЕГЕЛЕВА ДИАЛЕКТИКА В ДЕДУКЦИИ ГОРНЕГО МИРА

В дополнение к вышеизложенному остается отметить, что указанное выше различие между двумя произведениями Соловьева оказывает влияние и на его учение о горнем мире.

В «Чтениях» Божественный мир состоит не из двух сфер, а из трех — соответственно трем Лицам св. Троицы и троякому воздействию Божества против хаоса. Иначе описывается в «Чтениях» и внутреннее содержание каждой сферы, а также — взаимное их отношение.

В трех сферах здесь выражаются три основные способа бытия — субстанциального, умственного (идеального) и чувственного (реального). Эти три способа бытия соответствуют трем способам божественного действия — воле, представлению и чувству. В верхней сфере — в лоне Отчем — пребывают чистые духи. Во второй сфере «преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами». Наконец, третья сфера, где воздействует Дух Святой, есть область душ¹.

Самое различие между двумя изложениями, которое не оправдывается ни чисто логическими основаниями, ни какими-либо данными откровения, указывает, что мы в обоих случаях имеем дело с построениями произвольными и несколько фантастическими.

Остается неясным, почему в «Чтениях» начало творения полагается особым воздействием первой Ипостаси, а во французской книге, наоборот, — воздержанием от воздействия, почему в первом случае допускается возможность существования чистых духов в «лоне Отчем», а во втором — нет. Сопоставление трех Ипостасей в «Чтениях» с волей, представлением и чувством тем более необосновано, что последнее деление — искусственно и не вполне соответствует существующим в действительности реальным отношениям: в действительности нет воли без представления, ибо то, чего хочет воля, ее предмет, — всегда есть нечто представляемое; нет ума абсолютно безвольного, ибо, чтобы мыслить, психологически необходимо хотеть мыслить; нет и чувства без представления и воли: чтобы чувствовать, необходимо желать и сознавать: бесчувственность есть синоним бессозна-

¹ <Чтения о богочеловечестве, III,>, 108—109.

тельности и безволяности. У Соловьева сопоставление трех Ипостасей с волей, умом и чувством есть простое перенесение в мир горний отвлеченной рассудочной схемы. Это — одна из не особенно удачных попыток Соловьева рационализировать мистические интуиции, причем, как это часто у него бывает, пробелы логической мысли прикрываются красивыми поэтическими образами. Благодаря этому вмешательству поэзии мы имеем здесь произведение не вполне логическое; с другой стороны, оно не может быть названо и вполне поэтическим, так как рассудочный элемент в построениях Соловьева представляет собою антихудожественную примесь.

Во французской его книге произвольное сопоставление трех сфер бытия с волей, умом и чувством отпадает; но и здесь в дедукции двух сфер божественного мира чувствуется все еще слишком сильное влияние диалектики Гегеля. Нетрудно показать, что в учении Соловьева о св. Троице и, в особенности, в его попытках вывести из отдельных Ипостасей отдельные сферы божественного мира есть отзвуки учения Гегеля о трех моментах диалектического процесса: Лоно Отчее выражает собою момент субстанциального единства (*an sich*); сфера чистых умов, которые только сознают и созерцают, но не имеют субстанциальной отдельности от Божества (область Логоса), соответствует моменту *für sich*. А область Духа Святого — ангелы, которые могут и сознать себя отдельно от Бога и существенно отделяться от Него, — выражает собою момент *an und für sich*. Диалектика Гегеля чувствуется в основе всех дедукций Соловьева о горнем мире как их скелет или остов.

В этом и заключается основной недостаток всего построения. В результате дедукций Соловьева легко может получиться впечатление, словно весь мир бесплотных умов и ангелов является необходимым результатом диалектического развития Божества. Тем самым испаряется в ничто одно из самых существенных определений Бога — Его свобода от сотворенного. Если Бог свободен создавать или не создавать мир ангелов, то этот мир, очевидно, не может быть *выведен* из понятия Божества. Самая попытка дедукции заранее предполагает — что в основе отношений Бога к Его творению лежит не свобода, а логическая необходимость; если мир ангелов составляет логически необходимое последствие божественной *природы*, то он, очевидно, не может быть продуктом *свободного* творческого акта Божества.

Переоценка диалектической методы здесь несомненно связывается с пантеистическими наклонностями мысли Соловьева. Попытка логически вывести сотворенный мир в части или в целом *из понятия* Божества возможна лишь в том предположении, что тварь есть *необходимое явление* божественной сущности или эманация божественной природы. Как только мы допустим, что тварь *в самой своей сущности* отлична и свободна от Творца — возможность дедукции падает. Ибо все то, что не есть необходимое последствие, явление или эманация божественной природы, не может быть из нее логически выведено. Божественная природа есть царство безусловной необходимости; понятно, что из нее не может быть выведено все то, что может быть и не быть, все то, что полагается Богом вне ее, в Его свободе.

Ошибка Соловьева заключается в том, что в основу отношений Творца к сотворенному он полагает не свободу, а *«божественный фатум»*. И это объясняется все тем же основным недостатком его мысли, который сказывается во всей его философии, — *утратой расстояния* между божественной и внебожественной действительностью. В его изображении горнего мира черта эта сказывается особенно рельефно. Бесплотные «умы» здесь до такой степени сливаются с «Софией», т. е. с самой божественной природой, что становятся совершенно неразличимы от нее. Умы изображаются Соловьевым как чисто созерцательные существа. Их способность сознавать себя как будто предполагает, что они обладают особою, отдельно от божества природой; но при ближайшем рассмотрении эта *особая* природа испаряется в пустую видимость; ибо оказывается, что умы совпадают с вечными божественными идеями: при этих условиях остается непонятным, почему Соловьев говорит о множестве умов, а не о множественных проявлениях *единого* божественного ума.

Что же касается ангелов, то, как мы видели, Соловьев признает за ними неограниченную свободу в смысле способности определяться за и против Бога; но тем самым нарушается стройность и последовательность его учения. Свободным от Бога, конечно, не может быть существо, коего *сущность* есть часть вечной божественной природы. Поэтому мир ангелов у Соловьева получает двойственные определения. С одной стороны, сущность каждого ангела, как и всякого вообще существа, есть вечная божественная идея — нераздельная

часть «Софии» — Премудрости Божией; с другой стороны, оказывается, что вражда или ненависть к Богу может стать природою или *сущностью* падшего ангела. *Вечная* сущность, таким образом, может измениться, перейти в свое противоположное. Ясно, что признание свободы в учении Соловьева возможно лишь ценою внутреннего противоречия.

III. МИРОВАЯ ДУША И ГЕНЕЗИС НИЗШЕГО МИРА

В мысли Божией высший, горний мир составляет одно целое с миром низшим, земным. Мудрость Божия есть единое, общее начало, положенное в основание того и другого. Соответственно с этим, по Соловьеву, цель творения с самого начала заключается в совершенном соединении неба и земли или, что то же, — в осуществлении царствия Божия. Но в порядке генетическом эта цель может быть только завершением и, следовательно, — *концом* космогонического процесса. Этому концу предшествует временное состояние отделения, когда земля, погруженная во мрак, пустая и неустроенная, пребывает в хаотическом состоянии. Эта пропасть между двумя мирами заполняется творческою эволюцией, которая составляет самую сущность мирового процесса.

Соловьев доказывает, что наш земной мир, в отличие от небесного, не есть непосредственное создание Божества. Если бы этот мир был непосредственным произведением Божественного творчества, он был бы совершенным, мирным и гармоническим созданием. Но мы уже видели, что, по Соловьеву, он не только несовершенен, но носит на себе явственные следы смертельной борьбы двух противоположных начал — доброго и злого. И этим объясняется возникновение в мире созданий уродливых и злых, обреченных к исчезновению вследствие несоответствия своего с предвечным Божественным замыслом¹.

Творение совершается в виде долгого процесса эволюции. Прогресс в мироздании заключается в объединении все более и более глубоком и совершенном, в превращении хаоса в космос — в живое тело, способное служить воплощением Божественной мудрости. Тот факт, что это воплощение совершается не сразу, что

¹ Ср. выше, стр. 268.

движение от первоначального несовершенства к полноте божественной жизни происходит медленно и постепенно, — доказывает, что кроме Божественной мысли и плана в творении участвует еще и самостоятельное внебожественное начало, которое обладает способностью производить из себя разнообразные формы жизни. Это — земная природа или, как называет ее Соловьев, — душа низшего мира. Эта душа совмещает в себе двоякого рода определения. Сама по себе она есть сила неопределенная, неупорядоченная; но, с другой стороны, ей свойственно желание божественного единства; она жаждет соединиться с небом. Слово и Дух Божий воздействуют именно на это желание, внушая неведущей и бессознательной душе наисовершеннейшие формы соединения земного и небесного и побуждая ее осуществлять эти формы в среде низшего мира.

В двух одновременно написанных произведениях Соловьева есть существенное различие в учении о мировой душе. В «Чтениях о богочеловечестве» она не отделяется сколько-нибудь ясной чертой от «Софии» — Премудрости Божией. Местами Соловьев прямо отождествляет то и другое начало. По его словам, «второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души». Тут же мировой душе усваиваются и все определения «Софии». Она — реализация Божественного начала, посредница между множественностью живых существ и безусловным единством Божества — *реальная форма Божества*, единое и все.

При этом, однако, уже в «Чтениях» отождествление мировой души с Софией обставляется некоторыми ограничениями и оговорками. — Душа обладает двойственной природой — божественной и вместе тварною, но не определяется исключительно ни той, ни другой и, следовательно, пребывает свободной; «присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества». «Поскольку она воспринимает в себе Божественный Логос и определяется им, душа мира есть человечество — божественное человечество Христа — тело Христово или София». Душа мира дает возможность Духу Святому осуществляться во всем. Она содержит в единстве все элементы мира, но лишь поскольку она

сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, делая это начало единственным предметом своей воли. «Но мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия или волю, т. е. возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления»¹.

Как видно отсюда, учение о мировой душе в «Чтениях о богочеловечестве» страдает неясностью в весьма существенном отношении. Не то душа мира — тождественна с Софией, не то она *становится* тождественной с ней при известных условиях. Если она от начала веков *есть* София, то, спрашивается, как возможно отпадение ее от Божества? Если она может сама себе избирать предмет своего жизненного стремления, то как же может быть вечная божественная мудрость ее *сущностью*?

В позднейшем, французском произведении Соловьева эти вопросы как будто разрешаются отрицанием тождества между двумя началами. Здесь Соловьев категорически заявляет, что София «не есть душа мира: душа мира есть только ее носительница, среда и субстрат ее реализации», и «София» приближается к мировой душе через действие Слова и возвышает ее последовательно до отождествления с собою, все более и более реального и совершенного. Душа мира, рассматриваемая сама в себе, есть неопределенный субъект творения, одинаково доступный злему началу хаоса и Слову Божию. «Хохма», «София» — Мудрость Божия — не есть душа, но ангел-хранитель мира, покрывающий своими крыльями всю тварь, чтобы возвышать ее постепенно к истинному бытию, как птица, которая высидивает своих птенцов. Она есть сущность Духа Святого, которая носилась над мрачными водами зарождающегося мира. До кончины века душа мира — только «низшее отображение» (*anti-type inférieur*) «Софии». Соответственно с этим мировой процесс не есть только мирная встреча и брак двух начал — небесного и земного: он есть вместе с тем и смертельная борьба между Божественным Словом и адским началом из-за обладания мировой душою. Творение

¹ Чтения о богочеловечестве, 129—130.

есть поэтому процесс вдвойне сложный. Именно этим объясняется его медленность и постепенность¹.

Тут, как и везде, освобождение от пантеизма у Соловьева остается частичным, неполным. В конце концов Бог и мир все-таки оказываются тождественными, несмотря на попытки различить их. По Соловьеву, если мы не хотим отрицать самую идею Божества, мы не должны признавать вне Бога какое-либо существование в себе реальное и положительное. С этим во французской его книге связывается приведенное уже выше изречение, что «область внебожественного может быть только миром божественным, переставленным и опрокинутым»².

С этой точки зрения дополняется у Соловьева и его учение о мировой душе. Здешний мир — только ложная видимость, обманчивое изображение божественного всеединства. Но самый факт этой «ложной видимости» требует объяснения: он необходимо предполагает существование субъекта, который становится на ложную точку зрения и производит в себе искаженный образ истины. Этот субъект не есть, очевидно, ни Бог, ни Его вечная Премудрость; остается допустить, следовательно, что в качестве начала творения в собственном смысле существует отличный от Бога субъект — душа мира. «Как творение она не существует вечно в самой себе; но она существует от века в Боге в состоянии чистой возможности, как скрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует как идеальное восполнение вечно деятельному Богу-Отцу».

Двойственная природа мировой души выражается прежде всего в способности двоякого самоопределения. Она может желать самостоятельного, хаотического существования — вне Бога; но, с другой стороны, она может хотеть свободно соединиться с Словом Божиим и привести все творение к совершенному единству в вечной Мудрости. Но это соединение достигается лишь при условии отдельного, самостоятельного существования души. Оно сообщается ей первоначальным творческим актом. Бог-Отец создает ее, воздерживаясь от того акта всемогущества, который от века подавлял слепое желание анархического существования. Это желание, ставшее действительным, открыло душе возможность противопо-

¹ La Russie et l'Eglise Universelle, 241—242, 250.

² <La Russie et l'Eglise Universelle,> 231.

ложного желания; таким образом, душа получила существование независимое, хаотическое в своем временном явлении, но способное измениться в свое противоположное. Давши хаосу относительную действительность, душа преисполняется желанием освободиться от этого бессмысленного и суетного существования. Влекомая во всех направлениях слепыми силами, которые ведут борьбу из-за исключительного существования, разорванная и раздробленная на бесчисленное множество атомов, душа мира испытывает смутное, но глубокое желание единства: этим она привлекает к себе действие Слова, которое открывается ей в начале, — в общей и неопределенной идее мироздания, единого и неделимого. Повинуясь внушениям Слова, душа мира производит в постепенной эволюции ряд ступеней творения.

Во французской книге, которой я следовал до сих пор, затушевывается черта, которая раньше чрезвычайно рельефно выступала в космологии Соловьева. В «Чтениях о богочеловечестве» хаотическое существование мировой души изображается как результат ее грехопадения; и этим грехопадением определяется в своем течении весь дальнейший процесс творческой эволюции.

Здесь возникновение хаоса изображается таким образом. —

Открытая во внутреннем существе своим действием божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Но, обладая всем, душа может восхотеть обладать этой полнотой бытия *самостоятельно*, т. е. от себя, а не от Бога. Она может сама пожелать быть, как Бог, и утверждать себя вне Бога. «Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и власть над этим творением: ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется». Вне Бога мировая душа перестает быть «всем» и становится лишь «одним из многих». Когда же мировая душа перестает объединять элементы мироздания, они теряют свою связь, — единство распадается, — и всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Утратив связь единства в мировой душе, разрозненные элементы мироздания обрекаются на обособленное эгоистическое существование, корень

которого есть зло, а плод — страдание. «Таким образом, вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни»¹.

IV. СТУПЕНИ ТВОРЕНИЯ

В сущности, разница между двумя космогониями Соловьева не столько в существе воззрений философа, сколько в форме их выражения. Мысль о грехопадении мировой души в «Чтениях о богочеловечестве» высказана яснее; в «La Russie et l'Eglise Universelle» она несколько затушевана; но тем не менее очевидно, что философ от нее не отказался. Раз здесь мир изображается как «ложная видимость» божественного и виновницей этой видимости является мировая душа, которая, выделяясь из мира божественного, становится на «ложную точку зрения», очевидно, что Соловьев продолжает считать грехопадение мировой души исходной точкой космогонического процесса. Ее грех заключается в самом факте утверждения внебожественного существования — того хаоса, который царил в начале мира.

И основное последствие этого греха — распадение мирового целого на части — изображается в обоих произведениях приблизительно одинаково. В «Чтениях» и в «La Russie» мы имеем лишь два варианта одной и той же попытки понять греховный здешний мир как искаженный образ божественного всеединства.

С этой точки зрения Соловьев объясняет прежде всего формы здешних явлений — пространство, время и причинность. В «Чтениях» пространство изображается как форма хаотического существования. — «Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве*». Это «реальное пространство или внешность <необходимо> происходит из распада и взаимного отчуждения всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную границу своих действий. В этом состоянии внешности каждое единичное существо, каждый элемент исключается или выталкивается всеми другими и, сопротивляясь этому внешнему действию, занимает некоторое определенное место, которое и стремится со-

¹ <La Russie et l'Eglise Universelle,> 131.

хранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая из такого механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества*¹.

В «La Russie» то же в общем понимание реального пространства дополняется одною существенною чертою. — Даже в этом состоянии распада мир не может вполне утратить образ всеединства. Его части не хотят взаимно восполнять и проникать друг друга в живом и положительном целом. И тем не менее, даже исключая друг друга, *они вынуждены оставаться вместе*, сосуществовать в формальном единстве бесконечного пространства. Мы имеем здесь образ, хотя и совершенно внешний и пустой, — объективного и субстанциального всеединства Божия. Как внешний, он не удовлетворяет мировую душу: она хочет испытать также внутреннюю всецелость субъективного существования. Эта всецелость или полнота внутренней жизни, которая вечно торжествует в Боге, — для мировой души нарушается последовательностью исключających друг друга моментов, т. е. временем. Она не может *зараз* воспринимать всю полноту бытия, но должна переходить от момента к моменту. Это непрерывное чередование, как *исключающее полноту* жизни, представляет собою *дурную бесконечность*: стремление от нее освободиться заставляет душу желать истины; и на это желание Слово отвечает внушением новой идеи. Действуя на душу, божественная Троица отражается в потоке бытия в форме трех времен. Желая осуществить *для себя* полноту или всецелость, душа восполняет всякий данный *в настоящем* момент воспоминанием бесконечного *прошедшего* и ожиданием *будущего*. Эти три момента выражают собою три состояния души. — Прошедшее соответствует ее первоначальному *субстанциальному единству* с вечным Отцом; настоящее заполнено ее хаотическим существованием *в отдельности* от Бога; наконец, возвращение к Богу составляет ее идеальное будущее.

Кроме пространства и времени единство мира как целого отражается в механической причинности. Связь явлений, их единство в мировом целом выражается в их *всеобщей зависимости* одного от другого. То же самое единство или солидарность всего существующего отра-

¹ Чтения о богочеловечестве, с. 132.

жается в законе всеобщего тяготения, который связывает весь материальный мир в одно тело. В этом механическом единстве материи заключается основание земли; в нем же — первая материализация мировой души и первый базис для действия божественной Мудрости¹.

В этих элементарных отражениях всеединства образ Божества воспроизводится в искаженном, *опрокинутом* виде. Основное определение Божества есть совершенная автономия, в смысле полной независимости от чего-либо внешнего. Бог определяется исключительно самим собою. В здешнем мире — все наоборот, формы его существования суть формы *гетерономии*. Пространство есть всеединство навыворот: ибо если в Боге заключается все в едином, то в пространстве каждая часть отделена от других, исключает другие. Также форму гетерономии представляет и время, коего отдельные моменты ограничены и исключены друг другом. Наконец, всеобщая гетерономия здешнего мира достигает совершенного выражения в механической причинности: в ней ни одно явление не определяется *изнутри*, самим собою: всякая частица материи определяется извне, независимым от нее сцеплением причин. Ясно, что эти три формы здешнего существования выражают собою общее стремление — раздробить на части целое мироздание, разорвать между ними связь всеобщей солидарности. В этом стремлении выражается самая сущность внебожественной природы или хаоса².

Дальнейшая эволюция мироздания представляется Соловьеву, как уже было выше сказано, — постепенным осуществлением всеединства и, следовательно, постепенным объединением, стягиванием мировых сил.

Главные ступени этого процесса — таковы. Прежде всего закон тяготения стягивает мир в одно *механическое целое*: вопреки эгоизму отдельных его частей, который делает их внешними друг другу, они вынуждены оставаться вместе; они спаяны воедино неодолимой силой влечения, которое толкает их друг к другу: тяготение есть первоначальное явление космического *альтруизма*. В нем мировая душа впервые осуществляется как мировое единство и торжествует первое свое соединение с божественной Премудростью. Но, возбуждаемая твор-

¹ La Russie et l'Eglise, 236—239.

² Там же, 232—234.

ческими внушениями Слова, она стремится к высшим формам единства; в этом влечении она отделяется от тяжелой массы вещества и производит из себя тонкий, невесомый эфир. Слово овладевает этой идеализированной материей, делая ее вместилищем своей творческой деятельности: оно соединяет ею все части мироздания, окружая эфиром небесные тела: последние стягиваются в созвездия, где они обнаруживают свои отличия и вступают между собою в определенные отношения. Таким образом, создается второе космическое единство, более совершенное и идеальное, — *единство динамическое*, осуществленное светом, электричеством и другими невесомыми, которые все суть проявления одного и того же начала. Основное свойство этого начала есть чистый альтруизм, стремление к безграничному расширению.

Но, как бы ни было совершенно динамическое единство, — оно только объемлет в себе и окружает вещественную массу, но не проникает ее внутренно и не одухотворяет ее. Душа мира, «земля», созерцает в небесном эфире и в свете звезд идеальный образ своего небесного возлюбленного, но не соединяется с ним действительно. И, однако, она стремится к полному соединению с ним. Итак, земля поглощает свет, превращает его в огонь жизни; и плодом этого нового соединения является *душа живая* в растительном и животном царстве. Так создается новая, высшая по сравнению с предыдущими форма единства, — *единство органическое*. Мировая жизнь является *внешним образом* в растениях, чувствует себя в мире животном и, наконец, понимает себя в человеке.

«Земля, бывшая вначале пустою, темною и бесформенною, потом, постепенно проникаемая светом, образуемая и населяемая, земля, лишь в третий космогонический период впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную в нее творческую силу в сонных и бессвязных образах растительной жизни, в этих смутных порывах и первых сочетаниях праха земного с небесной красотой; земля, которая в этом растительном мире впервые *выступает из себя* навстречу небесных влияний, потом отделяется от себя в свободном движении земных животных и поднимается над собою в воздушном полете птиц небесных; земля, рассеявшая свою душу живую в бесчисленных видах растительной и животной жизни, наконец, сосредоточивается, приходит

в себя и получает ту форму, в которой она может стать лицом к лицу с своим Владыкой и принять от Него прямо дыхание жизнью»¹.

У. ХРИСТИАНСКОЕ И ШЕЛЛИНГИАНСКОЕ В КОСМОГОНИИ СОЛОВЬЕВА

В изложенной только что космогонии Соловьева чрезвычайно типично проявляются как положительные качества, так и недостатки его гения: поэтому оценка ее представляет собою особенно интересную, но вместе с тем и чрезвычайно сложную задачу.

В этой попытке объяснить творческую эволюцию мироздания деятельностью особого, отличного от Бога начала — мировой души — есть глубокая истина религиозная и философская, которая представляет собою необходимый элемент в особенности в христианском мирозерцании. — Если Бог как Абсолютное действительно свободен от зла и несовершенства, то объяснить несовершенство и зло здешней действительности возможно только в предположении второго — становящегося абсолютного. Признать самостоятельность (хотя бы и относительную) этого объединяющего начала — этой энтелехии мирового развития — и значит утверждать существование мировой души.

Также необходимо и допущение всеобщего, универсального грехопадения, которое в таком случае действительно является грехопадением мировой души. Как будет мною сейчас показано, в учении Соловьева об этом предмете есть много фантастического и произвольного. Одно должно быть признано бесспорным с философской и, в особенности, с религиозной точки зрения. —

Абсолютное, Божественное как такое, очевидно, не может быть началом разлада, дезорганизации, хаоса, словом, — зла. От него не могут исходить центробежные течения, мятежные силы, направленные к разрушению единства космоса или к фальсификации, подмене в нем всеединства Божественного. В Боге — все лад, гармония, органическое единство и полнота жизни. Он не может быть источником всеобщего разлада — греха и смер-

¹ Чтения о богочеловечестве, 136—138; *La Russie et l'Eglise*, 252—255; *Духовные основы жизни*, 322—323; *История и будущность теократии*, 304.

ти. Если так, то эти формы существования хаотического могут быть только результатами свободного самоопределения внебожественного начала. И так как грех и смерть в здешней действительности не суть только частные явления, ограниченные пределами места и времени, так как они составляют всеобщее определение всей вообще жизни во времени, то ясно, что целый мир грешен перед Богом и *весь* во зле лежит. —

Всеобщий разлад может быть только результатом *всеобщего* грехопадения: только проникший в самую мировую душу грех мог ввергнуть весь мир во тьму мятежного существования. Но так как грех не может быть ни прямым, ни косвенным последствием творческого акта Абсолютного, то остается допустить, что он коренится в самой мировой душе, притом не в ее природе, а в свободном внутреннем ее самоопределении.

В учении о мировой душе и о ее грехопадении мы имеем не только умозрительную истину: в нем выразилось необходимое предположение религиозного сознания, то, что *ощущается* человеком во всех сколько-нибудь глубоких его религиозных переживаниях. Отвращение к смерти, ощущение ее власти над нашим миром и желание бессмертия, живое возмущение против царящей кругом неправды и жажда правды — вот основы истинного религиозного настроения. Недаром Соловьев говорит, что эти два близкие между собою желания — правды и бессмертия — как бы два крыла, которые приподнимают душу человеческую над остальной природой: без них не взлететь человеку в горнюю сферу безусловного. Но, с другой стороны, всякий взмах этих крыльев необходимо предполагает *два мира*, друг другу чуждых и враждебных, — и тот, *куда*, и тот, *откуда* мы летим. Во всяком нашем религиозном и, в особенности, молитвенном подъеме есть переживание как того, так и другого. Наполниться безусловным для человеческой души — значит вместе с тем мучительно ощущать его *отчуждение* от лежащего во зле мира.

Говоря словами Соловьева, «два непримиримые врага нашей высшей природы, *грех* и *смерть*, — в тесном и неразрывном союзе между собою держат нас в своей власти. Двум великим желаниям — бессмертия и правды, противостоят два великие факта: неизбежное владычество смерти над всякою плотью и несокрушимое господство греха над всякою душою. Мы только *хотим* подняться над остальной природой — смерть сравнива-

ет нас со всею земною тварью, а грех делает нас хуже ее»¹.

Чувствовать это препятствие, которое здесь, на земле, задерживает всякий полет ввысь, — значит ощущать *падение* нашей земной сферы, ту *катастрофу*, которая некогда порвала связь между двумя мирами, а главное, служит постоянным источником их разделения. Тут ученье Соловьева дает философскую формулу тому, что составляет скорбь и муку всякой верующей души. Но, как бы ни глубока была эта формула, она далека от совершенства. В признании взаимной *свободы* двух миров Соловьев остался на полдороге.

Глубочайшая истина его мировоззрения и тут затемняется отмеченною выше шеллингианской пантеистической примесью, которая отягощает его мысль. С одной стороны, он пытается изобразить грех и смерть как факты внебожественной действительности; с другой стороны, в его изложении грехопадение мировой души представляется в виде *внутренней катастрофы*, совершившейся в самом безусловном, божественном мире.

В этом отношении сходятся оба варианта соловьевской космогонии. В «Чтениях о богочеловечестве», как мы видели, местами проводится знак равенства между душою мира и «Софией». Если так, то, понятно, грехопадение мировой души должно рассматриваться как грехопадение самой божественной Премудрости. Чтобы избежать этого во всяком случае неудобного вывода, Соловьев был вынужден ввести поправку в свое учение. Этим, очевидно, и объясняется, почему в «La Russie» он противопоставляет мировую душу «Софии» как несовершенное отображение последней.

Но и этого оказывается недостаточным, чтобы выйти из безвыходного затруднения: несмотря на эту попытку отличить мировую душу от «Софии», она все-таки оказывается частью вечной божественной природы. По словам Соловьева, она вечно пребывает в первоначальном единстве Бога-Отца как чистая потенция или простая возможность². При ближайшем рассмотрении оказывается, что эта «чистая потенция» в Боге есть от начала веков *реальная сила*: она не проявляется в действии только потому, что она сдержана другой, более могущественной силой. Бог-Отец от века подавляет ее своим

¹ Духовные основы жизни, 274—275.

² La Russie, 238.

всемогуществом. Хаос не проявляется не потому, чтобы он не обладал реальностью, а единственно потому, что Бог могущественнее его. Но стоит божественному всемогушеству *воздержаться* от противодействия хаосу — и он тотчас начинает действовать. Душа мира создается Богом-Отцом *простым воздержанием от действия*; в этом — ясное доказательство того, что положительная мощь или сила этой души есть нечто от века существующее. Она от века существовала в божественной природе или субстанции как одна из ее сил. Акт творения — не что иное, как ее выделение из этого субстанциального единства.

Иными словами, *в своей субстанции* мировая душа составляет один из элементов вечной божественной жизни, ибо вне Бога ничто не существует *в себе* реально или положительно. Если мы доведем до конца эту мысль Соловьева, то окажется, что грехопадение мировой души вносит разлад в самую божественную жизнь. Если хоть одна из вечных божественных сил откололась от единства целого, то это значит, что весь божественный мир перестал быть всеединством и распался на части.

Все попытки Соловьева — избежать этого вывода — не приводят ни к чему: в результате получается совершенно неудовлетворительная теодицея. Вопреки намерениям автора у читателя остается впечатление, что Бог является виновником зла, притом в двояком смысле: ибо оно коренится, во-первых, в Его природе или субстанции и, во-вторых, — в Его свободе. Говоря словами Соловьева, «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования»¹.

Трудность усугубляется тем, что тут же хаос определяется как «мятежное существование» (*existence rebelle*). Мы знаем, что мятеж, восстание против всеединства с точки зрения Соловьева есть основное выражение зла. Если добро есть единство всех существ в Боге, их согласие или лад, то, наоборот, «сущность мирового зла состоит в отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместности». Для Соловьева этот «разлад и раздор» — то же, что «хаос», лежащий в основе мировой жизни². Спрашивается, как же может хаос при этих условиях быть для Бога предметом желания и любви? По Соловьеву, любовь эта оправдывается тем, что «Бог сумеет привести к единству мятежное

¹ La Russie et l'Eglise, 231.

² Духовные основы жизни, III, 321.

существование»¹; но этим, очевидно, можно оправдать *любовь к единству*, а не к хаосу, который есть его отрицание. Ожидаемое в будущем окончательное торжество единства само по себе едва ли может служить достаточным основанием, чтобы оправдать, а тем более *любить* его временное нарушение.

Мы имеем тут, по-видимому, совершенно безысходное противоречие, которое усугубляется тем, что у Соловьева хаос есть необходимое определение тварного бытия: без него невозможно самое существование мира отдельно от Бога: раз внебожественная действительность есть мир божественный, *«переставленный и опрокинутый»*, все отличие первой от последнего заключается в *хаотическом* смешении элементов бытия. Поэтому неудивительно, что у Соловьева самое сотворение мира непосредственно отождествляется с освобождением хаоса². «Ложная точка зрения» мировой души лежит в самой основе этого мира³. В итоге у Соловьева первоначальный акт сотворения мира и первоначальное грехопадение мировой души составляют один и тот же момент космогонического процесса: освобождая хаос, Бог тем самым пробуждает в мировой душе то анархическое стремление к внебожественному, отдельному существованию, которым полагается начало миру.

Грехопадение, таким образом, становится у Соловьева необходимым звеном творческого процесса. Если бы в мировой душе не было «слепого желания хаотического существования», для нее не было бы возможно и противоположное желание — стремление к всеединству божественной жизни. А это последнее и есть то, что привлекает к душе творческую деятельность Слова Божия⁴. Довести до конца эту мысль значило бы сказать, что для мировой души путь в свободному единению с Словом Божиим лежит *через грех*. Чтобы свободно прийти к всеединству, душа должна испытать сначала внебожественное существование, которое, по Соловьеву, совпадает с существованием анархическим, мятежным. Тот вывод, который отсюда вытекает, для Соловьева, очевидно, неприемлем; тем не менее он составляет *необходимое* последствие его посылок; если мировая душа вообще не

¹ La Russie et l'Eglise, 231.

² Там же, 231. «Бог освобождает хаос», не подавляет его своим всемогуществом: «тем самым Он выводит мир из небытия».

³ Там же, 235.

⁴ Там же 236.

имеет своей отдельной от Бога основы бытия, если от начала веков сущностью ее является Божественный мир или хотя бы один из элементов последнего, то выделение души из «субстанциального единства» Божества для нее может быть *только падением*. С другой стороны, если часть божественного мира погрузилась в хаотическое существование, если частные идеи, входящие в состав вечной божественной Премудрости, вступили между собою в спор — это не может не быть нарушением внутренней целостности самой Софии, а следовательно, и самого Божества.

Неудовлетворительность теодицеи Соловьева обуславливается всецело и исключительно пантеистическими элементами его миросозерцания. У Шеллинга мы найдем корень всех противоречий его космогонии. Совершенно так же, как впоследствии Соловьев, Шеллинг видит в творении результат борьбы и взаимодействия двух начал, причем и то и другое представляют собою определения, стороны одной и той же Божественной Сущности. Это — с одной стороны, Божественная Воля, которая хочет во всем осуществить единое, универсальное, а с другой стороны — вечная основа *другого* в Боге, которая стремится все сделать частным и тварным¹. Так же точно, как и его русский продолжатель, Шеллинг определяет зло как хаотическое самоутверждение (себялюбие) частного бытия, как стремление его к хаосу², но вместе с тем объясняет творение *понижением хаоса* со стороны Бога; ибо темное влечение к частному, тварному бытию должно осуществляться — так как иначе не могло бы осуществиться и его противоположное — Божественная любовь, все приводящая к единству³. Понятно, что с этой точки зрения *отпадение* от Бога тварного бытия или, что то же, — зло представляется для Бога *внутреннею* необходимостью. Разница между Шеллингом и Соловьевым здесь заключается лишь в том, что сознательно гностическая система первого гораздо менее связана догматическими предположениями, чем уче-

¹ Ueber das Wesen d(er) menschl(ichen) Freiheit, 477: Gottes Wille ist, alles zu universalisieren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben: der Wille des Grundes, aber, alles zu partikularisieren, oder kreatürlich zu machen; cp. 450.

² Ibid., 470: alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Zentrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Zentri der noch verstandlosen Sehnsucht.

³ Ibid., 471.

ние Соловьева, которое хочет быть не только христианским, но и православным. Поэтому *необходимость* зла как условия возможности творения у Шеллинга высказывается категорически и определено¹, тогда как у Соловьева она представляет собою лишь скрытое предположение всего построения, которое может быть обнаружено только внимательным анализом. Если с той же точки зрения Шеллинг утверждает, что и в будущем зло никогда не кончится², то в этом отношении он, разумеется, последовательнее Соловьева.

Противоречия соловьевской космогонии вообще обуславливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, — виновником мирового зла.

Избежать этих противоречий можно только одним способом: необходимо признать, что Бог в своей сущности совершенно свободен или отрешен от мира, а с другой стороны — мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне³. Божественная «София» с этой точки зрения не есть *сущность* мира ни в целом, ни в части. Только при этом условии несовершенство и зло могут быть поняты как явления *всецело и исключительно имманентные миру*, т. е. как свойства самого мира, а не запретельного ему Божества. Хаос, грехопадение, борьба со злом и победа над ним с этой точки зрения уже не являются *внутренними* для Божества событиями, ибо Божественный мир как такой пребывает в недвижимом покое, *вне* всяких событий и *над* ними.

¹ Уже самым первым актом творения зло возбуждено к существованию: bereits in der ersten Schöpfung das Böse mitterregt (стр. 477). Как и самое творение, зло предвечно: Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finsternen Princip des Bösen geboren (484).

² Ibid., 499.

³ Соловьев признает, что первоначальное грехопадение мировой души было ее «свободным актом» и что она вообще «свободна» по отношению к Богу (Чтения о богочеловечестве, 135). Но, раз душа — часть вечной божественной сущности, свобода ее призрачна.

Признавая, что мир имеет особую, отдельную от божественной природы основу, мы этим отнюдь не высказываем *дуалистического* понимания взаимных отношений Бога к миру. Ибо, согласно вышеизложенному, только Абсолютное, т. е. Бог, обладает самостоятельностью или свободой *безусловною*; наоборот, мир обладает самостоятельностью лишь *относительною*: он свободен или отрешен от *божественной природы*; но вместе с тем он находится в совершенной и полной зависимости от божественной свободы.

Если бы мы признавали в мире совечную Богу субстанцию, то такое воззрение было бы действительно дуалистическим и в корне противоречило бы понятию Божества как Абсолютного, так как в этом случае субстанция мира противолежала бы Ему как независимая от Него внешняя граница.

Как уже было выше указано, вера в Бога как Абсолютное предполагает совершенно иное отношение его к миру. С одной стороны, бытие несовершенное, становящееся и подверженное злу допустимо лишь *в отвлечении* от Абсолютного как *сущности, вне природы*; с другой стороны, это *другое* лишь постольку не является для Абсолютного границей, поскольку оно безусловно зависит от Его свободы или, говоря религиозным языком, находится *всецело в руках Божиих*: мир обладает своей особой, самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочет Бог, и потому, что Он этого хочет, потому что Бог полагает его как сущее. Вызванный к бытию актом безусловной свободы и сотворенный не из какого-нибудь реального, предсуществовавшего материала, мир во всех стадиях своего временного существования сохраняет оба эти определения. Он в одно и то же время и *ничто* и *бытие*; ибо сущность всякого процесса во времени (*werden*), как это превосходно было выяснено еще Гегелем, именно и заключается в *переходе* от небытия к бытию: все то, что *становится*, есть и не есть в одно и то же время. Начало мира есть скудость — *ничтожество* бытия, положенного в отвлечении от «Софии», которая, наоборот, есть *полнота* бытия. Когда эта полнота становится достигнутой целью, движение, изменение, процесс во времени тем самым теряет смысл и прекращается. Мир становящийся — есть тот, в котором *нет полноты*: он не есть ни безусловное бытие, ни безусловное небытие, а бытие относительное — т. е. сочетание того и другого. —

Признавая, что наша становящаяся вселенная *по существу* не тождественна ни с вечной божественной сущностью, ни, следовательно, с миром божественных идей-первообразов, мы только доводим до конца совершенно верную мысль самого Соловьева о *втором абсолютном* или о *сущем становящемся*. Если бы между обоими мирами, божественным и здешним, существовало тождество, то весь мировой процесс был бы лишен смысла и выходил бы за пределы возможного; если бы мир был непосредственным явлением божественной сущности, в нем не было бы места для несовершенства, а следовательно, и для усовершенствования.

Но если наша вселенная не тождественна с миром божественных идей, то отсюда ни в каком случае не следует, чтобы она была созданием безыдейным. Мы уже указывали выше, что первообразом для творческой деятельности божественной свободы служит божественная природа, т. е. «София», которая выражает собою вечный смысл всего созданного. И так как «София» есть всеединство, то космогонический процесс действительно направлен к осуществлению совершенного единства между тварью и Богом: подготавливая совершенное богоявление или боговоплощение, он неизбежно выражается в постепенном объединении существ.

В общем космогония Соловьева заключает в себе мысль глубокую и плодотворную; но здесь еще более, чем в других частях его учения, необходимо отделить зерно от мякины. Мы уже видели, что у него грехопадение мировой души заключается уже в самом акте сотворения мира, отдельного от Бога. Высказанное в предшествовавшем изложении дает возможность точно разграничить эти два момента.

Прежде всего, раз сфера божественной свободы не совпадает с областью божественной природы, раз Бог обладает способностью создавать внебожественный мир — существование внебожественное как такое еще не должно быть признано дурным. Злом является не самый факт отдельного или самостоятельного существования сотворенного существа, а только сопротивление или *восстание* против творческого замысла Абсолютного. Раз мир создан Богом *в свободе*, то злом может быть, очевидно, не эта взаимная свобода Творца и твари, а только определенный *акт* свободы сотворенного существа — его самоутверждение *против* Бога; иначе говоря, злом является не внебожественное существование как такое,

а только *существование мятежное*. Ошибка Соловьева заключается в неразличении этих двух моментов: у него мятеж и анархия возникает с необходимостью самым фактом творения, как только Бог допускает отдельное от Себя существование.

На основании всего вышеизложенного мы должны прийти к безусловно отличному от Соловьева пониманию той универсальной катастрофы, которая впервые внесла зло в мир. Эта катастрофа не есть ни необходимое последствие, ни необходимое сопутствующее явление первоначального акта творения. Если бы мировая душа была первоначально элементом божественной природы, как учит Соловьев, то она могла бы выделиться из этой природы только путем падения. Но мы видели, что между мировой душой и вечной Премудростью существует иное отношение: «София» для мировой души не есть нечто от начала *данное*; она выражает собою для нее должное, заданное. Именно потому, что душа не есть «София», она должна соединиться с ней, осуществить ее в себе. Но это соединение для мировой души может быть только результатом свободного самоопределения, свободной отдачи себя Безусловному. От начала своего создания положенная Богом в свободе, душа свободна избрать как этот, так и противоположный путь, утвердить себя в Боге или против Бога. Если бы она избрала путь святости, хаос тем самым был бы побежден в самой своей возможности; он никогда бы не стал действительностью. Если вместо того мы видим в мире всеобщую взаимную вражду отдельных элементов, всеобщее взаимное пожирание живых существ, то, согласно вышесказанному, — этим доказывается греховность всей земной жизни или, что то же, этим изобличается всеобщее, универсальное грехопадение как совершившийся факт, как несомненное самоопределение мировой души.

Попытка подробно, шаг за шагом разобрать космогонию Соловьева, его учение о каждой отдельной ступени творения, привела бы к построению новой космогонии, что заставило бы нас выйти за пределы настоящего труда. Поэтому мы ограничимся здесь лишь одним общим замечанием. Порядок вечного божественного космоса вообще не может быть нарушен: недоступный хаосу, он не может быть опрокинут или переставлен: соответственно с этим тот хаос, наблюдаемый нами *здесь*, который постепенно побеждается в космогоническом процессе, ни в каком случае не должен быть пони-

маем как *внутренний* раздор частных элементов в божественной сущности. Спор идет не между божественными идеями, которые по самой природе своей не могут отделиться от всеединства, а между самостоятельными элементами здешнего, становящегося мира, которые носят лишь несовершенный отпечаток идей, отражают их в себе, как в кривом и смутном зеркале.

Хаотическое взаимное отношение отдельных элементов вселенной возможно лишь до тех пор, как мир не соединился существенно со своей *идеей*, которая составляет нераздельную часть вечной божественной природы. В богочеловечестве, где это соединение совершается, — тем самым побеждается любовью не только вражда в человеческих отношениях, но и вражда между духом и телом и раздор частиц материи между собою. В воскресении Христовом, которое есть начало воскресенья всеобщего, двух связывается с телом связью, навеки нерушимой. И тем самым по отношению к богочеловечеству упраздняется самая *непроницаемость* вещества: последние явления Христа ученикам после воскресенья свидетельствуют, что нет тех естественных преград, которые могли бы воспрепятствовать явлению одухотворенного тела Богочеловека: оно проникает сквозь каменные стены, запертые двери и, победив всякую вещественную тяжесть, в свободном полете возносится над землею. Но, доколе земля не родила из себя такого тела, не воплотила в себе Бога, между нею и вечной «Софией» еще нет *существенного соединения*: она может давать лишь внешние, *поверхностные* отражения последней.

Мир, который до рождения человека произвел допотопных чудовищ и продолжает рождать на свет чудовищ человекообразных, не может быть явлением божественной «Софии». Не могут быть явлением *частных* божественных идей те существа, которые, по признанию самого Соловьева, «окончательно исчезли с лица земли», потому что они оказались «выкидышами природы». Не могут быть признаны воплощения идеи и те неопределившиеся еще существа, для которых она — неосуществленный первообраз. Вообще не все в нашей природе выражает собою божественный замысел, а только то, что достойно вечности, только то, что имеет часть в светлом Христовом воскресении.

Глава XI

БОГ И ЧЕЛОВЕК

I. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ДО РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Космогония, по учению Соловьева, завершается созданием человека. С его появлением начинается новый, *теогонический процесс*: ибо в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с самим божественным Логосом: в нем появляется на свет двойственное существо, земное и вместе небесное, а потому могущее объединить два мира. По происхождению своему, генетически, — человек связан с землею; но вместе с тем он — завершение Божественного творчества. В силу этого двойственного состава его сущность, по Соловьеву, может быть названа *«Бого-землею»*¹.

В качестве посредника между небом и землею человек был предназначен стать всеобщим Мессией: он должен был спасти мир от хаоса, соединившись с Богом и воплотивши в сотворенных формах вечную Премудрость. «Подчиниться Богу и господствовать над природой, чтобы спасти ее, — вот в двух словах сущность мессианического закона». Действием благодати через человека должна была преобразиться вся тварь; это преобразование заключается в совершенной победе над хаосом, т. е. в совершенном прекращении вражды взаимного отчуждения и взаимного истребления существ: вместо того должна была наступить через человека совершенная *интеграция* всего существующего, т. е. совершенное объединение, взаимное проникновение и восполнение всех созданий Божиих. Этот всеобщий лад и есть осуществление «Софии», т. е. всеединства во множественности сотворенного.

¹ История и будущее теократии, <IV>, 304.

Но человек не исполнил своего назначения и уклонился от своей мессианической миссии. Сущность его грехопадения заключается в том, что он захотел властвовать над низшей природой *сам от себя*, а не от Бога. Он пожелал присвоить себе царство без всяких условий, неограниченное самодержавие, равное божественному. Поэтому он отпал или отделился от Бога в собственном сознании «так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем».

Восстав против божественного всеединства, человек тем самым подпал под власть материального начала: ибо он был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи, жившей в его сознании и воле. Исключив себя грехом из всеединства Безусловного, он тем самым разорвал органическую связь с окружающим миром, перестал быть для него центром и стал *одним из многих* природных существ. Отдаваясь своему мессианическому служению, человек становится для природы *всем*. Наоборот, человек, изменивший своей посреднической задаче, утвердившийся в своем эгоизме, тем самым становится чуждым природе и испытывает на себе ее вражду. Внутренний раздор овладевает и собственным его существом, а прежде всего — его сознанием. До грехопадения содержание сознания человека определяется идеей всеединства и потому выражает собою органическую связь всего существующего; утратив эту связь, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира, и таким образом сознание его превращается в хаос. Оно становится простой формой, ищущей своего содержания. Абсолютное содержание, таким образом, является здесь как нечто внешнее, что человек еще должен усвоить.

Грехом весь земной мир подпадает под власть хаоса: Соловьев показывает, как его господство изображается в самой жизни природного человечества; там мы находим все типические черты хаотического существования. Первый признак последнего — бесконечное дробление материальных частиц — в жизни человечества выражается в неопределенной и анархической множественности сосуществующих индивидов; бесконечному дроблению моментов времени соответствует в существовании человечества неопределенная последовательность поколений, которые по очереди вытесняют друг друга из действительной жизни; наконец, материальный механизм физического мира переходит к человечеству в форме гетеро-

номии или роковой необходимости, которая подчиняет волю человека силе вещей, господствующему влиянию внешней среды и временных обстоятельств. В итоге человек впадает в «рабство тления» и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством¹.

В «Духовных основах жизни» Соловьев дает захватывающее изображение этого рабства, той бессмыслицы существования, которая составляет последствие греха. — «Каждое поколение и в нем каждая особь существует лишь затем, чтобы породить свое потомство, но и это последнее существует только для того, чтобы произвести следующее за ним поколение. Значит, каждое поколение имеет смысл своей жизни только в следующем, т. е., другими словами, жизнь *каждого* поколения бессмысленна; но если бессмысленна жизнь каждого, то, значит, — бессмысленна жизнь всех».

Заслуживает ли это бессмысленное существование названия жизни в собственном смысле? Соловьев ясно доказывает, что нет. — Все индивидуальное умирает; что же касается рода, который, по-видимому, переживает индивида, то он сохраняется лишь в ряде непрерывно гибнущих поколений. «Жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обман. Цель здесь для каждого полагается в чем-то другом (в потомстве), но и это другое само так же бесцельно, и его цель — опять в другом, и так далее без конца. Настоящей цели нигде не находится, все существующее бесцельно и бессмысленно, как неисполнимое стремление».

По-видимому, жизнь для нас — безусловная цель: мы живем для самой жизни; «но именно *самой*-то жизни мы и не находим нигде, а везде только порыв и переход к чему-то другому, и только в одной смерти постоянство и неизменность». Наука удостоверяет, что это царство смерти есть всеобщий факт нашей действительности: не только наше тело, самое тело вселенной ей подвластно. Умирают не только растения и животные, но и самые созвездия. Когда-нибудь та же судьба постигнет и нашу солнечную систему; тогда планеты будут мертвыми ледяными глыбами носиться вокруг потухшего солнца. Житейский опыт и научные исследования в одинаковой мере обнаруживают несостоятельность нашей жизни.

¹ Чтения о богочеловечестве, 138—141, La Russie et l'Eglise. 265—267.

«И она несостоятельна не потому только, что подлежит гибели и не имеет прочного бытия, но еще и потому, что она *недостойна* бытия». Жизнь наша — не только обман, но и зло, ибо самая возможность ее обуславливается убийством: мы вынуждены питаться другими существами; но то, *для чего* мы это делаем — сохранение нашей жизни, — есть цель призрачная, так как рано или поздно нам суждена неизбежная гибель. В конце концов наше животное самосохранение ведет к бесполезному *убийству*. Ложь заключается в основных наших жизненных функциях — питания и размножения. Если в питании мы берем чужую жизнь для поддержания своей, то, наоборот, в размножении, в половом акте мы отдаем свою жизнь для произведения чужой, т. е. в конце концов — для *мнимого* поддержания жизни родовой. Эта жертва в пользу рода имела бы смысл и нравственную ценность, если бы мы могли произвести *истинную* жизнь, достойную бессмертия и в действительности неумирающую. Но так как путем размножения мы в состоянии произвести только жизнь столь же смертную и прочную, как наша, то, отдаваясь родовому влечению, мы совершаем только бесполезное самоубийство. Половая страсть никогда не достигает своей цели и только обманывает человеческое сердце исчезающим призраком любви. Истинная любовь есть внутренняя нераздельность и единосущие двух жизней; но именно оно и не осуществляется в половой любви: ее последствием бывает нечто внешнее обоим любящим — потомство, которое может быть им обоим чуждым и даже враждебным. «Злоба и вражда в нашей природной жизни вполне действительны, а любовь в ней призрачна. И потому наше сердце, ищущее достойной жизни, т. е. жизни по любви, должно осудить нашу природу и все пути ее и обратиться к иному пути»¹.

Если бессмыслица существующего заключается во всеобщем взаимном отчуждении существ, в их раздоре и непроницаемости по отношению к друг другу, то мы должны поставить себе целью всеобщий мир и лад. «Наша практическая задача — сделать внешнюю среду проницаемою для нашей воли и послушною нам — и наша теоретическая задача — сделать ту же среду прозрачною для нашего ума, ясною или понятною нам, — обе составляют одну и ту же задачу. И для исполнения ее прежде всего мы сами должны стать светлыми и прони-

¹ Духовные основы жизни, 275—278.

цаемыми для всего. Иначе возможно будет только внешнее и насильственное, злое и бессмысленное подчинение»¹.

Задача человека — в том, чтобы быть устроителем мира. Это его призвание не уничтожено, а только отсрочено грехопадением. Вследствие грехопадения на пути к осуществлению его миссии явился ряд внешних препятствий; но в конце концов и в них раскрывается благой смысл мироздания. Благодетельными оказались внешние препятствия пространства, времени и механической причинности: задерживая достижение человеком его окончательной цели, они вместе с тем задерживают и окончательное его падение. Спасительна для человечества самая множественность индивидов: ибо из массы людей отбираются те немногие праведники, которые готовят спасение миру. Другим условием спасения является беспредельное чередование поколений: сходя со сцены, каждое из них оставляет по себе что-либо в наследство потомкам, что облегчает их труд и приближает человечество к его цели. Наконец, спасительна и самая гетерономия нашего существования. Если бы человеческая воля, как хорошая, так и дурная, исчерпывающим образом осуществлялась тотчас по возникновении, человечеству и миру наступил бы скорый конец: ибо в таком случае праведные тотчас бы восходили к небу, а грешные низвергались бы безо всякой возможности возврата в самую глубину бездны. А земля, утратив окончательно свой объединяющий центр, впала бы снова в печальное хаотическое состояние, предшествовавшее творению.

Самое наказание за грех обращается таким образом для нас в благодеяние: благодаря ему человек, органически связанный с землей, остается предметом теогонического действия: он сохраняет в *возможности* свое мессианическое призвание; оно остается как живой зародыш — «семя жены» (т. е. «Софии»), прогрессивно осуществляясь в ряде поколений, и наконец достигает совершенного своего воплощения во Христе — втором Адаме, т. е. во втором, *духовном* родоначальнике человечества. Совершенный Богочеловек-Христос — вместе с тем — в качестве Первосвященника, Царя и Пророка, осуществляет образ совершенного *триединства* на земле.

В порядке времени этот теогонический процесс проходит через три ступени: 1) Серия мессианических

¹ Духовные основы жизни, 321.

предварений в *естественном* человечестве или в человеческом хаосе до Христа. 2) Явление индивидуального Мессии в лице Иисуса Христа. 3) Мессианическое превращение целого человечества, или развитие христианства.

До Христа человечество дробится на враждующие между собою части — племена и народы. Некоторые из них стремятся ко всемирному владычеству — что уже само по себе составляет предварение будущего единства. Кроме того, в каждой отдельной части человечества мы находим некоторое осуществление — в области социальной — триединой мессианической формы, попытку выразить в границах более или менее тесных полноту человеческого существования.

По Соловьеву, триединство коренится в самом существовании человеческой природы: человеческое существование складывается, *во-первых*, из совершившихся фактов прошлого, сохраненных преданием, *во-вторых* — из действий и трудов, вынужденных потребностями настоящего, и, *в-третьих*, из стремлений к лучшему состоянию, определяемых идеалом совершенного будущего. Предание прошлого олицетворяется в нашей жизни предшествовавшими нам поколениями, *отцами* или старейшими; действительность олицетворяется *настоящим поколением*; наконец, стремление к будущему воплощается в *детях*, в будущем поколении. Отражение триединства в этой смене поколений по существу несовершенно и обманчиво: между тем как в жизни Божественной три Ипостаси пребывают вечно в совершенном взаимном обладании друг другом — Отец пребывает в Сыне, Сын — в Отце и Отец и Сын — в св. Духе, — в человеческих отношениях поколения не совмещаются между собою, но вытесняют друг друга из жизни: всякое поколение одинаково с другими проходит через состояние будущего, настоящего и прошлого и затем исчезает в небытии и забвении. Каждое поколение хочет обладать всею действительностью; но, так как у каждого — одинаковое право на такое обладание, оно в действительности не достается ни одному в удел: после тщетных попыток задержать поток временного существования, все по очереди им поглощаются.

Однако эта непрерывная смена поколений не поглощает всего человеческого существования. Человек социальный не есть только материальное, животное существо. Поэтому в его жизни есть идейное содержание, которое передается от отцов к детям и пребывает в смене поколений.

В человеческом обществе, даже на низших ступенях его развития, действительность никогда не есть простая механическая последовательность: в ней настоящее всегда связано с прошедшим и будущим внутреннею, духовной связью: во всяком, даже в самом варварском человеческом обществе над материальными интересами минуты есть религиозное *предание* и пророческий *идеал*. Прошлое не предается безжалостному уничтожению по обычаю тех дикарей, которые убивают и съедают своих престарелых родителей: оно сохраняется с сыновнею почитательностью как постоянная основа и санкция настоящего. Также и будущее не приносится в жертву, подобно детям, сожженным в раскаленной статуе Молоха, но почитается как завершение настоящего, его цель и смысл. В каждом обществе мы различаем более или менее определившееся триединство правящих классов, которое отчасти примыкает к тройственному отношению поколений, но никогда не совпадает с ним вполне. Старшему поколению, *отцам*, соответствуют *священники*: первоначально жреческие функции и в самом деле принадлежали отцам семейства, которые таким образом олицетворяли собою не только естественное, но духовное, *божественное* отечество — вечное прошедшее, которое всему предшествует, обуславливая собою всякое существование. В отличие от животных, таким образом, у человека самое телесное рождение приобретает религиозный смысл: это особенно ясно сказывается в почитании предков, которое составляет общий элемент всех религий; в этом культе отцы-священнослужители выступают в роли посредников между живыми поколениями и умершими предками, между настоящим человечеством и тем его прошедшим, которое уже вошло в соприкосновение с вечной божественной действительностью: они связывают действительность с теми таинственными фактами, которые предшествуют жизни человека и определяют ее с безусловной необходимостью.

Далее, в жизни натурального человечества рядом с жрецами необходимое место занимает класс *воинов*: сила и мужество их необходимы, чтобы обеспечить необходимые условия существования общества *в настоящем*. Понятное дело, что этот класс составляется преимущественно из людей *настоящего*, или из *сыновей* семейства, в отличие от отцов-священнослужителей, которые суть по преимуществу люди прошлого. Таким образом, соотношение этих двух основных классов при-

близительно соответствует естественному соотношению двух поколений. Но, к счастью, дальше эта аналогия не идет: если бы и *будущее* социального организма также олицетворялось исключительно или преимущественно будущим поколением, *детьми*, которые заменяют своих предков и сами в свою очередь вытесняются из жизни своими потомками, и так далее, то существование социальное слилось бы с дурною бесконечностью жизни естественной: тогда не было бы прогресса и истории, а было бы только непрерывное накопление изменений бесполезных и суетных. В действительности, однако, мы видим другое. Во всяком обществе кроме священников и воинов есть третья категория людей — всякого возраста, пола и состояния, которые предвосхищают будущее и идут навстречу идеальным запросам своей среды. Соловьев называет их общим названием *пророков*.

Вульгарное, ходячее представление видит в пророке предсказателя будущего. По Соловьеву, однако, не эта способность предсказывать, и даже не способность вообще *предвосхищать* будущее, составляет отличие истинного пророка. Платон в своем построении идеального государства до известной степени предвосхитил будущий, средневековый строй и, однако, истинным пророком он не был, потому что он не знал того единого, истинного пути, который ведет к социальной правде. Этот путь заключается не в умственном созерцании правды, а в обращении к Богу человеческого сердца, в свободном и активном соединении человечества с Богом; сознание этого необходимого *условия* идеального будущего и есть то, что составляет основное качество истинного пророка; и в этом — черта отличия пророков Израиля от величайших мудрецов языческого мира¹.

Прогресс в мире человеческом, как и во внешней природе, выражается в постепенном осуществлении единства. Если в первобытном обществе каждый отец семейства есть жрец и каждый сын семейства — воин, то в дальнейшем развитии человечества как священство, так и воинство стремятся объединиться и организоваться каждое в особое социальное тело. Действием Слова разрозненные части человечества стягиваются в отдельные церкви и государства. Одновременно с этим мировая душа, определившаяся как душа человечества, воспроизводя в более возвышенной духовной сфере космогониче-

¹ La Russie et l'Eglise, 264—280.

ский процесс, усиливается войти в более тесное единение с духом вечной Мудрости.

В Индии — в браманизме, в индийской философии и, наконец, в буддизме — душа человечества узнала и возлюбила Абсолютное, в особенности в его *отрицательной* форме как противоположность внебожественному существованию — наблюдаемому нами природному миру. Здесь впервые она глубоко восчувствовала тщету материальной жизни и получила непреодолимое отвращение к этой мнимой жизни, которая есть скорее смерть, нежели жизнь.

Однако в индийском своем явлении общечеловеческая душа не смогла возвыситься над этой чисто отрицательной мудростью; удостоверившись, что Абсолютное не заключается в жизни материальной, освободившись от внешней природы и от вещественных богов, Индия оказалась не в состоянии дать положительного ответа о том, что такое Безусловное и в чем заключается истинная жизнь. И эту свою неспособность постичь положительную природу Безусловного она провозгласила как последнее слово мудрости. Она объявила, что Безусловное заключается в небытии, в Нирване. Соответственно с этим Индия не нашла в себе положительных сил для жизни: погруженная в созерцание небытия, она не могла создать деятельной *человеческой* культуры. Поэтому мировая душа не могла найти себе окончательного удовлетворения в созданиях индийского гения: она обрела в других народах духовные органы для новых соединений с божественною сущностью. В египетской религии она прониклась любовью к жизни и отвращением к смерти: она уверовала в грядущее оживление всего умершего: в религиозном сознании Египта она впервые возвысилась до идеи всеобщего воскресения или восстановления. Но высшее в пределах языческого мира откровение Безусловного, по Соловьеву, явилось в Греции.

Через греческих мудрецов, поэтов и художников мировая душа постигла и возлюбила Абсолютное уже не как Нирвану буддистов, а как многообразный мир первообразов, как мир идей Платона; это — вечная система умопостигаемых истин, которые в здешнем мире отражаются в чувственных формах красоты.

Заключая в себе великую истину, греческий идеализм не есть, однако, истина окончательная и совершенная. Односторонность его — в том, что он представляет собою мудрость только теоретическую, бессильную воплощать-

ся в жизни. Греческие мудрецы созерцали идею исключительно за пределами мира, вне действительной жизни; в здешнем же мире они видели ее осуществление лишь во внешних, поверхностных отражениях. В философском и религиозном сознании греков идея бессильна преодолеть материю: она не проникает ее внутренно, не возрождает и не пресуществляет ее в себя. Именно в этом Соловьев видит односторонность эллинской мудрости. Слово Божие не есть только умопостигаемое солнце истины, отражающееся в мутном потоке естественной жизни: оно и для здешнего мира — источник воды живой, текущей в жизнь вечную. Подобно индусам эллины захотели остановиться окончательно на той ступени истины, которой они достигли. Неоплатонизм возвел в принцип исключительно теоретическое отношение к истине и в конце концов пришел к тому же результату, как и индийская философия. Идеал неоплатонического мудреца заключается в бегстве от здешнего мира, в созерцании мира умопостигаемого и, наконец, в экстатическом состоянии, в котором личность поглощается, как в бездне, в единстве Абсолютного.

Таким образом, по Соловьеву, в мудрости эллинской, как и в мудрости индийской, мы имеем в конце концов только отрицательное откровение Абсолютного. Положительное откровение создало себе национальный орган в народе еврейском. Это был единственный народ, который искал в Абсолютном Бога живого, Бога истории: поэтому в его истории сосредоточилась религиозная история всего человечества; в нем подготовилось окончательное будущее человечества именно потому, что в его религиозном сознании Бог — не только *Сущий*, но и *Тот, Который будет*. Спасение могло прийти только от иудеев, потому что они одни поняли истинное спасение: оно — не в поглощении в Нирване и не в отвлечении от жизни, но в освящении и в возрождении всего человеческого существа через живую веру и через живое дело. Индусы и эллины приняли за целое Божество те или другие стороны Его существа; только одни евреи восприняли через их откровенную религию живое зерно божественной сущности в ее полной и окончательной истине.

Эта сущность открылась им не сразу во всем своем совершенстве: она обнаруживалась перед ними постепенно — в ряде несовершенных явлений; но явления эти были *реальны и истинны*. То не были отдаленные отблес-

ки и отражения истины: действием Слова и св. Духа евреи восприняли *существенное* откровение самой божественной мудрости, оно вошло не только в их разум, но в их сердце и душу.

В ветхозаветной истории Соловьев различает два ряда богоявлений: с одной стороны, Бог является в *субъективном сознании* праведных — праотцов и пророков; с другой стороны, слава Божия является внешним образом, связываясь с материальными предметами, как жертвенник или скиния завета.

Этот двоякий процесс нравственного возрождения и внешних богоявлений должен был завершиться созданием существа, совмещающего в себе двоякого рода совершенство — совершенную чистоту духовную и совершенную чистоту телесную. Завершением теогонического процесса в древнем Израиле явится человек, могущий не только вместить Бога в своей душе, но и воплотить Его телесно: он должен быть одновременно Моисеем и ковчегом завета, Соломоном и его храмом.

Явление Божества в еврейском народе должно было быть вместе и личным и материальным: ибо всякая теофания определяется свойством среды, ее воспринимающей, — особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. — «Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как «я» оно должно было явиться во иудеях, потому что их народный характер состоит именно в *преобладании личного, субъективного начала*». Во всей исторической жизни иудеев, во всем, что они создают, в их религиозном сознании, в их поэзии и музыке сказывается в особенности одна черта — необычайно энергическое утверждение *личного* начала. Евреи воспринимают Абсолютное прежде всего как живого личного Бога, с которым человек становится лицом к лицу. Другая черта еврейской религиозности — тот религиозный материализм, коего сущность заключается в требовании *видимого, осязательного воплощения* религиозного идеала, его осуществления не только в духовной, но и в телесной жизни¹.

Эти две черты и делают еврейский народ средой наиболее подходящей для личной встречи Бога и человека,

¹ Об этих особенностях еврейской религиозности подробнее — ниже, в отделе о еврейском и русском Мессиянстве.

для боговоплощения. В религиях всех почти народов есть идея божественной матери-девы и Сына Божия, сходящего на землю, чтобы бороться против зла, пострадать и победить. Но именно благодаря особенностям еврейской религиозности эти универсальные идеи впервые нашли себе окончательное *олицетворение* и *воплощение* среди народа еврейского — в двух исторических лицах — пресвятой Девы Марии и Иисуса Христа. Соловьев доказывает, что мы имеем здесь единственное в своем роде явление, которое могло быть подготовлено только единственной в своем роде общественной средой еврейского народа и его историей. Но, с другой стороны, с его точки зрения, это единственное в своем роде явление оказывается центром всемирной истории и результатом общего хода всемирно-исторического процесса. Богочеловечество есть то, к чему стремилась вся предшествовавшая история Востока и Запада. — «Когда идеальное откровение Слова в эллино-римском мире было исчерпано и оказалось недостаточным для живой души, когда человек, несмотря на огромные, дотоле невиданные богатства культуры, нашел себя одиноким в пустом и скудном мире, когда везде явилось сомнение в истине и отвращение от жизни и лучшие люди от отчаяния переходили к самоубийству, когда, с другой стороны, именно вследствие того, что господствовавшие идеальные начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточны для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, людская, государственная, действительно сосредоточивалась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римского кесаря, — тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа»¹.

II. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ХРИСТИАНСКОМ МИРЕ

Совершившееся во Христе боговоплощение есть начало окончательной победы над хаосом. Во Христе восстанавливается то единство мирового организма, которое первоначально было разрушено грехом; в Нем человек

¹ Чтения о богочеловечестве, 143—150; La Russie et l'Eglise, 281—297; Великий спор и христианская политика, <IV>, 18—26; Еврейство и христианский вопрос, <IV>, 126—135.

духовный — второй Адам, совершает ту мессианическую миссию, которая оказалась не под силу человеку естественному — первому Адаму.

По толкованию Соловьева, под первым — натуральным, Адамом «разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество»; точно так же и «второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество».

В этом заключается точка отправления того глубоко религиозного и вместе с тем совершенно оригинального учения об искуплении, которое Соловьев противопоставляет традиционному средневековому воззрению. Латинские богословы, как известно, построили юридическую теорию искупления, перешедшую впоследствии и в протестантскую теологию. По смыслу этой теории — страдание явившегося в плоти сына Божия есть акт божественного правосудия — *удовлетворение* (satisfactio) нарушенного божественного права.

По Соловьеву, в этом учении зерно истины затемняется необыкновенно грубыми и недостойными представлениями об отношении Бога к человеку и к миру: как с точки зрения религиозной, так и с точки зрения философской «дело Христово не есть юридическая фикция — <казуистическое> решение невозможной тяжбы: оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти земной силы, для откровения в нем на деле царства Божия».

«В сфере <вечного> божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма»; — так же и в нашем становящемся мире он должен стать центром всего. Грех разделил человечество и всю нашу вселенную на враждующие между собою части. Дело Христово на земле именно и заключается в восстановлении единства и целостности распавшегося универсального организма, во *всеобщем исцелении*. Требуется восстановить во времени то, что оставлено человечеством в вечности. Для этого Христос, как деятельное начало универсального единства, должен низойти в тот поток явлений, который составляет содержание нашего исторического процесса, подвергнуться закону внешнего бытия:

и из центра вечности сделаться центром истории. «Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилён Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, — вот существенный смысл воплощения»¹.

Искушение, таким образом, есть не что иное, как восстановление нормального отношения между божеским и человеческим началом в богочеловечестве.

Говоря словами Соловьева, «вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальной природой». А это предполагает в человеке три составных элемента — божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий: «совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), т. е. отношение двух других».

Между этими элементами возможно тройкое отношение. Или природное начало в человеке находится в непосредственном подчинении началу божественному как зародыш, возможность (*potentia*), еще не выделившаяся из божественной действительности: так представляет себе Соловьев *первобытного человека* — первого Адама, который для него есть «*прототип человечества*, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной». Возможно и обратное взаимное отношение начал: человек находит себя как факт или явление природы; действительность в нем принадлежит материальному началу, а божественное начало в нем присутствует лишь как возможность иного бытия: в таком случае мы имеем человека *природного*. Наконец, третье возможное отношение есть то, «когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет *духовного человека*».

Такой духовный человек возможен только при условии соединения божеского и человеческого начала *в одном лице*, в одном конкретном индивидуе: влияние Божества на человечество или взаимодействие божеского с человеческим для этого недостаточно. — Истинно

¹ Чтения о богочеловечестве, 151—152.

духовный человек есть тот, для которого Божество составляет все содержание и сущность его личной, человеческой жизни. — Соединение Божества с природой тогда только становится действительным, когда оно совершается в живом лице. Но такое лицо, совмещающее в себе оба естества, тем самым является и Богом и природным человеком. Наконец, чтобы согласование божеского и человеческого было свободным, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной, свободно отказывающаяся от возможного противоречия последней. «Таким образом, понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*». Соловьев подчеркивает совершенное тождество этого определения, резюмирующего сущность его философского миросозерцания, с догматическими определениями вселенских соборов V — VII веков.

Единство божеского и человеческого начала, раз оно нарушено грехом человека, уже не может быть непосредственным: оно должно быть *достигнуто* свободным подвигом, двойным самоотвержением божеского и человеческого начала: этот подвиг и является делом Христа-Богочеловека. Уже весь космический и исторический процесс, предшествовавший явлению Христа, был до известной степени актом *самоотвержения*, ибо здесь, с одной стороны, Логос, создающий мир, ради любви к последнему отказывается от проявления своей божеской славы, «оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени». Он действует на природное человечество, являясь ему в конечных формах мировой жизни; с другой стороны, отвергает себя и природа человеческая: ибо в вечной тоске по божественному она ищет все новых и новых его откровений. Однако — в космическом и историческом процессе мы видим самоотвержение еще с обеих сторон несовершенное. Ибо для Божества границы Его явлений космических и исторических суть как бы нечто внешнее, постороннее. Эти границы определяют границы Божества для другого, но не для Него самого, не касаются Его внутреннего самоощущения; те ограниченные формы, в каких Божество здесь является человеку, принадлежат только сознанию и восприятию человека, нисколько не ограничивая самого существования Божия. «С другой стороны, и природа

и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергают себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению». Наоборот, в богочеловеческой личности мы видим реальное, внутреннее самоограничение божественного начала, действительное Его самоотвержение, ибо Оно дает в себе место другому, вступает в реальное с ним соединение: «здесь оно действительно нисходит, уничижает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает границы; не то чтобы оно всецело вошло в эти границы, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент*»; тем самым освобождается во Христе и Его человечество. Если бы Божество не ограничивало Себя в Личности Богочеловека, человеческий элемент в Нем тем самым был бы подавлен и, следовательно, лишен возможности свободно отречься от себя. «Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией».

На пути к достижению стоят искушения; преодолевая их, Христос Сын Божий навеки утверждает в Богочеловечестве правильное отношение Божеского, человеческого и природного начала; тем самым Он восстанавливает нарушенную грехом целостность человечества и всего мира.

Прежде всего для Христа, как существа, подчиненного условиям материального бытия, является искушение «превратить камни в хлебы», т. е. поставить материальное благо целью и сделать свою Божественную силу средством. Утверждая Слово Божие как цель и источник истинной жизни, Христос побеждает это искушение: тем самым Он получает власть над всякою плотью. Второе искушение, которое представляется Богочеловеку, заключается в том, чтобы сделать свою божественную силу орудием человеческого тщеславия — гордости: «если Ты Сын Божий, бросься вниз». Победив этот грех ума, Сын Божий получает власть над умами. Наконец, самым сильным и страшным является третье искушение — *поклониться началу зла, владычествующему над миром, чтобы приобрести власть над миром*. Это равнозначительно признанию превосходства силы зла над Добром; поэтому человеческой воле Христа здесь прямо ставится вопрос, чему она верит и хочет служить — невидимой ли, тайной силе Божией или силе зла,

явно царствующей в мире? Преодолев этот грех духа, Сын человеческий приобретает власть в царстве духа, приобретает себе служение сил небесных.

Через это добровольное послушание совершается тайна Богочеловечества; за вочеловечением Божества следует пресуществление человеческой воли Христа, ее обожествление. Однако внутренним самоотвержением подвиг Христов еще не исчерпывается. «Слово, ставшее плотью», должно вырвать из-под власти злого начала не только душу, но и тело. Для этого духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения — должен быть восполнен самоотвержением плоти — подвигом чувственной души, — претерпением страданий и смерти. Преодолев искушения, Христос не допустил злое начало в центр человеческого существа, но после того зло еще сохраняет власть над его периферией — над чувственной природой; и эта последняя избавляется от него только через совершенное самоотрицание, т. е. через страдание и смерть. Чтобы во втором Адаме — Христе, восстановилось нормальное отношение трех начал, нарушенное грехом, послушание человека — Христа, должно было быть доведено до конца — до самой смерти. Поставив себя в должное подчинение Богу как внутреннему началу своей жизни, человеческое естество во Христе вновь получает значение посредствующего, единящего начала между Богом и природой: «эта последняя, очищенная крестною смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей».

Через Христа и во Христе нормальное отношение между тремя началами должно восстановиться во всем человечестве. Христос-Богочеловек должен стать для человечества главою и средоточием — метафизическим и религиозным центром. И тем самым человечество в его единстве должно стать социальным телом Христовым.

В мире должны осуществиться те отношения, которые от века существуют в вечной Софии — Премудрости Божией. Там идеальное человечество есть тело божественного Логоса. Так же и в здешнем, становящемся мире «Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в <богочеловеческой> личности Иисуса Христа». Это тело Христово является сначала как «малое зерно» в небольшой

апостольской общине, потом мало-помалу растет и развивается, «чтобы в конце веков обнять все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме». Богочеловечество служит предметом надежды для всей твари: ибо не только человек, но и все живущее стелается и мучится донныне под властью греха и смерти. Богочеловеческая связь, как воплощение божественного всеединства, должна быть проведена во всем, стать началом всей мировой организации, как духовной, так и телесной.

Понятие Церкви как тела Христа не есть метафора, а реальная метафизическая формула. Здесь, на земле, это тело растет и развивается, а стало быть, совершенствуется. Во временном своем явлении Церковь еще не есть прославленное тело Христово. В земном своем существовании она соответствует телу Христа *до Его воскресенья*, телу, обладающему некоторыми чудесными свойствами, но вообще смертному и несвободному от немощей плоти. «Но как во Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет <своей> полноты».

Достижение этой полноты через подвиг самоотвержения составляет конечный идеал человечества и вместе содержание исторического процесса после первого земного явления Христа¹. Вопрос о практическом осуществлении этого идеала, *о богочеловеческом деле* на земле составляет центральную задачу мысли Соловьева во второй период его литературной деятельности. Поэтому мы можем здесь окончить характеристику первого периода его творчества.

III. ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОГОНИЯ И ПАНТЕИЗМ В УЧЕНИИ СОЛОВЬЕВА

Теогония Соловьева, как и его космогония, принадлежит к числу глубочайших страниц, им написанных. В его учении о рождении Божественного Слова, об искуплении и вообще о деле Христовом сосредоточивается и облекается в наиболее яркую форму то великое, вечное и вместе новое, что ему было дано высказать. Тут мы имеем дело с наиболее интимною, центральною его

¹ Чтения о богочеловечестве, 152—160.

мыслью, которая составляет душу всего его мировоззрения. И при сопоставлении с нею, блекнет все, что есть в его произведениях случайного и наносного, все то, что составляет в них чуждую, постороннюю примесь. Мы чувствуем в его философии то зерно безусловной истины, которому суждено дать мощный росток в будущем; а исторический балласт его заблуждений сам собою отпадает, как временная скорлупа, отжившая и ненужная.

Та атмосфера, в которой протекает весь теогонический процесс, та среда, в которой, как мы видели, совершается все богочеловеческое дело, по Соловьеву, есть *обоюдная свобода* и *обоюдное самоотвержение* божеского и человеческого начала. Как же было бы возможно это самоотвержение и какой оно могло бы иметь смысл, если бы в самом начале и источнике своего бытия человек был *единосущен* Божеству — если бы его сущность была *звеном* или *частью* вечной божественной природы!

Утверждение Соловьева — что самое сотворение нашего становящегося мира есть акт самоотвержения Слова Божия — заключает в себе мысль глубоко верную. Допустить бытие совершающееся и потому несовершенное, действовать в этом мире, осуществлять в нем свой творческий замысел — для Слова действительно значит выйти из покоя вечности и снизойти ко временному. Но это непременно предполагает, что весь творческий акт, коим создается этот мир, — совершается во внебожественной сфере, т. е. вне божественной природы. По Соловьеву — утверждая этот становящийся мир и Себя в нем, Слово Божие тем самым отвергается от своей славы. Но ведь это и значит, что Бог полагает мир в отвлечении от самого Себя, т. е. вне своей природы. Очевидно, что в собственной *имманентной* сфере своего бытия Бог не может отказаться от своей славы: ибо это значило бы перестать быть Богом.

Все, что дальше утверждает Соловьев в согласии с христианским вероучением, предполагает то же самое. Мы видим, что Слово Божие, *безграничное в своей природе, свободно налагает на себя ряд ограничений*. *Бесконечный* Бог является в оковах *конечного бытия*. *Всемогущий* Царь Небесный принимает *зрак раба*. *Вездесущий* вселяется в ограниченное человеческое тело. *Совершенный* входит всем существом своим в процесс совершенствования: Богочеловечество рождается во времени, растет, развивается: оно само сравнивает свое царство с зерном горчичным, которое, будучи

меньше всех зерен, вырастает в большое дерево. Не ясно ли, что все эти самоограничения в пространстве, во времени, в силе — не касаются и не могут касаться *имманентной* сферы бытия Божия; не очевидно ли, что они касаются лишь тех теофаний, тех богоявлений, которые совершаются во внебожественной среде! — Но если так, то не подлежит сомнению, что в них во всех Бог отвлекается от своего всемогущества, от своего совершенства, от своей славы, словом, — от той *полноты бытия*, которая составляет существенное определение божественного мира. Только при этом условии возможно помыслить реальность жизни страданий и смерти Христа Богочеловека. Очевидно, что эти страдания и эта смерть не нарушают недвижимого покоя вечности, не вносят каких-либо изменений в имманентную сферу Божественного существования, где царит вечная, непрекращающаяся и беспредельная радость. И однако же Бог действительно присутствует в потоке временного бытия, действительно определяет его события, действительно овладевает этим миром, направляя к Себе процесс его совершенствования: иначе Он не был бы Богом. Это возможно только в том предположении, что в своей творческой деятельности Бог свободен от собственной своей природы, что в этой сфере своего творчества Он может полагать бесконечный мир внебожественных возможностей и Сам утверждать себя в нем, являться в тех пределах, в тех границах, в каких в каждый данный момент своего бытия Его может вместить этот становящийся, совершенствующийся мир.

«Во гробе плотски, во аде же душою яко Бог, в раю же с разбойником, и на Престоле был еси, Христе, вся исполняяй неописанный». Все описанные здесь явления Слова могут быть одновременно реальны лишь при том условии, если все вообще события во времени, в которых участвует Слово Божие, протекают *вне* божественной природы. Только при этом условии разрешается кажущееся противоречие двух основных утверждений христианского вероучения о Боге, — с одной стороны, Его вечность и неизменность, а с другой стороны, Его участие в мировом процессе как деятельного Субъекта. —

Нетрудно убедиться, что оба эти утверждения соответствуют двум коренным требованиям религиозного сознания. Оно покоится на вере в Бога как вечную неподвижную основу всего: это значит, что Бог в Существо Своем бесконечно выше наших тревог, радостей и стра-

даний. С другой стороны, всякое религиозное сознание предполагает, что нет ничего действительного, что бы не имело отношения к Богу, что Бог участвует во всем. Одним словом, вера в Бога как Абсолютное, непременно предполагает, что Он находится к нам в двояком отношении. Он одновременно и бесконечно далек от нас и бесконечно к нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас, участвует в наших радостях и муках, страдает с нами и за нас и побеждает наши страдания, претворяя их в блаженство.

С точки зрения поверхностного рационалистического взгляда все это, разумеется, не более как противоречия религиозного чувства, которое будто бы предъявляет к миру божественному несовместимые требования. Мы видели, однако, что они прекрасно совмещаются при условии точного различения между божественной природой и божественной свободой. Кажущиеся противоречия в понятии о Боге тотчас исчезают, как только мы признаем, что мир сотворен в свободе, т. е. *вне божественной сущности*; тогда станет ясным, что мир имеет собственную, отдельную от Божества природу и что все ограничения, свойственные бытию несовершенному, становящемуся, суть определения этой природы, а не Божественной природы в части или в целом.

Такое учение не только не упраздняет, но, наоборот, утверждает реальную, живую связь Бога с миром. Если мы доведем до конца мысль Соловьева о предвечном существовании человека и мира, то весь процесс генезиса тем самым станет для нас призрачным, мнимым: тогда процесс сведется к ненужному повторению во времени того, что уже совершилось в вечности. Тогда и самое учение о Богочеловечестве приобретет мнимый, докетический характер. Если человечество составляет вечную природу Божества, если «София» от века *есть* Богочеловечество, если два естества во Христе соединены до создания мира, то они не могут соединиться во времени. Тогда Божество и человечество — *едино по природе* и для соединения их не нужно ни действительного самоотвержения, ни страдания, ни смерти, ни подвига, иначе говоря, не нужно той *свободы*, которая с христианской точки зрения есть *conditio sine qua* поп богочеловеческого соединения.

Центральная идея Соловьева есть утверждение Богочеловечества как подвига и дела; но такой подвиг непременно предполагает *первоначальную раздельность*

сущности мира и человека от сущности божественной. Иначе и Богу и человеку было бы не от чего отвергаться. Богочеловечество лишь при том условии является *реальным делом*, если оно вносит в мир и выражает собою во времени нечто абсолютно новое, *от века не бывшее*. Если бы человек для спасения своего должен был только вернуться к тому, чем он когда-то был до начала мира, то кровавый пот и крестная смерть были бы конечно излишними. Да и самое зло было бы невозможным: ибо святая, божественная сущность человека безо всякой борьбы выразилась бы в святом и непорочном явлении.

Наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма, и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева, заключается в его собственном учении о Богочеловечестве. Поэтому те поправки, которые мы вносим в это учение, должны рассматриваться не как отступление от него, а как дальнейший процесс его развития.

Часть III

ПЕРИОД УТОПИЧЕСКИЙ

Глава XII

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ СОЛОВЬЕВА

І. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Второй период литературной деятельности Соловьева, как уже было выше сказано, — тесно связан с первым. Уже в ранних произведениях философа можно найти зародыши всех или почти всех рядов мысли, которые составляют особенности второй эпохи его творчества.

Характерная черта последней заключается в преобладании практического интереса над созерцательным. Тут философ занят не столько вопросами теоретическими, сколько вопросами об устройении человеческой жизни, *о деятельном осуществлении в ней религиозного идеала*. С этой точки зрения, может быть, и возможно охарактеризовать первый период творчества Соловьева как по преимуществу умозрительный, а второй — как по преимуществу практический. Однако необходимо отдать себе ясный отчет в *условном* значении этой характеристики. Как ни широка область умозрения в начальный период деятельности Соловьева, однако и для этого периода характерно подчинение всей умственной жизни, стало быть, и всего умозрения — практическому вопросу о смысле человеческой жизни. Мы уже видели, что с этой точки зрения философ уже с юных лет смотрит на теоретические исследования как на труды только подготовительные. Преобладание этического интереса в философии достаточно рельефно обнаруживается уже в его «Критике отвлеченных начал», где именно поэтому этика излагается раньше гносеологии и метафизики. Практический по преимуществу характер религиозных воззрений Соловьева также обнаруживается уже в его произведениях семидесятых годов. На первой же стра-

нице «Чтений о богочеловечестве» мы находим требование безусловного господства религии над всеми сферами человеческой жизни, как личной, так и общественной: это — та самая идея, которую впоследствии определилась вся теократическая проповедь среднего периода Соловьева. Наконец, и самая теократическая утопия, как мы увидим, не только зародилась, но и приняла довольно ясные очертания в тот же начальный период семидесятых годов.

По-видимому, довольно характерно для второго периода — то охлаждение к философии, которое Соловьев испытывает в ту пору. В юношеских своих произведениях он является по преимуществу философом. В лекции, читанной в петербургском университете в 1880 году, он следующими словами характеризует деятельность человека, посвятившего себя изучению философии: «Пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным»¹. Восьмью годами позже, в полемической статье Соловьева против Данилевского, ясно сквозит разочарование если не в философии вообще, то в значении ее в России: он думает, что на почве нашего национального мистицизма она никаких плодов не принесет². Вряд ли, однако, эта перемена в настроении по отношению к философии может рассматриваться как разграничительная черта двух, а тем более — трех периодов Соловьева: ибо прежде всего вся его теократическая проповедь среднего периода покоится на ряде ясно сознанных самим философом умозрительных предположений и представляет собою естественное продолжение всех его прежних умозрений об Абсолютном (всеедином), о Богочеловечестве, о «Софии» и о сущности мирового процесса. Обо всех этих предметах мы находим пространные рассуждения в III книге «*La Russie et l'Eglise*»; мы воспользовались ими для характеристики воззрений первого периода мысли Соловьева, так как названная третья книга представляет собою новую усовершенствованную и только в некоторых отношениях исправленную редакцию мыслей, высказанных уже раньше, в семидесятых годах; но самое существование этого нового варианта на старые темы доказывает, что, не-

¹ Т. II, 386.

² Россия и Европа, т. V, 87—92.

смотря на полемические увлечения в борьбе против Данилевского, философия остается необходимым и неустрашимым элементом в творчестве Соловьева. Далее, в ту же срединную эпоху, были написаны Соловьевым замечательные статьи, касающиеся вопросов эстетических, хотя, судя по некоторым указаниям, самые эстетические воззрения философа были продуманы и сложились окончательно гораздо раньше. К срединной же эпохе относятся также философские его статьи о «Смысле любви». Наконец, одно из крупнейших его философских произведений — «Оправдание Добра» — по существу выраженных в нем мыслей составляет как бы переходную ступень между вторым и третьим его периодом.

Одно только в срединном периоде Соловьева представляется безусловно новым по сравнению с предшествовавшей эпохой: это — его разрыв и борьба со славянофильством в связи с увлечением католичеством. В его церковных воззрениях совершается несомненный и существенный перелом. На нем мы теперь и сосредоточим наше внимание.

II. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ПОСЛЕ ЗЕМНОГО ЯВЛЕНИЯ ХРИСТА. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО В ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ СОЛОВЬЕВА

К сказанному выше¹ о славянофильских элементах учения Соловьева необходимо прибавить, что ранние его религиозные и церковные воззрения совпадают с взглядами славянофилов не в тех или других частностях, а в основных принципах. В его произведениях семидесятих годов славянофильством окрашено все понимание взаимных отношений христианских вероисповеданий, все отношение философа к церковному вопросу и, в особенности, — все его изложение теогонического процесса после земного явления Христа. Здесь ход его мысли непосредственно примыкает к изложенному в последней главе предыдущей части. —

По Соловьеву, задача человечества заключается в том, чтобы стать вселенским телом Христовым в церкви, пресуществить в ней естественного человека в духовного: для этого человечество должно стать деятель-

¹ См. выше, с. 67.

ным участником подвига Христова: от него, как и от человеческой воли Христа, требуется совершенное самоотвержение, т. е. свободное подчинение Божеству. То, что в личности Христа было внутренним психологическим процессом, должно повториться в жизни человечества как процесс исторический.

Ввиду тождества цели, в коллективной жизни человечества встречаются те же искушения, как и в жизни Христа-человека. Часть человечества действительно подпадает этим искушениям злого начала «и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека». Так же как и для Христа, искушение злого начала для человечества является тройким, но только отдельные искушения здесь следуют друг за другом в обратном порядке.

Характерно, что в первоначальной исторической схеме Соловьева всем этим искушениям подпадает *западное человечество*, в частности *западная церковь*, между тем как восточное христианство остается верным истине. —

Первым для церкви является то искушение, которое для Христа было последним. В откровении Христовом христианство уже обладает *данной* истиной как действительным фактом. В связи с этим прежде всего является соблазн — употребить эту истину как такую во имя самой этой истины, сотворить зло во имя добра. И действительно, западная церковь подпадает этому «греху духа».

Задача человека и человечества заключается в полном возрождении, в том внутреннем принятии Христа, о котором говорится в евангельской беседе Спасителя с Никодимом. Чтобы «родиться водою и духом», следует подчинить Христу всю нашу духовную и телесную жизнь: этим путем создается новый, духовный человек. Но возможно и внешнее принятие Христа, которое есть «только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятия Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона». Отсюда — возможность первого искушения. Христиане *внешние*, не возрожденные духом Христовым, легко могут соблазниться попыткой покорить Христу *насильственно* весь внешний, враждебный Его учению мир; грех тут заключается в том, что, вместо внутреннего соединения божеского и человечества — *внешняя власть* церкви возводится в безусловное начало. «Этому искушению религиозного влас-

толюбия», по Соловьеву, «подпала часть церкви, предводимая римской иерархией, и увлекла за собой большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века». Ложь этого пути заключается прежде всего в скрытом неверии, лежащем в его основе. Вера в истину Христову включает в себя уверенность в ее силу, в ее способность собственной *духовной* силой покорить зло. Думать же, что истина Христова может восторжествовать только при содействии насилия и обмана, — значит предполагать, что зло сильнее истины и Добра. А это и значит — не верить в Бога. Это неверие, коего зародыш таится в католичестве с самого начала, впоследствии становится в нем явным. «Так, в иезуитстве — этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа — движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры — достаточно признания папы и подчинения церковным властям. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самоизобличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют».

В связи с этим Соловьев говорит буквально о *«ложности католического пути»*, которая рано сознавалась на Западе и наконец была вполне сознана в *протестанстве*. Восставая против «католического спасения как внешнего факта», протестантство и само впало в не меньшее заблуждение, провозгласив принцип личной веры безо всякого традиционного посредства. Личная вера как простой субъективный факт не заключает в себе никакого ручательства в своей истинности и потому должна подчиняться какому-либо объективному критерию. Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, т. е. книга; но, чтобы книга могла служить критерием, необходимо ее истолкование. У протестантов оно является делом *личного разума*, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины: тем самым протестантство логически неизбежно переходит в *рационализм*. Рационализм же *в чистом виде* разрывает всякую связь с религией. Основное его убеждение сводится к признанию, что «человеческий разум не только самозаконен, но что он

дает законы и всему существующему в области практической и общественной». Это — требование, чтобы вся жизнь человеческая, как личная, так и общественная, определялась исключительно разумом помимо всякого предания. Теоретически рационализм выражается в притязании германской идеалистической философии — вывести из чистого разума (*a priori*) все содержание знания: самым законченным и крайним выражением этого направления является гегельянство.

Таким образом, в протестантстве и в вышедшем из него рационализме западное человечество подпадает второму искушению — греху гордости. Но ложность этого пути резко обнаруживается в несоответствии между притязаниями разума и его действительными силами. В области практической, как это показала французская революция, разум оказывается бессильным против интересов и безумия страстей людских; в области теоретической крушение рационализма обнаруживает его бессилие против эмпирического факта. В этом историческом крушении рационализма обнаруживается его внутреннее логическое противоречие — противоречие между относительной природой разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое логическое соотношение (*ratio*) вещей; по этому самому он не должен быть отделяем от конкретного содержания, для которого он предназначен служить формой; самовозвышение разума — гордость ума — неизбежно ведет его к конечному падению и унижению.

Западное человечество создало ложность этого пути, но, освободившись от него, подпало третьему, последнему искушению. В науке и в жизни разум оказался бессилен перед *материальным фактом*. Материальная природа не укладывается теоретически в его категории; практически в форме страстей и инстинктов она обращает в ничто попытки осуществить царство разума. Не следует ли заключить отсюда, что в знании и в жизни — в целом мире и в человеке материя есть верховное начало; что в удовлетворении материальных потребностей — вся цель жизни, а в возможно более обширной эмпирии — вся цель знания? Западное человечество подпало и этому искушению: вместо рационализма материализм стал властвовать в науке и в общественной жизни. Ложность этого, как и предыдущего пути, уже признана передовыми умами самого Запада. В основе его также лежит внутреннее противоречие. — «Исходя из матери-

ального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку». Чтобы из материи что-нибудь создалось — в жизни и в знании, необходимо единящее начало, некоторая форма единства; если разум не в состоянии связать отдельных материальных частиц в живое единство целого, то, стало быть, единства надо искать в каком-либо другом, высшем начале. Как куча камней сама собою, без архитектора и без плана не в состоянии сложиться в правильное и целесообразное здание, так же из механического собрания взаимно враждебных интересов нельзя построить общества, а из агломерата фактов нельзя построить науки. «Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общечеловечности и науки, к всеобщему хаосу». Соловьев не решается сказать, в какой мере придется испытать западному человечеству эти последствия третьего искушения. По его словам, изведав все три искушения, оно рано или поздно должно будет обратиться к богочеловеческой истине.

Спрашивается, откуда и в какой форме явится теперь эта истина? Фактически не все человечество пошло путем лжи: «его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т. е. Византия, и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе остались в стороне».

Восток сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила ее во внешней действительности, не создала культуры христианской в противовес антихристианской культуре Запада. Она и не могла создать ее: ибо истинно христианская культура требует установления во всем человеческом обществе и во всей его жизни того свободного согласования божеского и человеческого естества, которое индивидуально осуществлено в личности Христа. Для такого свободного подчинения необходима самостоятельность. «Между тем в Православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. В результате человеческий элемент в христианском обществе оказался

слишком слабым для свободного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а потому и материальная действительность пребывала вне божественного начала и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом, истина, отвергнутая на Западе, осталась неосуществленной на Востоке. Для осуществления ее требуется полное развитие человеческого начала: в этом и заключается историческая задача Запада.

Совершенное взаимодействие Божественного начала — истины Христовой, сохраненной во всей чистоте, и свободного человеческого начала, развитого во всей своей полноте, исторически не могло быть достигнуто разом: прежде совершенного соединения должно было явиться разделение. Исторически оно выразилось как *распадение* христианского мира на две половины: Восток всеми силами своего духа прилепился к божественному и сохранил его, выработав в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад сосредоточил все свои силы на развитии человеческого начала, что необходимо должно было совершиться в ущерб божественной истине, сначала искаженной, а потом и совершенно отвергнутой.

В идее оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но, напротив, необходимо восполняют одно другое в Богочеловечестве. Если бы история ограничилась одним Западом, если бы за потоком сменяющих друг друга движений и принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, то западное развитие, как исключительно *человеческое*, было бы лишено своего положительного, объединяющего смысла и должно было бы завершиться хаосом. «С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного <человеческого> начала, необходимого для ее совершення». Взаимное восполнение Востока и Запада должно привести к «свободному обожествлению» человечества. А это и есть завершение теогонического процесса. Божественная мать — церковь, должна быть оплодотворена действующим началом человеческим. До явления Христа человеческая природа была неподвижною основою, на которую действовало деятельное божественное начало: божественное было началом движения, изменения, прогресса; «после христи-

анства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижной основой, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является деятельным началом истории, началом движения, прогресса». Целью всего до-христианского развития был *богочеловек*; после явления Христа целью прогресса является *человекобог*, т. е. человек, воспринявший Божество. Но воспринять Бога человек может не в одиночестве своем, а *в совокупности со всем*. — «Человекобог необходимо есть человек коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество или Вселенская Церковь». Если Богочеловек индивидуален, то человекобог универсален.

В этом новом, универсальном богоявлении одинаково необходимы и представительница божественной основы — Церковь Восточная, и представитель человеческого начала — мир западный. На Западе разум человеческий отошел от церкви, развил на свободе все свои силы, но в этом обособлении познал свою немощь. Совершив этот акт самосознания, человеческое начало может «вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной Церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество»¹.

К сказанному выше² о славянофильских элементах в первоначальных воззрениях Соловьева здесь остается прибавить весьма немного. Мы уже видели, что его попытка изобразить всю духовную жизнь Запада как выражение обособленного от Бога, самоутверждающегося человеческого начала, представляет собою дальнейшее развитие старой мысли А.С.Хомякова. В изображении трех искушений, через которые прошло западное человечество, также нетрудно узнать хомяковскую схему исторического развития, дополненную и расцвеченную типичными для Соловьева яркими художественными образами. У Хомякова заимствовано и обвинение католицизма в скрытом неверии, и указание на его грех властолюбия в связи с превознесением внешнего единства, и изобличение протестантизма в рационализме. Диалектические и исторические переходы, ведущие от «ложного

¹ Чтения о богочеловечестве, 159—168.

² Стр. 67—80.

католического пути», от «антихристового предания» римского папы¹ к современному безверию, изображаются обоими писателями приблизительно одинаково². Но в особенности близки они в оценке значения Восточной Церкви как *единственной* хранительницы и блюстительницы истины Христовой, а также — в понимании вытекающей отсюда мессианической задачи России.

Хотя в изложенных выше мыслях «Чтений о богочеловечестве» звучит уже нечто новое, специфически соловьевское, однако и это новое представляется не отрицанием славянофильских идей, а непосредственным их продолжением и завершением. Выясняя сущность и значение православия, Хомяков относился к западным вероисповеданиям исключительно полемически; для него стояла на первом плане, с одной стороны, задача апологетическая, а с другой стороны — задача изобличительная. Наоборот, для Соловьева — изобличение «лжи» западных вероисповеданий есть уже совершившийся факт. Все, что говорится у него об этой лжи, представляет собою традиционный, унаследованный элемент его учения. То новое, *соловьевское*, что мы находим в церковных воззрениях «Чтений о богочеловечестве», заключается не в полемике, а, наоборот, в *положительной оценке* церковной жизни и вообще культуры западного человечества. Признав вслед за Хомяковым, что исключительное самоутверждение человеческого начала есть *грех* западной культуры, Соловьев вместе с тем указал, что этот грех заключался в преувеличении и искажении *истинной* идеи: в развитии свободного человечества он усмотрел *положительную заслугу* Запада.

Такое отношение к Западу было прежде всего результатом углубления присущих самому славянофильству христианских начал. Христианство по самой сущности своей универсально и сверхнародно; именно оно заставляет верить в религиозное призвание и религиозную задачу всех народов. Когда Соловьев в этом смысле истолковывал слова Христа — «в доме Отца Моего обителей много», он был продолжателем славянофилов, которые подчеркивали значение Церкви как универсального, вселенского организма Христова. Что его отноше-

¹ О духовной власти в России, III, 217.

² См. в особенности два первых письма Хомякова о западных вероисповеданиях. Ср. также: И. В. Киреевский. «О характере просвещения Европы», т. I, особенно с. 184 и след.

ние к Западу не было противным духу старого славянофильства, видно хотя бы из восторженного отношения И.С.Аксакова к произнесенной несколько позднее пушкинской речи Достоевского. Последний, как известно, высказал в этой речи приблизительно те же мысли, как Соловьев, о положительной ценности западной культуры и во имя идеала «всечеловечества» провозгласил, что противоположность славянофильства и западничества не существует более. Близость Соловьева к славянофилам вообще оценена далеко не в достаточной мере.

III. СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ ИДЕАЛ ЦЕЛЬНОСТИ ЖИЗНИ И ЗАРОДЫШИ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА СОЛОВЬЕВА

Тесная связь со старым славянофильством сказывается, вопреки распространенному предубеждению, — в самом теократическом идеале Соловьева.

Тут мы имеем дело с явлением в высшей степени парадоксальным. С одной стороны, как будет показано ниже, логическое развитие этого идеала неизбежно должно было привести, и на самом деле привело, Соловьева к разрыву со старым славянофильством; с другой стороны, предпосылки этого идеала несомненно даны в старом славянофильстве — в учениях Киреевского, Самарина и Хомякова.

В предисловии к богословским произведениям А.С.Хомякова Ю.Ф.Самарин так определяет основную черту духовной личности этого писателя. —

«Хомяков жил в Церкви». — По Самарину — жить в Церкви — значит: «во-первых, иметь в себе несомненное убеждение в том, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нечто полезное или даже необходимое, а именно и действительно то самое и все то, за что она себя выдает, то есть: явление на земле беспримесной истины и несокрушимой правды. Далее, это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью. Наконец, это значит: чувствовать себя живою частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире»¹.

Для Самарина, как и для Хомякова, Церковь должна быть *всем* в человеческой жизни, центром всех чело-

¹ <А.С.Хомяков. Полн. собр. соч. Изд. 2. Т. 2. С предисловием Ю. Ф. Самарина. М., 1880.> С. IX.

веческих интересов и помыслов, потому что она есть *вселенский организм Христов*. Сопоставляя этот идеал с действительностью, Самарин осуждает современную ему общественную жизнь именно потому, что она не наполняется и не проникается Церковью. «Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже до известной степени в современном нам человечестве; живем также, хотя еще в меньшей степени, в своем народе; в Церкви же мы *числимся*, но не *живем*». «Вообще можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае крайности, иногда занимаем деньги. Хомяков вовсе не *относился* к Церкви; именно потому, что он в ней *жил*, и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему ангела-разрушителя»¹.

Впоследствии, исходя из того же самого требования «жизни в Церкви», И.С.Аксаков говорил о необходимости полного преобразования всей общественности в христианском духе. Самый нравственный идеал христианства, по его мнению, — не подлежит развитию. «Но иное дело — *общежитие человеческое*. Здесь есть полное место *развитию*, т. е. процессу постепенного видоизменения самого общественного строя *согласно с требованиями христианской истины* — постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни *под воздействием* начал, данных миру Божественным Откровением». Аксаков видит призвание свободной деятельности человеческого духа — *цивилизации* — в том, чтобы «*служить* постепенному, по возможности, воплощению христианского идеала в самом общежитии людском — во всех смыслах и отношениях»².

Совершенно те же требования лежат в основе того идеала, который, как мы видели, высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых». Мысль Достоевского, о «царстве церкви», которому должно быть подчинено все земное, как сказано³, является вместе с тем руково-

¹ См. соч. Хомякова, т. II. Предисловие, с. XI—XII.

² Соч. И.С.Аксакова, II, 733—734.

³ См. выше, с. 84—85.

дящим началом того теократического учения, которое излагается в «Критике отвлеченных начал» Соловьева.

Неудивительно, что это теократическое учение первоначально не вызвало ни отчуждения, ни даже какого-либо столкновения между Соловьевым и старым славянофильством. Как раз наоборот, именно после появления его печатного изложения в «Критике отвлеченных начал» началось сотрудничество Соловьева в аксаковской «Руси», продолжавшееся затем в течение нескольких лет. — И в этом нет ничего удивительного: идея, положенная в основу теократического учения Соловьева, — о необходимости осуществления христианского идеала во всех сферах человеческой жизни — есть основная мысль всего старого славянофильства.

Усматривая призвание России в осуществлении жизни *целостной* или, что то же, христианской — все вообще старославянофильские писатели согласны в том, что для этого христианский идеал должен воплотиться не только в частном, но и в общественном быте. С этой точки зрения, напр., Хомяков и Киреевский расходятся между собой лишь в оценке древней русской действительности, но не в самой постановке идеальной задачи. Для Киреевского *«цельность жизни»* есть нечто уже достигнутое в отдаленном прошлом русской истории: по его мнению, *христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского*. Напротив, Хомяков этого о древней Руси сказать «не может и не смеет»¹. Но и у него одна с Киреевским норма должного. Он видит основной недостаток Византии в том, что ей «не суждено было осуществить понятие о христианском государстве»² и обществе: в ней «христианство не могло разорвать — сплошной сети злых и противохристианских начал. Оно удалилось в душу человека; оно старалось улучшить его частную жизнь, оставляя в стороне его жизнь общественную и произнося только приговор против явных следов язычества: ибо самые великие деятели христианского учения, воспитанные в гражданском понятии Рима, не могли еще вполне уразуметь ни всей лжи римского общественного права, ни бесконечно трудной задачи общественного построения на христианских началах»³. Представить миру образец

¹ Полное собр. соч., I, 213, (изд. 1878, Москва).

² Там же, 216.

³ Там же, 218—219.

христианского общества должна Россия, которая по свойствам своего народного характера — «бесконечно выше Византии». В отличие от других стран Европы, она с самого начала своей истории «поняла, как свят и обязателен закон правды, как неразлучно милосердие с понятием о христианском обществе, как дорога кровь человека перед Богом и как она должна быть дорога перед судом человеческим»¹. По Хомякову, этот идеал цельности жизни в старой Руси выражался «только в отдельных проявлениях, беспрестанно исчезающих в смуте и мятеже многострадальной истории»; но со временем он «выразится во всей своей многосторонней полноте в будущей мирной и сознательной Руси»².

В общих чертах это — те самые мысли, которые впоследствии определили собою всю соловьевскую программу «христианской политики». Только что приведенный намек на отношение Владимира Святого к смертной казни показывает, что в своих мечтах о мессианической задаче России Хомяков и Соловьев вдохновлялись одними и теми же историческими образами

Теми же началами и верованиями определяется та общая почва, которая делает возможным тесное сотрудничество между Соловьевым и И.С.Аксаковым. У последнего мы находим старые мысли Киреевского и Хомякова о необходимости восстановления «духовной цельности нашего национального бытия»³; в связи с этим он высказывает сочувствие мысли Соловьева, что «государственность и мирское просвещение суть только средства для более прямой и всеобъемлющей службы христианскому делу, в чем собственно и состоит цель России». Он видит зародыши христианской общественности в «бытовом общинном строе» русского народа, в его «братолюбивой сущности», которая выразилась в пословице — «на святой Руси с голода не умирают» и, наконец, в народном отношении к «несчастливым» (преступникам)⁴.

Это сочувствие целому ряду элементов теократической идеи Соловьева тем более знаменательно, что приведенные только что места взяты из тех статей Аксакова, где мотивируется его разрыв с Соловьевым. Разрыв этот обуславливается не отрицательным отношением

¹ Там же, 220.

² Там же, 258.

³ Соч. И.С.Аксакова, IV, 238.

⁴ Там же, 249.

Аксакова к «теократии», а неодинаковым отношением обоих писателей к католицизму и к русскому национализму.

Он вызывается переменной в воззрениях Соловьева на вопросы национальный и церковный. Нетрудно убедиться, однако, что и эта перемена обусловливается дальнейшим развитием унаследованных от славянофилов начал. В основе католических увлечений Соловьева и его полемики против национализма мы найдем все то же знакомое нам требование «цельности жизни». Сближение с католицизмом и разрыв с Аксаковым выражают собой вовсе не отпадение Соловьева от славянофильства, а внутренний раскол в самом славянофильстве, явившийся в результате его собственного развития.

Глава XIII

ПЕРЕЛОМ В ЦЕРКОВНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ СОЛОВЬЕВА И РАЗРЫВ СО СТАРЫМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВОМ

I. О ГРЕХАХ ИЕРАРХИИ И РАСКОЛЕ

Кризис произошел, как только Соловьев попытался договорить до конца славянофильский идеал цельности жизни и осветить с точки зрения этого идеала русскую действительность: ибо именно это сопоставление действительности со вселенским христианским идеалом привело Соловьева к заключению, что от него уклонилось у нас не только мирское общество, но и церковь.

Кризис подготовлялся в статьях, где Соловьев, казалось, стоял всего ближе к славянофильской точке зрения. Аксаков помещал их в своей «Руси» и печатал о них сочувственные отзывы. Когда Соловьев пришел к заключению, что православие и католичество суть две ветви единой вселенской церкви и что спасение России заключается в воссоединении христианства восточного с христианством западным, это оказалось для последнего могики старого славянофильства совершенно неожиданным и неприемлемым. А между тем вывод Соловьева логически вытекал из ряда положений, которым тот же Аксаков вполне сочувствовал.

Ход мыслей Соловьева, приведший его к разрыву со старым славянофильством, во всей полноте своей выражается в его статьях, напечатанных в аксаковской «Руси» с 1881-го по 1885 год. В 1881 году здесь появляется его знаменитая статья — «О духовной власти в России», написанная в ответ на послание св. Синода, изданное по случаю злодеяния 1 марта. Это послание, в котором св. Синод оплакивает пагубное нравственное состояние России, дает Соловьеву повод исследовать сущность и причину нашего великого общенародного недуга.

По его словам, этот недуг представляет собою нечто большее, чем те или другие отдельные грехи: «русский народ в своей совокупности духовно парализован; нравственное единство его нарушено, не видно в нем *действий* единого *духовного* начала, которое бы, как душа в теле, управляло всею жизнью». В России *не действено христианство*, т. е. именно то, что составляет самую сущность нашей духовной жизни. Верить в Бога христианского — значит верить в *любовь*. Между тем вся наша общественная жизнь сверху донизу характеризуется именно отсутствием любви.

И прежде всего ее нет в нашей церковной жизни. Первая обязанность Церкви заключается в преобразовании всей общественной жизни в духе Христовом, для чего Церковь должна деятельно воздействовать на мирское общество, постепенно уподобляя его себе. И как особое орудие или орган такого воздействия церкви на мирское общество существует *духовная власть*, иерархия церковная. Что же она сделала для исполнения этой задачи? «В эти два века в России немало было сделано успехов общественных: крепостное рабство постепенно смягчалось и наконец совсем упразднено, смягчались уголовные законы, уничтожены пытки и почти уничтожена смертная казнь, допущена некоторая свобода исповедания. Все эти улучшения без сомнения предпринимались в духе христианском, и между тем представляющая христианское начало в обществе власть духовная никакого участия во всем этом не принимала. Можно ли указать, в каком добром общественном деле в России за последние века видно было деятельное участие иерархии?»

По Соловьеву, сильнее всего расстройство нашей духовной жизни сказывается даже не в отношении церкви к миру, а во внутренней области церковных отношений.

Для всей России Церковь должна быть основой истинного единения: вместо того, в течение более двух столетий, она сама служит предметом разделения и вражды. Значительная часть народа ушла в раскол. — «И иерархия русской церкви, вместо того чтобы и вне церкви действовать великою силою любви, отрешилась от нее внутри себя: стремясь принуждением возвратит к единству отпавших, произвела еще большее разделение; пытаясь насилием утвердить свой верховный авторитет, подвергается опасности совсем его лишиться». Призвание православной России — осуществлять все-

единство в мире; вместо того в ее церковной жизни царит внутреннее раздвоение: она обессилена расколом и, «прежде, чем животворить, сама нуждается в оживлении».

Причиной этого зла служит тяжкий грех русской иерархии: она сама себя лишила духовной силы над своей паствой, усвоив себе чуждый, неевангельский и неправославный дух. Замечательно, что этот «неевангельский дух» для Соловьева еще совпадает с латинством. —

Не переходя в латинство, патриарх Никон усвоил его основное заблуждение. «Это основное заблуждение состоит в том, что духовная власть признается сама по себе как принцип и цель». В действительности — принцип есть Христос, а царство Божие — цель, власть же духовная — только орудие для ее достижения. Пока русская иерархия так понимала свое назначение — она находилась в неразрывном внутреннем единстве с народом и государством как одушевляющая сила их собственной жизни. Наоборот, когда при Никоне иерархия стала для самой себя принципом и целью, она тем самым порвала связь с народом и государством, обособилась от народа как что-то от него отдельное и ему чуждое. «С тех пор распалось нравственное единство России и возникло то духовное безначалие, в котором мы и доселе находимся; ибо с отделением духовной власти, изменившей своему призванию, народ и государство лишаются руководящего начала их общей жизни, внутренний смысл и цель этой жизни теряются из вида».

Отделившись от своего божественного содержания, духовная власть в России тем самым низвела свое значение, вступила на путь унижений. В лице Никона она начала унижительное для нее соперничество с властью светскою. Отсюда — дальнейшее падение. Потянувшись за приманкой земной власти, иерархия тем самым уронила свой духовный авторитет в глазах народа и вызвала против себя протест. Но, ставши в положение *внешней* власти, она смотрит на несогласие с собой как на преступное возмущение, реагирует против него кострами и плахами. «Русская иерархия и доселе не отказалась явно от латинского начала религиозного насилия, внесенного в нее Никоном». В течение всего XIX столетия она ревниво его охраняла. Тем самым она решительно признала, что она опирается не на внутреннюю нравственную силу, а на силу внешнюю, вещественную. «Но иерархия, отделившись от всенародного тела, сама по себе не имеет и вещественной силы. Она должна искать

ее у того же светского правительства, обладающего материальным могуществом; но для этого ей нужно отказаться от своей независимости, *пойти в услужение светской власти*». Русская иерархия не замедлила впасть в этот третий грех против своего призвания. — «Сначала, при Никоне, она тянулась за *государственной короной*, потом крепко схватилась за *меч государственный* и, наконец, принуждена была надеть *государственный мундир*».

В этом уклонении иерархии от своего призвания Соловьев видит главную причину печального состояния народных масс. Святители-чиновники перестают быть пастырями. Поэтому народ, не находящий достаточного руководства со стороны церкви, предоставлен собственным темным инстинктам. «Что же мудреного — если в этом народе те, у кого духовная потребность сильнее, идут в раскол, а у кого слабее — в кабак!»¹.

Это безначалие в духовной жизни народных масс, вызванное грехами русской иерархии, ярко изображается в другой статье Соловьева, тесно связанной с предыдущей и также помещенной в «Руси» (1882—1883). — «О расколе в русском народе и обществе». Нарушение *целости церкви* в расколе с его точки зрения — прямое логическое последствие того уклонения от целостности жизни, которое выразилось в деяниях русской иерархии. Иерархия предпочла божественному содержанию церкви временные мирские интересы. В другой форме такая же замена божественного, всеобщего временным и местным обнаружилась в расколе. —

Выступив вначале на защиту божественных и неизменных форм церкви против всяких человеческих нововведений, наш народный раскол вскоре подменил истинный признак божественности — кафоличность — другим, внешним, условным и неопределенным признаком *старины* или отеческого предания. Существенная черта первоначального русского раскола именно в том и заключается, что в нем *отеческие предания*, т. е. местные русские обычаи, сложившиеся в XVI веке (эпоха Стоглава), «выступили на первый план в области веры и благочестия, т. е. в той области, где не должно быть ни эллина, ни иудея, ни немца, ни русского, ни старины, ни новизны». Вселенская истина исчезла здесь перед народным обычаем, который выдавался за вселенскую истину; «на

¹ О духовной власти в России, III, 206—220.

место Божьего и всемирного вдруг явилось *свое, отдельное*. Крайний национализм русских староверов особенно наглядно и вместе с тем наивно выразился в их убеждении, что значение имени Христова связывается с особенностями старорусского правописания и произношения слова *«Исус»*. Такое произношение и правописание не свойственно никому, кроме русского простонародья. Возводить его в догмат веры, по меткому замечанию Соловьева, значило утверждать, что истинная православная церковь должна ограничиваться необразованною частью русского народа.

Соловьев показывает, что, при всей кажущейся своей противоположности с протестантизмом, русский раскол сходится с ним в одном общем принципе: он выдвигает *«личное мнение против вселенского определения церкви, частное против целого»*. В этом отношении наше староверие не отличается от других сект. Оно также выдвигает человеческое в форме отеческого предания против кафолического; на этом основании Соловьев называет его *«протестантизмом местного предания»* (в отличие от немецкого протестантизма личного убеждения).

Нераздельно с *местной* ограниченностью староверия как исключительно *русской веры* является его ограниченность относительно *времени* как исключительно *старой веры*. «Здесь вся церковь отождествляется с ее явлением в прошедшем, и божественное полагается только в старине. В настоящем ничего божественного не происходит, все божественное уже произошло». Исключительное значение всего старого, всякого завещанного прошедшим предания для староверов обуславливается именно их убеждением, что видимая церковь уже закончила свой рост, что она есть нечто *совершенное в прошедшем*. Великая неправда такого раскола заключается в том, что, «смешивая бесконечную полноту богочеловечества с ограниченной частицей нашей действительности <в прошедшем или настоящем>, он объявляет вселенское дело исполненным и самовольно и безвременно говорит: *совершишася*».

В подробной характеристике, которую Соловьев дает в той же статье прочим видам русского сектантства, для нас важно отметить лишь то, в чем он видит общую черту русского раскола и вместе с тем последствие общего нашего духовного недуга. Черта эта — резкое несоответствие между добрыми намерениями сектантов и достигнутыми ими результатами. —

«Люди, восставшие во имя самостоятельности народного обычая в церкви, очутились вне народной церкви и лишь на чужбине, с помощью политических врагов своего народа, добились некоторого подобия церковного устройства; люди, полагавшие душу свою за малейшую букву церковной формы, вдруг оказались лишенными самых существенных и образующих форм церковной жизни и остались при одной сокровенной и якобы невидимой церкви. А вот, напротив, люди, исходящие из исключительной духовности, допускающие только служение Богу в духе и истине, вдруг впадают в грубый материализм скопчества; и вот, наконец, люди, выступающие во имя всеобщей любви и деятельной правды, кончают враждебным обособлением, замыкаясь в бесплодное сектантство и мертвый нравственный формализм». Таким образом, те добрые побуждения, которыми руководствовались родоначальники нынешних сект при своем отделении от церкви, ни к чему, кроме худого, не привели. «Значит», заключает Соловьев, «сам человек бессилен и при добрых побуждениях». Все сектанты — староверы, мистики и рационалисты, так или иначе утверждают начало *человеческой свободы*, будь это свобода народного обычая, свобода личного вдохновения или свобода личной совести. Но свобода человеческая бесплодна, когда она противопоставляет себя Церкви — вселенскому организму Христову.

Соответственно с этим для Соловьева — «единственный здесь выход и исцеление раскола — в новом обнаружении истинной целостности церковной: оставляя все односторонние пристрастия и интересы, должно нам решительно стать на почву вселенского католического христианства, иметь в виду единственно только самую святыню Божией церкви». В этом же заключается исцеление не одного только раскола, но и того нашего *общего* недуга, по отношению к которому раскол — не более как частное проявление¹.

В этой и предыдущей статье сквозь старую славянофильскую форму уже просвечивает новое содержание. С одной стороны, Соловьев повторяет старые суждения Хомякова о западных вероисповеданиях, местами даже усиливая отрицательные отзывы последнего; так он говорит об «антихристовом предании» папы и утверждает, что в католичестве церковь «заменила Христа папою».

¹ О расколе в русском народе и обществе, III, 221—254.

а в протестантстве отреклась от самой себя». Соответственно с этим он думает, что русская церковь может возродиться собственными средствами, безо всякой посторонней помощи. Для этого не нужно никаких внешних, чрезвычайных мер, ни восстановления патриаршества, ни созвания вселенского собора. Единовластие, как это видно из примера римских пап и русских патриархов, само представляет собою источник опасных искушений. Нужно *восстановление духа Христова* в русской иерархии, а не внешнее преобразование. Правда, и над русской иерархией тяготеет дурное предание, «но ей от него отрешиться легче, чем иерархии западной, которая свое заблуждение возвела в догмат. Восточная же иерархия, хотя и отклонилась в своей деятельности от духа Христова, но не восстала против него сознательно и не поставила себя на место Христа»¹. Нужно ли удивляться, что И.С.Аксаков горячо приветствовал в «Руси» статью «О духовной власти в России»². Но, с другой стороны, он не заметил в статье Соловьева самого главного: в ней уже ясно виден зародыш тех позднейших воззрений философа, которые привели его к разрыву со славянофильством. — В идее в глазах Соловьева православная греко-восточная церковь продолжает совпадать с церковью вселенскою. Но из данного им изображения этой церкви видно, что ей в сильнейшей степени присуще стремление заменять вселенское *местным* — мирским, национальным, своим. «Дурное предание», тяготеющее над нашей иерархией, — несомненно *местное*, и совершенно не видно, чем оно лучше латинского? Если русская иерархия «не восстала сознательно» против духа Христова, то из чего же видно, что в этом грехе повинна иерархия латинская? Традиционно славянофильские, резкие суждения о католичестве в изложении Соловьева тем более не обоснованы, что в этом же изложении столь же ясно обнаруживается уклонение от вселенского христианского идеала церкви восточной. Отсюда сам собою напрашивается вывод, что вселенское не совпадает ни с восточным, ни с западным. Оно выше противоположности католичества и православия. Вывод этот был высказан Соловьевым двумя годами позже в той же «Руси», в известной статье «Великий спор и христианская политика».

¹ О духовной власти в России, стр. 207, 217.

² И.С.Аксаков, соч., т. IV, 151—159.

II. РУССКИЙ РАСКОЛ И ВИЗАНТИЗМ

Впоследствии Соловьев сам указывает на тесную связь его новых церковных воззрений с ходом мыслей, изложенных выше. В 1884 году, в открытом письме к И.С.Аксакову, он между прочим говорит. —

«В последние два-три года я напечатал преимущественно у вас в «Руси» несколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были следующие. Россия (так же как и другие страны) тяжело страдает от умственного и нравственного нестроения. Истинная основа христианской общественности — церковь — не пользуется полной свободой жизни и действия, не занимает подобающего ей места, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у нас — раскол, который еще с XVII века парализует действие церковного начала в русской народной жизни. Думая о путях к исцелению этого нашего недуга, я должен был убедиться, что *начало болезней* лежит дальше — в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собой»¹.

Наша национальная болезнь здесь оказывается частным, местным проявлением общего недуга всего христианского человечества. Сопоставляя действительность с идеалом всеединства, Соловьев должен был убедиться, что источник умственного и нравственного нестроения во всем мире — один и тот же. Всюду он выражается в ослаблении или отсутствии той любви, которая должна служить объединяющим, животворящим началом в христианстве. И в результате — всюду омертвление духовной жизни, всюду преобладание местного, частного над общим, всюду разлад, ожесточенная вражда частных начал между собою.

Русский раскол оказался местным проявлением великого раскола, разделившего все стадо Христово. Рассматривая его со всемирно-исторической точки зрения, Соловьев без труда узнал в нем общие, *родовые* черты греко-восточного христианства. По этому поводу он высказывает следующие соображения. —

Раскол грешил смешением вселенского предания с частным, превращал его в предание местной старины.

¹ Любовь к народу и русский народный идеал, т. V, 35.

Но гораздо раньше раскола — в IX-м и в XI-м веке этим же самым грешила Византия. Уже в то время «византийское благочестие забыло, что истинный Бог есть Бог живых, и искало его между мертвыми». Об этом свидетельствуют самые поводы, вызвавшие разрыв церковного общения между Византией и Римом. В 867 году патриарх Фотий в окружном послании к восточным патриаршим престолом осудил наравне с *filioque* как ересь, нечестие и яд ряд обрядовых и дисциплинарных особенностей римской церкви — бритье бороды и темени у священников, посты в субботу, безбрачие всего духовенства и т. п. В половине XI века Михаил Керуларий в своем послании к епископу Иоанну Трапийскому осуждает латинян как еретиков за то, что они постятся по субботам, не поют аллилуия великим постом, едят удавленину и употребляют при Евхаристии пресный, а не квасной хлеб. Спор об опресноках послужил затем главным поводом к разделению церквей. Таким образом, случайная подробность обряда была принята за существенную особенность таинства. Византийская иерархия приписала местному обычаю значение вселенского предания, заменила *вселенское своим*; этим она, по Соловьеву, предвосхитила черты русского раскола. Действительное, хотя и невысказанное основание в пользу употребления квасного хлеба при евхаристии заключалось в том, что оно есть *свой, греческий* обычай, тогда как употребление опресноков есть обычай *чужой, латинский*.

Во всем дальнейшем процессе дробления и разделения в восточном христианстве Соловьев видит лишь логическое последствие этого первоначального разделения церквей. Раз началось центробежное движение в церкви, оно не могло остановиться на византизме, а последовательно должно было пойти дальше. «После того как вселенское православие превратилось в византийское или греко-восточное, из этого последнего начали выступать новые *национальные обособления*. В этом отношении наш русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее развитие византизма — в этом его историческое оправдание».

Вместе с православием Россия получила и византизм — ту местную примесь, которая искажала восточное христианство. От Византии она унаследовала смешение вселенского и местного; но с этой точки зрения естественно возникал вопрос, — почему же вселенское значение должно принадлежать именно *греческому* местному

преданию, а не русскому. В XV веке для предпочтения последнего явилось новое основание: с падением Константинополя возникло опасение, что грекам будет трудно сохранить чистоту православной веры, а в то же время Москва, как новый царствующий град православия, могла считать себя преемницей Византии — *третьим Римом*, с таким же основанием, с каким некогда Константинополь был объявлен *вторым Римом*. На этой почве и создано то националистическое настроение, которое выразилось в русском расколе. «Как в IX—XI веках исключительный патриотизм византийских греков заставлял их видеть сущность православия в квасных хлебах и небритых бородах греческих священников, точно так же в XV—XVII веках такой же исключительный патриотизм московских людей заставил и их видеть сущность православия в самых незначительных местных особенностях русского церковного обычая. Эти особенности, каковы бы они ни были сами по себе, становятся неприкосновенной святыней, и на место веры Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно становится *старая русская вера*». Соловьев показывает, что с точки зрения вселенской русские староверы были, разумеется, неправы, но по отношению к своим противникам, стоявшим на почве византизма, они должны быть оправданы. — *Старая русская вера* не должна иметь силы перед вселенской, католической верой, но перед *старой греческой верой* — она имеет все права».

С этим связана другая черта русского староверия, которая также составляет византийское наследие. Существенная особенность византизма заключается в том, что он полагает совершенство церкви не впереди, а позади ее, в прошедшем: это прошедшее он принимает не за *основу*, а за *вершину* церковного здания. По Соловьеву, на этой же почве стоял и наш патриарх Никон, который называл себя «по вере греком» и думал, что «совершенство прият православных церковь». Именно потому, что в церкви все окончательно «совершилось», всякое изменение в самой незначительной подробности казалось Никону преступлением и ересью. Вот почему точность буквы, и именно буквы греческой, была для него непременным условием православия.

И не только в русском православии сказались названные византийские черты. Соловьев показывает, что национализм отразился и в болгарском *филетизме* — в попытке болгар устроить свое особое национальное

православие. Национализм в связи с воззрением на церковь как на нечто завершившееся, стоящее вне развития и изменения всюду является спутником восточного православия. Может ли эта черта считаться христианскою? Очевидно — нет! Исключительное утверждение какой-либо одной народности всегда представляет собою препятствие к осуществлению *вселенского* христианского идеала. В *живом теле* Христовом каждой народности принадлежит значение необходимого органа. Христианское человечество представляет собой один многообразный и во всех своих частях солидарный организм. Его отдельные органы — народности должны восполнять друг друга и находиться в тесном взаимодействии. Во всемирном организме Христовом найдется дело для каждой национальности; но в нем нет места для *национализма*. Все человечество имеет одно общее дело — осуществление царства Божия в мире; но для осуществления этой задачи требуется разделение исторического труда между разнообразными племенами и народностями, которые вносят в служение Богу свои особые дары¹.

III. ПАПСТВО И ПАПИЗМ

Из вышеизложенного видно, что за два года — с 1881 по 1883 год в церковных воззрениях Соловьева произошла разительная перемена. Та самая точка зрения, на которой он стоял заодно с Аксаковым, когда он считал восточную церковь *единственной* хранительницей вселенского предания, теперь представляется ему наследием ложного византийского староверия. Еще большая перемена произошла в его отношении к папству; из церкви «антихристового предания» Рим превратился для него в краеугольный камень вселенского церковного единства.

При всей кажущейся внезапности своей, перемена эта на самом деле завершает собою ряд глубоких религиозных переживаний — внутренний процесс чувства и мысли, уже давно таившийся в Соловьеве. —

Из его собственного рассказа я знаю, что *ближайшим* толчком, вызвавшим поворот в его воззрениях, был вещий сон, виденный им за год до коронования покойного императора Александра III-го. — Он ясно видел себя едущим по длинному ряду московских улиц и твердо за-

¹ Великий спор и христианская политика, т. IV, 57—70; ср. всю VIII гл. I кн. *La Russie et l'Eglise*, 59—66.

помнил как эти улицы, так и тот дом, у которого остановился его экипаж. — При входе вышло ему навстречу высокопоставленное католическое духовное лицо, у которого он тотчас попросил благословения. Тот, видимо, стал колебаться, усомнившись в возможности благословить «схизматика»; но Соловьев победил его сомнения указанием на мистическое единство вселенской церкви, в существе своем не поколебленное видимым разделением двух ее половин. — И благословение было дано.

Годом позже на коронацию императора Александра III действительно приехал папский нунций, причем с Соловьевым произошло наяву все то, что раньше он видел во сне. Благословение было испрошено и дано при совершенно тех же условиях, причем действительность не только в общем, но даже и в мелочах совпала с сновидением. Соловьев точно узнал и московские улицы, по которым он ехал, и дом, в который он вошел, и католического прелата, который в действительности после некоторых колебаний уступил тем же доводам, как и во сне.

Как это часто бывало с Соловьевым, сон этот в образной форме выразил логический результат давно назревшего у него хода мыслей. Тот теократический идеал философа, который вырос у него из славянофильского требования «целости жизни», не может быть осуществлен при том безначалии, дезорганизации и розни, коими характеризуется состояние церквей восточных, православных. Чтобы осуществилось то *царство церкви*, о котором мечтал уже в семидесятых годах Соловьев вместе с Достоевским, церковь должна явиться на земле как всемирная власть и как вселенская международная организация. Именно эти начала, недостающие православному Востоку, составляют существенную особенность христианства западного, католического.

Этим, по Соловьеву, должно определяться решение векового спора между церквями. —

«Сущность великого спора между христианским Востоком и христианским Западом изначала и до наших дней сводится к следующему вопросу: имеет ли церковь Божья определенную практическую задачу в человеческом мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил под знаменем и властью центрального церковного авторитета?» Римская церковь с самого начала стала за утвердительный ответ. Она остановилась преимущественно на практической задаче — осуществления царствия Божия на земле.

Но для разрешения этой задачи церковь должна быть единой и сосредоточенной: она должна объединяться не только мистически, но видимым, внешним образом. Так как этот принцип видимого авторитета, объединяющего вселенскую Церковь как деятельный град Божий, — среди христианства олицетворяется только Римом, то и самый вопрос, составляющий предмет великого спора, «сводится к живому историческому вопросу о значении римской церкви».

Духовный авторитет в римской церкви получает тройное определение — по отношению к отдельным (местным) церквям, по отношению к мирскому порядку (государству) и по отношению к отдельным лицам. Во всех этих трех сферах римская церковь утверждает безусловное единство неограниченной духовной власти: она требует совершенного подчинения от местных церквей, от государственной власти и от отдельных лиц. Это тройное требование, как известно, вызывает тройкий протест. — Церковному абсолютизму Рима воспротивился православный Восток; против его политического абсолютизма восстала на Западе светская власть; наконец, против нравственного абсолютизма, требующего безусловной покорности личного разума и совести, восстало протестантство и вышедший из него рационализм. Все эти три формы протеста и доселе остаются в силе, ведут упорную борьбу с папством. В этом, по Соловьеву, и заключается сущность «великого спора».

Рим, стремившийся объединить разнородные элементы человечества, по-видимому, успел только объединить всех против себя. Произнести безусловное осуждение католицизму, со всех сторон отвергаемому, просто и легко; но чем легче для нас такой приговор, тем он несправедливее. Нам крайне трудно быть беспристрастными судьями нашего исторического врага, и тем не менее мы безусловно обязаны быть справедливыми. А для этого мы должны различать то, *за что* боролась католическая церковь в истории, от того, *как* она боролась.

Она боролась *за центральную власть* в видимой церкви; но, по Соловьеву, именно в этом она совершенно права: сохраняя незыблемым и неизменным свое вечное основание, церковь вместе с тем есть подвижная историческая сила, которая должна действовать и бороться в мире: раз она — *церковь воинствующая*, для нее необходим верховный центральный авторитет, правильный иерархический порядок и строгая дисциплина.

По этому поводу Соловьев прямо вступает в полемику с Хомяковым, которому раньше он следовал. По Хомякову, «церковь — не авторитет, а истина, как не авторитет Христос, как не авторитет Бог»¹. «Да», отвечает Соловьев, «в своем безусловном существе и Бог, и Христос, и церковь суть только истина; но где же то человечество, которое живет одною безусловною сущностью, для которого истина не обусловлена авторитетом?» После осмнадцативекового тайного и явного действия Христа на душу человека, конечно, могут найтись люди, которые не нуждаются в авторитете и могут непосредственно воспринимать христианство как истину. Но *масса* христианского человечества не может сама возвыситься до созерцания чистой истины; для нее требуются учителя и руководители. Чтобы быть на высоте своей задачи, эти учителя и руководители должны быть согласны между собою; но для этого они должны подчиняться *единому* авторитету. «Против христианства враждуют такие силы, на которые сама чистая истина действия не имеет, ибо они стоят на нечистой почве человеческих страстей и пороков. Против этих своих врагов, против злых и темных сил мировой и человеческой природы церковь называется и есть Христово *воинство*, и как в таком должно в ней быть единство движений и центральная власть, и дисциплина».

Раз мы признаем, что в церкви вообще нужен центральный авторитет, вопрос о том, почему центральное значение должно принадлежать именно *римскому престолу*, разрешается сравнительно легко. «Никакая другая церковь никогда не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще церковь не должна быть централизованна, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской церкви значения».

Необходимость объединительного центра и первенствующего авторитета в земной церкви вытекает не из вечной и безусловной ее сущности, а обуславливается ее временным состоянием как церкви воинствующей. Поэтому преимущества первосвященнической власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. По-

¹ Соловьев приводит эти слова Хомякова (см. Хомяков. Соч., II, 54), не называя его (Великий спор, 74).

этому, напр., в отношении права совершать таинства папа не имеет никакого преимущества перед другими епископами. Он может иметь власть над ними, но не как святитель над святителями, а только как высший управитель Церкви над другими подчиненными управителями: его преимущества относятся не к *potestas ordinis*, а единственно к *potestas jurisdictionis*. Что же касается откровенной истины христианства, то здесь папа не имеет преимущества даже перед простым мирянином: так же, как и всякий мирянин, он не может быть первоисточником догматической истины, не имеет права провозглашать какие-либо новые откровения или новые истины, не содержащиеся в данном всей церкви Божественном откровении. Преимущества папской власти сводятся лишь к праву «верховного руководства земными делами церкви для лучшего направления и приложения общественных и частных сил к потребностям дела Божия в данное время». Вообще папа *как такой* может распоряжаться только человеческою стороною церкви, ее временным боевым порядком.

Соловьев объясняет, что с этой точки зрения самое выражение «глава церкви» по отношению к папе далеко не точно. «Глава церкви» объединяет собою не одних современников, людей, живущих в ту или иную определенную эпоху, — а церковь во всей совокупности ее исторического существования: для этого глава церкви должен быть во все века один и тот же. Единство церкви не олицетворяется ни рядом сменяющихся друг друга пап, ни той кафедрой, на которой они сменяются. «Чтобы иметь объединяющее значение для церкви не только различных мест, но и различных времен, эта кафедра должна быть в реальном смысле кафедрой св. Петра, т. е. за настоящего руководителя земной церкви во всем течении ее исторического бытия должен быть принят один и тот же могучий и бессмертный дух первоверховного апостола, таинственно связанный с его могилою в вечном городе и действующий чрез весь преемственный ряд пап, получающих, таким образом, единство и солидарность между собою».

Таким образом, для Соловьева центральный авторитет папства имеет значение только условное и служебное. — Каждый папа — только орудие действия св. Петра, весьма несовершенное, а иногда вовсе негодное. Духовная власть пап есть «обусловленное мистическим фактом нравственно-практическое средство для дела

Божия на земле или для направления временной жизни человечества к его вечной цели». Согласно с этим и преимущество римского первенства (примата) должно быть преимуществом служения, а не господства. Поэтому римские первосвященники не должны смотреть на власть свою как на цель: они должны действовать не для этой власти, а в силу этой власти для общего блага церкви.

Соловьев признает, что папство не всегда было на высоте этой задачи. Параллельно с развитием византизма на Востоке явилось на Западе другое нечистое течение мыслей и дел, которое в отличие от папства может быть названо папизмом. Соловьев понимает под этим названием «суетливое отношение» пап к их власти, «стремление поставить эту власть на почву формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать ее силой оружия». Здесь «духовная высота превращается в плотское высокомерие»; «черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства».

В области собственно церковной папизм сказывается в упразднении самостоятельности больших местных церквей или метрополий. Зависимость епископов от их архиепископов заменяется *непосредственным* подчинением всех епископов папе. Такая централизация, доведенная до крайности, сводит на нет национальность отдельных церквей и сообщает церкви характер *безнародности*, тогда как в действительности она должна быть *сверхнародной*, т. е. объединять отдельные народности, а не подавлять их. Эта тенденция к усиленной централизации собственно не была *причиной* разделения церквей; однако она закрепила уже сошедшийся разрыв между Востоком и Западом: когда греки делали попытки восстановить церковное общение с Римом, им предъявлялось категорическое требование, чтобы они приняли латинский обряд.

В отношении к государству извращение теократической идеи выразилось в том, что папизм придал теократии характер *насильственного владычества*. Принцип истинной теократии заключается в том, что высший в христианском мире авторитет принадлежит духовной, а не светской власти. Власть светская должна подчиняться власти духовной совершенно так же, как тело должно подчиняться душе. Соловьев отмечает, что так и понимали теократию лучшие представители папства —

от Льва Великого до Григория VII (и даже отчасти до Иннокентия III). Но после них правильное осуществление теократии «было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла в том, чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами». Эта попытка не только извратила сущность папской теократии, но и подорвала ее силу. Ибо *сила* духовной власти, покоряющая ей мир, заключается именно в ее *духовности*; сила эта утрачивается, когда духовная власть, уподобляясь мирской, начинает действовать интригами, дипломатией и, наконец, вещественным оружием. Тогда теряется внутренний смысл теократии, а тем самым становится невозможным для нее и внешний успех. Ибо как *одна из мирских сил* папская власть не может быть всегда сильнее всех других и в конце концов должна подпасть наибольшей силе.

Это и произошло с папством. Оно нанесло сокрушительный удар священной римской империи германских императоров, но оказалось слабее французских королей. Ложная теократическая политика привела к зависимости папства от светской власти; она естественно окончилась авиньонским пленением пап. —

В отношении к человеческой *личности* грех папизма, по Соловьеву, выразился в покушениях на ее духовную свободу. Попытки насильственного присоединения еретиков к церкви возмутительны именно тем, что они в корне извращают нормальные отношения человека к Богу. Союз Бога и человека должен быть прежде всего совершенно свободным. — Когда же присоединение к церкви достигается посредством угроз, тюремного заключения и пыток — религиозное отношение извращается в свое противоположное: «нравственный акт подчинения отдельного ума и отдельной воли вселенской истине заменяется здесь действием физической слабости. Вымогая покорность внешними средствами, церковная власть хочет отнять у человека силу нравственного самоопределения». Понятно, что подобного рода насилия над совестью могли иметь результатом только утрату нравственного авторитета духовной власти. Этим папизм вызвал к жизни самого своего опасного врага. Во имя автономии местных церквей восставали отдельные церкви и народы, во имя независимости государства выступили светские власти; наконец, во имя свободы совести восстал *человек*. Это последнее восстание выразилось в *протестантстве*.

Все три протеста были вызваны теми или иными неправдами папизма, а потому каждый имеет свое относительное оправдание. Так разделение церквей было вызвано неправдой исключительно централизаторских стремлений папизма. Оно *«показало, что церковь насильственно объединяема быть не может»*. Протест светской власти также имеет оправдание, поскольку он был вызван стремлением пап покорить мир не свободною силою духовного человека, а плотским и рабским насилием. *«Торжество светской власти во всем христианском мире показало, что церковь насильственно над миром господствовать не может»*. Наконец, третья неправда папизма была изобличена протестантством, которое *«показало, что человек насильно спасен быть не может»*.

Важнейшая мысль Соловьева заключается в том, что все эти неправды папизма не упраздняют истины папства, вследствие чего оправдание его противников и остается только относительным. Конечные результаты движений, направленных против папства, остаются *только отрицательными*. С абсолютной точки зрения византизм был неправ, потому что ничем не мог заменить нарушенного им церковного единства. Церкви остаются разделенными, и это разделение парализует историческую силу христианства: оно все еще не возвысилось над дилеммой: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства. Также нет полной правды и в стремлениях светских властей. Отвергнув насильственную теократию папизма, они оказались не в состоянии заменить ее таким общественным порядком, который оставлял бы свободное место религии и высшим духовным интересам, осуществлял бы правду в людских отношениях и давал бы мирное, правильное развитие всем человеческим силам. Отсутствие прочного порядка, всеобщая хаотическая вражда классов и партий, вооружения и учащенные кровопролитные войны — такова картина современной государственной жизни. — «И здесь, по-видимому, остается дилемма: или принудительная теократия папства, или политический и общественный хаос». Наконец, отсутствие абсолютной правды в протестантстве и в рационализме обличается тем, что взамен единой истины авторитета они не могли дать человечеству единой истины разума¹. Спор отдельных сект и учений между собой, беспредельный хаос мнений,

¹ Великий спор, 70—95.

царствующий в религии и философии, также свидетельствует о дилемме, перед которой мы стоим: или обязательный авторитет церкви, или умственная и нравственная смута. По Соловьеву, исход из умственного и нравственного нестроения христианского мира может быть только один. Спорящие стороны должны возвыситься над правовой областью. Источник раздора заключается в том, что доселе все утверждали прежде всего свои права. Отстаивались *права* центральной власти, *права* местных церквей, *права* светской власти, *права* личного мнения.

«Настоящая христианская жизнь начинается только тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое свои спорные права и обратившись к бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия. Здесь конец великого спора и начало христианской политики»¹. —

IV. СОЕДИНЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ

Единство церкви в глазах Соловьева есть первая ступень осуществления всеединства в человеческих отношениях и потому самому — неперемное условие дальнейшего его осуществления. С этой точки зрения понятно то огромное значение, которое философ придает вопросу о соединении церквей. Для него оно — начало переворота не только всемирно-исторического, но и космического: ибо с объединения всего христианства во Христе начинается всемирное преображение человечества, которое в свою очередь, по слову апостола, должно стать началом преображения всей твари — всеобщего освобождения от «рабства тлению».

Цель всемирной истории есть свободное единение человечества в церкви Христовой. Единство Бога и человека должно стать верховным принципом всех человеческих отношений, наполнить собою всю человеческую жизнь. Эта цель не может быть достигнута, пока первообраз вселенского единения на земле — видимая церковь — пребывает разделенною. Поэтому первая задача христианской политики есть восстановление церковного единства. С этой точки зрения Соловьев, между прочим,

¹ Великий спор, 95.

говорит в письме к известному католическому епископу Штрессмайеру. —

«От этого соединения зависят судьбы России, славянства и всего мира. Мы, русские, православные и весь Восток *ничего не можем сделать*, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической»¹.

Единение, о котором идет здесь речь, должно быть прежде всего духовным; и в этом Соловьев видит его отличие от прежних попыток унии, где само соединение церквей выдвигалось как средство для целей мирской политики. Но соединение духовное неизбежно является вместе с тем внутренним и органическим: в нем соединяющиеся не обезличиваются, не утрачивают своих специфических особенностей, а сохраняют их и тем самым восполняют друг друга.

В этом должно заключаться основание для грядущего соединения церквей. — Разобрать по частям христианский Восток или обратить его в латинство совершенно невозможно: ибо, во-первых, у этого Востока есть внутренняя связь, есть своя церковная идея, свой общий принцип; во-вторых, простое обращение в латинство не было бы желательно еще и потому, что латинство не есть христианство: в христианстве оно — часть, а не целое. Истинное христианство есть примирение восточного и западного в Богочеловечестве, а не уничтожение одного из этих необходимых элементов.

Спрашивается, как же возможно такое объединение? Для него требуется прежде всего общность реально-мистической связи со Христом, как началом богочеловечества. Эта общность мистической основы между церквами римскою и греко-восточною несомненно есть: обе церкви пребывают в союзе со Христом через ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах. Это существенное и основное единство вселенской церкви нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою. У всех церквей один глава — Христос. Поэтому «едина святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин христианского мира». Убеждение в существовании этого единства находит себе множество сторонников среди русской иерархии, кото-

¹ Письма В.С.Соловьева, <т.> I, 180.

рые признают, что церковь католическая «не лишена благодати Божией»; оно предполагается известной нашей церковной молитвой «о соединении церквей», которая, очевидно, не имела бы смысла, если бы римско-католическая церковь не была церковью; наконец, только этим может быть оправдано то, что церковь наша принимает в православие католиков без перекрещивания. Она признает действительность католического крещения и, следовательно, — действительность *общения* римско-католической церкви со Христом.

В истории у каждой из двух церквей есть свой особый принцип. Восток стоит на страдательном, а Запад — на деятельном отношении к Божеству; но оба эти принципа истинны как две необходимые стороны одного и того же богочеловеческого отношения; поэтому не эти принципы составляют корень разделения церквей. Разделение коренится во временном явлении, а не в вечной сущности церкви.

Поэтому разделение церквей не изменило их отношения ко Христу и его таинственной благодати. Мистическое единство между Востоком и Западом не порвано: при всех своих разногласиях православные и католики продолжают быть неизменно членами единой нераздельной церкви Христовой.

Наше видимое историческое и общественное разделение находится в полном противоречии с этим мистическим единством, но Соловьев не считает возможным мириться с такими противоречиями. Он настаивает на том, что Церковь, единая в своей *божественной* основе, но разделенная в *порядке человеческого*, еще не есть совершенное осуществление Богочеловечества: наше братство во Христе должно стать явным, обнаружиться в деятельной любви, а следовательно, и в деятельном единении. Церковь — не только богочеловеческая основа для спасения отдельных людей, но и богочеловеческое *домостроительство* для спасения *сего* мира. Поэтому уже здесь, в *этом мире*, должно осуществляться всеединство; чтобы возрасти в полноту возраста Христова, человечество должно победить разделение.

С этой точки зрения соединение церквей должно стать первой, ближайшей исторической задачей человечества. Но для этого первым условием должно быть признание существенного единства церквей Западной и Восточной: ибо иначе одна из них не есть церковь и в таком случае о соединении *церквей* не может быть и ре-

чи. Если бы восточная и западная церковь не были мистически соединены в единой божественной сущности, то всякая попытка их объединения привела бы или к их наружному, поверхностному сближению, которое не может иметь никакой цены, или же к поглощению одной церкви в другой¹.

Раз мы признаем, что *единая* по существу вселенская церковь *является* в двух половинах — восточной и западной, очередная историческая задача христианства сводится к следующему. — «Существенное единство вселенской церкви, скрытое от наших взглядов, должно стать явным через видимое воссоединение двух разделенных историй, хотя и нераздельных во Христе, церковных обществ». Единство должно быть проведено не только в мистической сфере, но и в порядке человеческих отношений, *чтобы церковь стала единой в мире*.

Первый шаг к этому соединению заключается в том, что каждая из двух церквей должна признаваться вселенскою не в своей отдельности, а в соединении с другой. В славянофильском отождествлении восточного и вселенского Соловьев теперь видит выражение того сомнения, которое служит основным препятствием к развитию и росту Богочеловечества на земле.

В его глазах церковный принцип православного Востока есть принцип верный, но недостаточный. Восток прав в том, что он утверждает неприкосновенность святыни, неизменность данной божественной основы; но в своем отношении к этой основе Восток слишком созерцателен, и в этом — его односторонность. Недостаточно признавать истину, нужно *осуществлять* ее. Мы должны позаботиться не только о *сохранении церковной истины*, но и об *организации церковной деятельности*. А для этого церкви нужна сильная власть, способная производить могущественное действие на внешний мир; необходимым же условием силы является, во-первых, единство духовной власти и, во-вторых, полная ее независимость.

Доселе сохранение церковной истины было преимущественно задачей православного Востока; а организа-

¹ Соловьеву приходилось защищать этот тезис не только против православных, но и против латинских богословов. См., напр., его статью «Réponse à une correspondance de Cracovie» в католической газете l'Univers от 22 сентября 1888 г. (Имеется в русском переводе: см. брошюру «Владимир святой и христианское государство», изд. книгоиздательства «Путь», Москва, 1913). Здесь он доказывает отсутствие действительного разделения между православной Россией и римскою церковью.

ция церковной деятельности под руководством единой и независимой духовной власти была преимущественно делом католического Запада. Эти две задачи не только не исключают друг друга, но взаимно одна другую восполняют: христианство не должно быть ни односторонне созерцательным, ни односторонне практическим. Одностороннее развитие Востока и Запада, обусловленное антихристианским их разделением, было одной из главных причин неуспеха христианского дела на земле.

Сохраняя свою правду, мы вполне можем признать вместе с тем и правду католического принципа: только этим способом мы можем *нашу частную правду превратить в правду вселенскую*. Признать чужую правду — значит освободиться от исключительности, от благовидного самомнения и эгоизма. А это и есть то настроение, которое безусловно необходимо для соединения церквей: «как скоро это религиозное настроение дано, так истинное соединение уже совершается и правильные отношения между церквями устанавливаются сами собою; ибо это, т. е. чувство солидарности с историческим противником во имя высшего религиозно-нравственного интереса, есть в нашем деле то самое, что едино есть на потребу, а прочая вся приложатся». На вопрос, что нужно прежде всего сделать для соединения церквей, Соловьев отвечает: «Нам прежде всего должно вновь пересмотреть все главные спорные вопросы между двумя церквями не с полемическими и обличительными целями, как это делалось доселе, а с искренним желанием *вполне понять* противную сторону, оказать ей *всю справедливость* и в чем должно *согласиться* с нею. Это *желание*, это мирное настроение, опять повторяю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся».

В другом месте Соловьев требует, чтобы к этому христианскому настроению, которое должно овладеть православным и, в особенности, русским обществом, присоединилось определенное действие со стороны русского правительства: оно должно «снять решительно и окончательно те заборы и заставы, которыми оно загородило нашу церковь от возбуждающих влияний церкви западной; требуется, чтобы оно возвратило религиозной истине свободу, без которой невозможна религиозная жизнь»¹.

¹ О народности и народных делах России, V, 33.

В качестве ближайшего последствия видимого соединения церковей Восточной и Западной Соловьев провидит воссоединение протестантства с церковью: он думает, что «свободное и нравственное примирение наше с католическим началом авторитета отнимет у этого начала тот его *принудительный* и внешний характер, которым вызвано протестантское движение».

И это будет великим благодеянием и приобретением для всего христианского мира: ибо протестантский принцип личной совести и свободы есть необходимое и истинное начало христианской жизни, равноправное с преданием и авторитетом. «Когда мы, православные и католики, пребывающие в единстве тела Христова, сознаем это мистическое единство и подвигнемся закрепить его нравственным союзом общения и любви, тогда и протестантское начало свободы найдет себе истинное применение и займет высокое место в совершении церкви, ибо совершение церкви есть *свободная теократия*»¹.

V. ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОС И НАЦИОНАЛЬНАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

В тесной связи с вопросом церковным стоит национальный *русский* вопрос. Россия — центр православия; поэтому, в глазах Соловьева, в наши дни великий спор есть преимущественно спор между европейским, в особенности католическим, Западом и православной Россией. Соответственно с этим первым и необходимым условием соединения церковей должен быть наш национальный подвиг.

Первоначально шел спор между первым и вторым Римом, между папством и Византией. Но с падением Константинополя политическое представительство православного Востока перешло к третьему Риму — России.

Эта замена Византии Москвою произошла не случайно. Третий Рим, очевидно, не должен быть только повторением второго. Он должен быть не только по числу, но и по значению *третьим*, т. е. представлять собою третье начало, примиряющее обе враждующие между собою силы. Было время, Когда России грозила опасность за-

¹ См. для всего предыдущего отдела «Великий спор», 95—105; La Russie et l'Eglise, I, ch. III, 14—23; ср. письмо 5 к А.А.Кирееву (Письма, <т.> II, 103—104), а также письмо 4 к Штрессмайеру (Письма, <т.> I, 183 и след).

стыть в узком национализме и явиться по примеру Византии исключительно восточным царством в противоположность всему западному. Тогда волей Провидения совершилась реформа Петра, разбившая твердую скорлупу исключительного национализма и приобщившая Россию к общечеловеческой культуре. «Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, — что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора»¹.

Что именно Россия призвана осуществить великое дело соединения церквей, доказывается свойствами русского народного идеала и народного характера. Этот идеал, составляющий *особенность* России, заключается не в жажде богатства и могущества: в этом отношении нас далеко опередили англичане; равным образом в жажде национальной славы и блеска мы значительно уступаем французам. Любовь к национальным особенностям и обычаям, стремление к самобытности — также не составляет нашей господствующей черты: она преобладает только у староверов, которые составляют *часть* русского народа. Стремление быть народом честным, разумным и порядочным в человеческой жизни опять-таки более характерно для немцев, чем для русских.

Для русского же народа всего характернее то, что, желая выразить лучшие свои чувства о родине, он называет ее — «святая Русь». Русский народный идеал есть прежде всего *идеал религиозный*. — Но та «святость», которая составляет содержание этого идеала, — не есть только созерцательный аскетизм. От восточных народов Россия отличается своим живым практическим и историческим смыслом. Этому соответствует деятельный характер святости в русском ее понимании. «*Святая Русь требует святого дела*». Но возможно ли дело более святое, нежели соединение церквей, духовное примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви. Это и есть то *новое слово*, которое Россия призвана сказать миру, и никакое другое невозможно. Россия не призвана явить миру какое-либо

¹ Великий спор, 13—14.

новое откровение, ибо христианское откровение уже дано. Ее новое слово, следовательно, может быть только полнейшим выражением, исполнением и совершением христианства. Но возможно ли совершение христианства прежде религиозного примирения Востока и Запада, при наличности их братоубийственной розни? Раз это новое слово безусловно обязательно, оно должно быть сказано Россией, если она не хочет лживо называться «святою Русью».

Чтобы это было сделано, от России требуется «самоотречение *не в грубом физическом смысле этого слова, не самоубийство*, а самоотречение в смысле чисто нравственном, т. е. приложение к делу лучших свойств русской народности» — «истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего — *духовного смирения*»¹.

Народность, как и душа человеческая, не есть самодовлеющее начало: она не может ни спастись, ни сотворить что-либо положительное, безусловно ценное, если она отделяется от универсальных и общечеловеческих начал. Если народная сила затворяется от внешних воздействий и обращается на саму себя, она неизбежно остается бесплодной. Национальное самообожание — прямо гибельно: «басня о Нарциссе поучительна не для отдельных только лиц, но и для целых народов».

В частности, по Соловьеву, «религиозная бесплодность» замкнутой в себе национальности ясно отражается в судьбах России. Несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря на религиозность народа нашего, несмотря на его богатые духовные дары, «в общей жизни церкви самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол». Это зависит не от свойства религиозного начала, нами воспринятого, ибо оно истинно, и не от свойств русской народности, которая могла бы быть наиболее способною к религиозной культуре. Бесплодность наша зависит исключительно «от внешних условий, от неправильного *положения* нашей церкви и прежде всего от ее обособленности и замкнутости, не допускающей благотворного действия чужих религиозных сил. Принятые нами христианские начала хороши, хороша в религиозном смысле и наша народная почва, но без свободного воздуха, без постоянных

¹ Любовь к народу и русский народный идеал, V, 49—51.

притоков света и жара, без дождей ранних и поздних самые лучшие семена на самой лучшей почве не дадут ничего хорошего». «Пока мы будем оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве»¹.

История наша свидетельствует, во-первых, о способности русского народа к национальному самоотречению, во-вторых, о том, что это самоотречение было для него всегда спасительно. Два величайших наших подвига самоотвержения — призвание варягов и реформа Петра были вместе с тем и величайшими патриотическими подвигами: в обоих случаях отречение от национальной исключительности было для нас условием спасения.

«Великое слово народного самосознания и самоотречения: «Земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет, придите владеть и княжить нами» — было творческим словом, впервые проявившим историческую силу русского народа и создавшим русское государство». Без этого слова русские испытали бы ту же участь, как и западные славяне, т. е. были бы поглощены германизмом. Национальное самоотречение спасло нас от гибели.

Так же благодетельным для нас оно оказалось позднее в XVII веке. В начале русской истории нам приходилось искать чужого начала власти за неимением своего. Совершенно так же при Петре I-м мы должны были искать чужой цивилизации и просвещения за неимением своих. Тут, как и в дни призвания варягов, нас спас бесстрашный патриотизм и деятельная практическая любовь к родине. Любовь к своему народу заставила Петра отказаться от национальной исключительности, порвать с прошедшим народа ради народной будущности. В результате этого самоотречения наше государство получило средства, необходимые для совершения его всемирно-исторической задачи.

Вообще плоды нашего национализма — «церковный раскол с русским Иисусом и осьмиконечным крестом. А плоды нашего национального самоотречения (в способности к которому и заключается наша самобытность) — эти плоды налицо: во-первых, наша государственная сила, без которой мы и не существовали бы как самостоятельный народ, а во-вторых, наше какое ни на есть просвещение от Кантемира и Ломоносова через

¹ О народности и народных делах России, 23, 32—33.

Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева».

Разумеется, государственная сила и просвещение сами по себе не суть безусловные ценности: в них мы имеем не цели, а средства для разрешения *религиозной* по существу задачи России. В этой задаче — ее настоящее дело; но, «если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела».

Речь идет о создании *вселенской* христианской культуры: понятно, что она не может быть результатом исключительного самоутверждения одной национальности: тут самоотречение более чем где-либо уместно.

По Соловьеву, нам нужна *духовная реформа* гораздо более глубокая, чем реформа Петра I-го, — преобразование в духе вселенских христианских начал: для него еще более необходимо содействие извне. —

«Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра Великого, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам культурную дружину учителей и руководителей в области мирского просвещения. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение церквей), должна создать из нашего, во многих отношениях почтенного, но, к сожалению, недостаточно авторитетного и действительного духовенства деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни, истинных «показателей пути», которых желает, которых ищет наш народ, не удовлетворяемый ни мирской интеллигенцией, ни теперешним духовенством».

Для России необходимо *свободное и открытое общение с духовными силами Запада*; если мы верим в наш народ и в его духовные силы, то в этом общении мы не усмотрим источника опасности. — Ложный патриотизм боится чужих сил; истинный патриотизм, напротив, *пользуется* ими, усваивает их и оплодотворяется ими. Если чужие силы оплодотворили нашу культуру в области мирской, то это тем более должно иметь место в сфере духовной, христианской жизни.

Отношение христианства к народности резюмируется у Соловьева следующими яркими штрихами. —

«Обоготворяя свою народность, превращая патриотизм в религию, мы не можем служить Богу, убитому во

ния патриотизма. Если на место *высшей* идеи ставят национальность, то какое же место дадут христианской истине? По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила*, *природная* и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование»¹.

VI. ЗАДАЧА СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ И СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

По сравнению со старым славянофильством, из которого первоначально исходил Соловьев, его точка зрения представляет собою во многих отношениях важный шаг вперед.

Задача соединения церквей необходимо вытекает из самой сущности славянофильского идеала: поэтому неудивительно, что первостепенная ее важность сознавалась уже старыми славянофилами, в особенности Хомяковым и Самариным, которые с этой точки зрения интересовались англиканством и старокатолическим движением. Но Соловьев первый поставил ее во всем ее объеме. Ни у одного из прежних писателей она не связывалась с такими глубокими и сильными религиозными переживаниями, как у него. Соловьев первый не только понял, но и *ощутил*, что за этой задачей скрывается вопрос о жизни и смерти не только для России, но и для всего человечества. Если Христос не может собрать воедино стадо овец своих, если церковь — тело Христова — *навек* обречена оставаться рассыпанной храминой, то тщетна вера наша во Христа и в грядущее Его воскресение. Или Богочеловека нет вовсе, или же должно совершиться *всемирное дело* Богочеловечества — действительное единение всех во Христе, осуществление *всеединства* в человеческих отношениях. Рознь церквей, если бы ей суждено было остаться навеки непобежденною, была бы полнейшим опровержением основной христианской идеи. Чтобы Церковь жизнью своей свидетельствовала о Христе, воплощала Его в себе, нужно, чтобы христиане и отдельные церкви христианские любили, а не ненавидели друг друга во Христе. Для этого должно быть побеждено их разделение, которое есть образ смерти: только в единении может обнаружиться

¹ О народности и народных делах России, 21—34.

жизнь Христова. Соответственно с этим и вопрос о соединении церквей до полного его разрешения должен оставаться для всего христианства центральным жизненным вопросом. Большая заслуга Соловьева — в том, что он это сознал и высказал. —

И с этой точки зрения он удивительно ярко обнаружил безысходное противоречие старославянофильского отношения к западным вероисповеданиям. Славянофилы полагают, что католицизм пребывает вне истинной церкви. Но как возможно примирить это положение с той молитвой «о соединении церквей», которую они вынуждены повторять как православные? Религиозный идеал славянофилов требует прежде всего совершенного единения с церковью; но как согласить их отрицательное отношение к католицизму с практикой русской церкви, которая не перекрещивает католиков, переходящих в православие, не подвергает новому рукоположению католических священников и епископов, а принимает их в том же духовном сане и признает действительность всех вообще католических таинств!

Соловьев всецело становится на почву этой практики, когда он утверждает, что *единая* вселенская церковь является в двух разделенных половинах — восточной и западной. Следовательно, в этом отношении он прав против славянофилов не только с общехристианской, но и с православной точки зрения.

Справедливо ли указание Соловьева, что *национализм*, сочетавшийся с восточным православием, является у нас, в России, как и во всех православных странах, наиболее могущественным препятствием к соединению церквей?

Тут мы встречаемся с возражением И.С. Аксакова, которое с первого взгляда может показаться убедительным. — Он указывает на то, что изо всех народов в мире русские наименее заслуживают упрека в «национальном самомнении» и «национальной исключительности». Мы страдаем скорее противоположным недостатком: русское общество щеголяет преимущественно «самооплеванием и самозаушением». Поэтому наша историческая задача — не в том, чтобы сломить несуществующее самомнение, а, наоборот, — в том, чтобы «отыскать, опознать себя, стать *самими собою*, не оставлять в презрении и пренебрежении талантов, от Бога нам данных, перестать пробавляться чужим умом, отрешиться от безличности, на которую временно осудило нас, за грехи наши,

Провидение, и вызвать в себе деятельность национального духа»¹.

Кажущаяся убедительность этого рассуждения заключается в том, что безрелигиозная часть русского общества действительно всегда была и есть *безнародна*, т. е. склонна к космополитизму, а иногда и прямо антинациональна. Слабость патриотического чувства — упрек, к сожалению, справедливый — повторяется и до наших дней всякий раз, когда заходит речь о недостатках русской интеллигенции.

Но в вопросе о соединении церковей Соловьеву приходилось иметь дело не с безрелигиозной интеллигенцией. Тут главным препятствием является, очевидно, не русское безверие, которое одинаково отрицательно относится и к католицизму и к православию, а некоторые свойства *русской религиозности* и, в особенности, *русской религиозной мысли*. И с этой точки зрения Соловьев опять-таки прав! Сочетание националистических тенденций с религиозной мыслью в России и вообще в православных странах — факт действительно несомненный. Особенно ярко выражаются эти тенденции в творениях самих славянофилов, которые в прошлом столетии были несомненно наиболее крупными представителями религиозной мысли в России.

По И.В.Киреевскому, особенность России — «в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней во всем объеме ее общественного и частного быта». Самый идеал христианского единомыслия уже осуществлен Россией в прошлом². Понятно, что это направление, отождествляющее христианское и истинно русское, исключает мысль о возможности восполнения русской религиозной жизни какими-либо элементами западной религиозности. Предположение, что «цельность жизни» Россией уже когда-то достигнута,

¹ И.С.Аксаков. Соч., <т.> IV, 181—182, 190—191.

² «И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве; но в вопросах существенных — следов разномыслия почти не встречается. Таким образом, русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, церковью и бытовым преданием переданного». См. вообще И.В.Киреевский. О характере просвещения Европы, <т.> I, 202—219.

очевидно, ведет не к сближению ее с католическим Западом, а, наоборот, — к вящему ее обособлению. Мы можем усвоить себе *светское* просвещение Запада, но в области религиозной и церковной нам оттуда заимствовать нечего.

Также и у Хомякова, несмотря на протест его против свойственной Киреевскому чрезмерной идеализации древнерусского быта¹, можно отметить, хотя и в иной форме, превознесение народно-русского в религиозной сфере, отсутствие ясно проведенной границы между русским и христианским. Он так же, как и другие славянофилы, думает, что «для России возможна только одна задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ». «Отчего нам дана такая задача? Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; *но без сомнения* оттого, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности»².

Выражая полное сочувствие этим словам Хомякова, И.С.Аксаков делает из них тот естественный вывод, что, раз в России «сама народность носит на себе напечатление церкви», — для нашего «национального самоотречения» в религиозной сфере — нет повода³. Тут нам нужно возвращение к своему, а не заимствование чего-либо чужого.

Понятно, что такая точка зрения исключает возможность правильной постановки вопроса о соединении церквей. На место вселенской церкви у славянофилов незаметным для них образом подставляется другая конкретная величина — русская народность. Как бы ни различались отдельные славянофилы в тех или других оттенках мысли, в одном они сходятся между собою: цельность жизни в христианском значении этого слова *есть нечто от начала данное в русской истории*, — по Киреевскому, — в древнерусской народной жизни, а по Хомякову, — *в русском народном самосознании*.

С этой точки зрения все религиозно-общественные вопросы получают у славянофилов националистическое освещение. Когда они говорят об «утрате целостности жизни» нашим образованным обществом, это значит, что наша интеллигенция «оторвалась от народа». И «восстановление цельности жизни», соответственно с этим, не приво-

¹ См. выше, с. 70.

² Хомяков. О юридических вопросах, <т.> I, 683—684.

³ И.С.Аксаков, т. IV, 199—200.

дит их к церкви вселенской, общенародной: она означает «возвращение к народу» и вместе с тем — к той русской до-петровской старине, когда целость русского общественного организма еще не была повреждена чуждым нам просвещением Запада, когда народ и высшие классы общества составляли одно гармоническое целое.

В учении Соловьева эта славянофильская попытка влить вино новое в мехи ветхие нашла себе решительное изобличение и осуждение. Вино разорвало мехи, вселенское христианство сбросило с себя несвойственный ему узконационалистический наряд. Указание Соловьева, что этот идеал не позади, а впереди нас — не в прошлом русской истории, а в будущем всего человечества, — попало славянофильству не в бровь, а прямо в глаз. Удар был тем более чувствителен, что критика шла изнутри, а не извне: старое славянофильство было осуждено во имя его же собственных начал. Благодаря полемике Соловьева, противоречивое сочетание христианского универсализма и языческого национализма в нем обнаружилось и разложилось; в одном отношении, впрочем, Соловьев остался славянофилом: он осудил славянофильский национализм именно потому, что он остался верен тому вселенскому христианскому идеалу, который был им унаследован от Хомякова и Киреевского¹.

К сожалению, однако, отбросив заблуждение славянофилов, он усвоил себе не всю правду их ученья. В полемике против них он впал в противоположную крайность. — Если они переоценили свое — греко-восточное и православно-русское, то Соловьев, наоборот, погрешил недостаточно высокой оценкой восточного православия. В этом направлении оказало пагубное влияние увлечение борьбой; в полемике против славянофилов, враждебно относившихся к католицизму и папству, Соловьев переоценил значение последнего. В результате получилась неудовлетворительная характеристика взаимного отношения церквей — Восточной и Западной; в ней чувствуются колебания, более того — противоречия.

С одной стороны, Соловьев признает, что у восточной церкви есть свой *особый* церковный принцип, безусловно истинный и ценный, который составляет черту ее отличия. С другой стороны, при ближайшем рассмотрении

¹ В общем так же определяет отношение Соловьева к старому славянофильству уже кн. *С.Трубецкой* («Разочарованный славянофил», соч., т. I, 183—184).

оказывается, что этот принцип *не заключает в себе ничего специфического*, чего бы не было и в церкви Западной, а потому чертой отличия служить не может. Если верить Соловьеву, соединение церквей должно быть вместе с тем и взаимным их восполнением; однако вместо того в его изображении «великого спора» совершенно ясно — в каком отношении римский католицизм может восполнить православие, и далеко не ясно — какие недостающие ему элементы может римский католицизм почерпнуть в восточном православии. —

Мы уже видели, что, по Соловьеву, «церковный принцип православного Востока есть неприкосновенность святыни, неизменность данной божественной основы»¹. Но, с другой стороны, мы знаем, что, по учению того же Соловьева, эта неизменная мистическая основа у православия и католичества — одна и та же: у обеих церквей одна и та же вера, одна и та же благодать Божия, видимо являющаяся в таинствах, то же апостольское преемство, воплотившееся в иерархии. Спрашивается, почему же церковь восточная имеет больше права называться церковью предания, нежели церковь западная?² По словам Соловьева, «сохранение церковной истины было преимущественной задачей православного Востока». Эти слова имели бы определенный и понятный смысл, если бы в изложении Соловьева доказывалось, что латинский Запад, отделившись от православного Востока, — тем самым утратил «церковную истину»; но, как раз наоборот, Соловьев настаивает на том, что римский католицизм и в разделении сохранил неповрежденной «святыню Божией церкви»³. В результате ясно, что через соединение церквей восточное православие должно обогатиться новым ценным элементом: оно получит единую и самостоятельную духовную власть, могущественную церковную организацию, необходимую для *деятельного* осуществления добра в мире. Но вопрос о том, какую ценность может дать взамен за это Западу церковь восточная, так и остается неразрешенным: попытки Соловьева на него ответить совершенно уничтожаются внутренними противоречиями.

¹ Великий спор, 102.

² Там же, стр. 76, Соловьев сочувственно цитирует слова св. Иринея Лионского о *римской церкви* как преимущественной хранительнице предания.

³ Великий спор, 57.

Этот отрицательный результат только подчеркивается теми архитектурными сравнениями, которыми Соловьев в своем «Великом споре» поясняет взаимные отношения церквей. «Церковь», говорит он, «не есть только *святыня*, она также есть *власть* и *свобода*. Без этого триединства святыни, власти и свободы нет истинной жизни в церкви. Утверждать одну религиозную свободу, отвергая святыню церковного предания и авторитет духовной власти, значит возводить венец здания без основания и без стен. Но, с другой стороны, крепко держаться за основу и начаток истинной религии в церковном предании, забывая о ее цели — об организации духовной власти, — это значит, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стен и крыши. В этом последнем положении — на крепчайшем основании, но без стен и сводов, оказался христианский Восток, благодаря своему одностороннему пониманию церкви. Привязавшись всецело к божественным основам церкви, он забыл о ее совершении в человечестве»¹.

Характерная черта этого рассуждения заключается в том, что в нем православие, ухватившееся за неподвижный фундамент церкви, противопоставляется непосредственно протестантизму, начавшему постройку с крыши. *Для римского католицизма в сравнении Соловьева места вовсе не оказывается* и это — по очень простой причине. — Продолжить сравнение, распространить его на католицизм — значило бы обнаружить противоречие, заключающееся в мысли философа. Сказать, что католицизм отверг фундамент и начал прямо с возведения стен, — значит признать, что он отступил от вселенского предания, что противоречит основной мысли Соловьева. А допустить, что католичество, имея общее с православием основание, воспользовалось им для осуществления христианской задачи домостроительства Божия, — значит признать, что в споре с православием римский католицизм во всем и безотносительно прав.

Признавая в теории «равноправность» Востока и Запада в церковном отношении и не желая стать всецело ни на ту, ни на другую сторону в «великом споре»², Соловьев тщательно избегает этого вывода; но в его пользу, незаметно для философа, сами собою склоняются весы. В позднейшем сочинении — «La Russie et l'Eglise»,

¹ Великий спор, 45—46.

² Великий спор, 71.

то же самое сравнение обращается целиком против православия: единственными обладателями основы — истинного *фундамента* вселенской церкви оказываются католики: а православные сравниваются с зодчими, которые не только отказались от постройки, но при этом отвергли и самую его основу и вместо того довольствуются одним отвлеченным созерцанием божественного плана церковного здания¹.

Уже самая постановка вопроса о соединении церквей, с которой мы познакомились выше², предрешает «великий спор» в пользу католичества. Ибо если этот спор имеет своим «действительным предметом» значение центрального авторитета в церкви, если в общем принципиальном понимании этого авторитета римская церковь права, то очевидно, что церковь восточная неправа в самом существенном и основном. За нею признается оправдание только относительное, между тем как католицизм прав безусловно. Соловьев, как мы уже знаем, не раз возвращается к вопросу о «грехах» римской церкви; но они оказываются совершенно ничтожными в сравнении с грехами церкви восточной. — Восток виновен в отрицании Богом учрежденной духовной власти, без коей церковь есть «царство, разделившееся на ся»³; остается даже непонятным, как такое «царство», напоминающее евангельское изречение о царстве сатаны, может оставаться в глазах Соловьева церковью? Напротив, вина Запада — только в присвоении этой власти не принадлежащих ей полномочий и в попытке навязать ее силой. Иными словами, грех Востока заключается в принципиальном отрицании истинного начала, а грех Запада — в некоторых частных его искажениях, благодаря не всегда правильному его применению; притом и этот грех *папизма* свойствен не всей римской церкви: папы до Григория VII-го включительно были от него свободны⁴. Не очевидно ли, что грехи Востока и Запада представляют собою величины, совершенно между собою несоизмеримые!

Вообще о «церковной равноправности» между двумя сторонами, из коих одна непогрешима в вопросах веры и нравов, можно говорить только по недоразумению. От православного Востока Соловьев требует прежде всего

¹ La Russie, LXI—LXVI.

² См. с. 438—443.

³ Великий спор, 71.

⁴ Там же, 84.

«самоотречения», которое, по его словам, есть «середина и узел всего дела Божия»¹. Может ли он требовать самоотречения в том же смысле от церкви римской? Ясно, что нет: ибо для полноты нравственного самоотречения человек «должен подчинить и свою волю руководству высшей власти — власти божественного происхождения»². Самоотречение православного Востока, следовательно, должно завершиться подчинением Риму; но последнему, очевидно, уже некому подчиняться. В положении Востока и Запада, следовательно, существует та огромная разница, что для первого соединение церковью означает *послушание*, а для второго — *господство*.

Свойственное католицизму преувеличение значения видимого, *внешнего* единства церковной организации, олицетворяемого единоличной властью папы, осталось у Соловьева незамеченным, потому что сам он впал как раз в тот же грех.

По вопросу об *авторитете* духовной власти в мысли его замечаются характерные колебания. Выше мы уже ознакомились с его попыткой оправдать необходимость авторитета *несовершенством* человеческого рода, детским состоянием духовного развития той массы человечества, которая «не может сама возвыситься до созерцания чистой истины, но требует учителей и руководителей». Ради объединения этих учителей требуется «центральная власть и дисциплина»³.

Здесь духовный авторитет рассматривается как способ действия церкви в порядке естественном. Но рядом с этой в общем правильной оценкой духовного авторитета в той же статье есть другая, где ему присваивается совершенно не подобающее значение. По мнению Соловьева, «во Христе Божество не было пассивным предметом созерцания и поклонения для Его человеческого сознания, но, внутренне соединенное с Его человеческой волей, через нее действовало, перерождая Его материальную природу. Подобным образом и в церкви божественная ее сущность или святыня не должна быть только почитаемой и поклоняемой, но, соединившись с практическими силами человечества, должна деятельно проникать во все мирские стихии, чтобы освящать и одухотворять их. Божественное начало церкви должно не

¹ Там же, 47.

² Там же, 48.

³ Великий спор, 75.

только пребывать и сохраняться в мире, но и *править* миром. Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т. е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе Божество»¹.

В этом тексте совершенно исчезает граница между двумя разнородными порядками отношений. Тут все сливается в одно: воплощение Бога в социальном теле человечества, авторитет духовной власти и просто управление церковью. Действие духовной власти, когда она *правит миром*, прямо сопоставляется с действием божественного начала во Христе, активно воплощающегося в мире через посредство человеческой воли Христа. Выражения «править» и «воплощать» употребляются как равнозначные. —

Мы имеем здесь чрезвычайно характерное для Соловьева смешение двух разнородных сфер. Очевидно, что тот мистический порядок отношений, где совершенный Бог нераздельно и неслиянно сочетается с совершенным человеком *toto genere*, отличается от того естественного порядка, где Бог только *управляет* человеком через поставленную им для того внешнюю власть. Эти два порядка не только между собою различны, но даже не могут совмещаться между собою в одной и той же сфере существования. Бог может являться для человека *внешней* инстанцией, а стало быть, и внешним авторитетом, внешней властью лишь постольку, поскольку Он еще не воплотился в человеке. Поскольку Бог *воплощается* в человеке, соединяется с Ним в одно неразрывное органическое целое, постольку духовная власть перестает *управлять*; если же и можно в данном случае говорить, что Бог «управляет» сознательной волей человека, то самое слово «управлять» тут приобретает совершенно иное значение. Воля Божия несомненно господствует над человеческой волей Христа и постольку «управляет» ею; но с «авторитетом», а тем более с «администрацией» такое управление ничего не имеет общего. Наоборот, в той сфере, где управляет внешняя власть, боговоплощение, очевидно, еще не есть совершившийся факт. Если Бог правит миром через учрежденную Им духовную власть — это значит, что между Богом и человеком стоит

¹ Там же, 46.

внешний посредник, что веление Божественной воли для человека — *внешний* приказ; иначе говоря, что Божество и человечество представляют собою два начала, *внешние* друг другу, еще не соединившиеся между собою существенно. Авторитет и «управление» кончается там, где совершается *пресуществление* человеческого в божеское, иначе говоря — *богovoплoщeниe*.

Богovoплoщeниe *внутpeннo* преображает то человеческое естество, в котором оно совершается, причем преобразование духовное влечет за собою как свое естественное завершение одухотворение плоти — преобразование *тeлecнoe*. Наоборот, духовный авторитет и «управление» духовной власти предполагает человека естественного, греховного, еще не пресуществленного в тело Христово. Мы видели, что это отчасти сознается и Соловьевым; но в общем склонность к переоценке духовной власти берет в нем верх; из вышеприведенных его слов явствует, что он сопоставляет *внешнюю* деятельность духовной власти с действием божественной сущности, которая через человеческую волю Христа *перерождает Его материальную природу*. В другом месте та же мысль выражается еще яснее и рельефнее. —

«Когда вселенская власть, основываясь на предании и храня святыню церкви, направляет свободную деятельность людей к осуществлению Царства Божия, когда отдельные люди, благочестиво преданные той же неизменной святыне церкви и послушные авторитету духовной власти, под ее руководством добровольно посвящают себя делу Божию, направляя все свои свободные силы к его совершению, и, подчинив свое человеческое воле Божией, — подчиняют себя и преобразуют (sic) материальную природу, тогда только религия и церковь являются в полноте своего значения как согласное взаимодействие божественного и человеческого, как истинное пребывание Бога в людях и свободная жизнь людей в Боге»¹.

Здесь преобразование материальной природы изображается как прямое последствие *послушания* человека руководству вселенской власти. В действительности преобразование выражает собою совершенно иное отношение между Богом и человеком. В Евангелии оно знаменует то нераздельное и неслиянное единство божеского и человеческого, при котором только и может

¹ Там же, 49—50.

человеческое естество Христа быть сиянием божественной славы. Само собою разумеется, что это нераздельное и неслиянное единство было бы невозможно, если бы Бог для человеческой воли Христа был внешним авторитетом.

Никакой внешний авторитет, именно потому что он *внешний*, не может произвести этого внутреннего просветления. Авторитет не преобразует человечества, а только *подчиняет* его извне. Поэтому не только во Христе, но и в человечестве преобразование означает *конец* авторитета: ибо в нем выражается упразднение того естественного порядка, в котором Бог для человека — внешняя инстанция. Такое значение преобразования, казалось бы, должно быть ясно и для тех, кто вместе с католическою церковью верит в авторитет верховного апостола. Именно на горе Фаворе обнаружилось границы этого авторитета, его неспособность проникнуть в *тайну* преобразования и его бессилие утвердить преобразенное человечество Христово в каком-либо земном жилище. Преобразование есть именно то явление Христово, которое возносит верующего над сферой действия авторитета. Ибо оно свидетельствует об относительности всего временного, видимого, в том числе и тех видимых форм существования земной церкви, которые не вмещают в себе неизреченного света горы Фавора.

В связи с вышеизложенным нетрудно убедиться, что те оговорки, которые вводятся Соловьевым в его учение о папской власти, не вносят в него существенных улучшений. Так, приведенные выше заявления, что преимущества папской власти касаются исключительно юрисдикции, а не вечных основ церкви и откровения¹, не снимают с него упрека в переоценке центральной духовной власти. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, что значит для нашего философа «управление» вселенскою церковью и «наставничество» в ней. Возвышаясь над другими епископами только в этих двух отношениях, римский епископ, однако, тем самым становится образом «материального осуществления божественного». «В христианской церкви есть материально определенная точка (*un point matériellement fixe*), видимый и внешний центр действия, образ и орудие божественной власти». По Соловьеву, это — римский апостольский престол, — «чудотворная икона вселенского христианства». Он олицетво-

¹ Великий спор, 77.

ряет собою постоянство боговоплощения в социальном и политическом порядке¹.

Этими словами уничтожается то, что Соловьев говорил в «Великом споре» о положительных сторонах православия. Невольно возникает вопрос, может ли восточная церковь считаться церковью, частью церкви вселенской, если она, говоря словами Соловьева, «сделала попытку разбить живой образ Божественного воплощения»? Ведь это значит, что она погрешила против основного начала всего христианского учения! Не то ли же делали все христианские ереси! Не кто иной, как Соловьев, пытается доказать, что все они так или иначе сводятся к отрицанию боговоплощения! Неудивительно, что, став на эту точку зрения, он называет византийское православие «скрытую ересь»² (*hérésie rentrée*). Он впервые высказывает этот вывод в 1889 году во французской своей книге; но все послышки к нему даны уже в «Великом споре».

В итоге — в изложенных выше церковных воззрениях нашего философа есть явное противоречие: признавая в принципе как восточную, так и западную церковь равноправными частями единой церкви вселенской, Соловьев вместе с тем оценивает их так, как будто в римском католицизме заключается *вся* истина, вся полнота вселенского христианства: отличие от него православия сводится единственно к заблуждениям.

Корень этого противоречия заключается не только в отмеченном выше преувеличении значения римско-католического принципа внешнего единства, но также и в соответствующем умалении значения *мистического начала*, выразившегося в православии.

VII. СОЛОВЬЕВ, СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ

Из рассуждений Соловьева о взаимных отношениях церковей западной и восточной читатель выносит впечатление, словно вся правда православия заключается в протесте против чрезмерной, принудительной централизации Рима и в утверждении автономии местных национальных церковей³. Соответственно с этим и полемика философа против восточной церкви как будто исходит из того предположения, что исключительное утверждение местных, на-

¹ La Russie et l'Eglise, XXIX.

² Там же, XLVI—XLVII.

³ См. в особенности «Великий спор», 80, 95.

циональных начал в области религии и церкви было главной и основной причиной отделения Востока от Запада.

Односторонность этого взгляда бросается в глаза. Совершенно верно, что *исторически* православие сочеталось с национализмом, который выразился и *во внешних поводах* отделения Востока от Запада. Но не в национализме заключается *сущность* православия. Верно и то, что восточная церковь отстаивала против римской централизации автономию местных церквей; но суть «великого спора», разумеется, не в этом, а в том — *во имя чего* Восток утверждал свою автономию, *для чего* она была ему нужна.

Для справедливой оценки православия имеют значение не выставленные Фотием и Михаилом Керулларием внешние поводы отделения, в числе коих были и пустые. Важны действительные причины разделения церквей, которые лежат гораздо глубже. Спор между Константинополем и Римом остался бы частным столкновением двух епископских престолов и не мог бы повлечь за собою разделения всего *христианства* на две чуждые друг другу половины, если бы он не выражал собою принципиальных *религиозных* разногласий. Если дело Фотия оказалось прочным, если после Михаила Керуллария попытки восстановить единство в течение многих веков не приводили ни к чему, то вывод отсюда может быть только один: римское католичество и восточное православие представляют собою два глубоко различных и в некоторых отношениях принципиально противоположных понимания христианства.

В суждениях Соловьева об этой принципиальной противоположности есть два существенных недостатка: они грешат, во-первых, чрезмерным упрощением сложного отношения, а во-вторых — односторонностью. Отличие Востока он видит в «созерцательном аскетизме»; но аскетизм вовсе не есть особенность одного православия; он составляет одну из основ католичества с его безбрачным духовенством; нельзя сказать и того, чтобы католицизм враждебно относился к созерцанию; католическое монашество всегда было, есть и будет не только деятельным, но и созерцательным, а католическая мысль выразилась в произведениях многих глубоких философов; и католическая живопись породила гениальные произведения Беато Анджелико.

Соловьев это прекрасно знает, а потому его суждения о религиозных принципах обеих церквей волей-неволей

принимают другой оттенок: православие *только* созерцательно, а римское католичество *кроме того* и действенно: православие односторонне утверждает божественное начало, а католичество делает попытку деятельного его осуществления в человеческом обществе. Нетрудно доказать, что и эта попытка изобразить православие в виде «*практического монофизитизма*» представляет собою чересчур упрощенное и притом явно несправедливое решение вопроса.

Совершенно так же, как и католичество, православие признает единство двух естеств во Христе, верит в церковь как богочеловеческий союз и как реальное тело Христово. Следовательно, православие так же, как и католичество, утверждает *действенность* божественного начала в церкви. Равным образом было бы несправедливо думать, что для православия деятельное соединение божественного начала с человеческим естеством есть только *факт отдаленного прошлого*. — Все православное учение о таинствах, в особенности о таинстве Евхаристии, покоится на вере в боговоплощение, *непрерывно совершающееся в настоящем*; оно предполагает возможность постоянного и деятельного соединения между Богом и человеком. Восточная церковь, вопреки Соловьеву, не только не отрицает *действенности* божественного начала в человеке, но как раз наоборот, эта *действенность* — материализация божественного и *обожение* человека как последствие вочеловечения Бога — для нее центр тяжести всей религиозной жизни.

Различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действенно, а в том, что в обеих половинах христианства *действенность* Божеского начала в человеке понимается различно. Для православия она выражается преимущественно, если не исключительно, — *в таинствах*. Наоборот, для католичества она выражается преимущественно *во внешнем деле Богом учрежденной власти*, требующей безусловного послушания. Православие есть христианство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборот, — христианство по преимуществу *практическое*. В этом и состоит наиболее глубокая разница между обеими церквями.

Определяя таким образом особенности христианства восточного и западного, мы вносим существенную поправку в воззрения Соловьева: ибо *мистическое* отнюдь

не тождественно с *созерцательным*. Созерцание представляет собою только один из элементов мистики и ни в каком случае не исчерпывает собою ее сущности: мистика есть *восприятие* или *переживание* божественного, которое выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека. Если восточное православие есть христианство воистину мистическое, то это именно и доказывает, что оно — не только созерцательное. В *таинствах*, которые для православной церкви составляют центр религиозной жизни, — человек всего меньше созерцает, — иначе таинства не могли бы совершаться над бессознательными младенцами. — В Евхаристии он *не видит* превращения хлеба и вина в тело и кровь Христову, коим он причащается: но он подвергается *реальному превращению, обожению*, которое является вполне действительным, хотя оно остается не только невидимым, но и недоступным постижению.

В римском католицизме религиозная жизнь выражается преимущественно в сложной совокупности отношений господства и подчинения. Божественное здесь воспринимается прежде всего как *власть*; напротив, в христианстве восточном выдвигается на первый план то отношение к Богу, в котором человек чувствует себя *новой тварью*. Божество здесь ощущается преимущественно как *метафизический источник внутреннего духовно-физиологического процесса*, совершающегося в человеке.

Противоположность этих духовных особенностей Запада и Востока выразилась прежде всего в их различном отношении к церкви. Для Запада церковь есть прежде всего *духовная власть*; для Востока она прежде всего — *таинственный дом Божий*, место, где совершается богочеловеческая мистерия. Этому соответствует и совершенно различное значение иерархии на Востоке и на Западе: православный священник — почти исключительно — *мистагог*, пассивный посредник божественной благодати, воплощающейся в таинствах: в самом таинстве исповеди, где ему открывается возможность непосредственно влиять на человеческую волю, он в огромном большинстве случаев довольствуется скромной ролью *свидетеля* перед Богом и проявляет свою апостольскую власть лишь в отпущении грехов. Наоборот — католический Запад выработал тип священника-наставника, властного руководителя и судьи над совестью; соответственно с этим и таинство покаяния у католиков превратилось в могущественное орудие господства иерархии.

Всего ярче проявляется этот контраст двух религиозных типов в их отношении к вопросу о *единстве* церкви. Для католика церковь — прежде всего внешнее дело Божие. Поэтому он не может себе представить ее без земного завершения в видимом материальном центре. Ее единство должно найти себе олицетворение в определенном месте, в определенной кафедре, в определенном историческом лице. Но для того, чтобы единство стало действительным *делом на земле*, оно должно *явиться как власть*, безусловная и беспредельная, подчиняющая себе все земное. И чтобы не оставить никаких сомнений в безграничной *твердости* этой власти, католицизм олицетворяет ее в образе св. Петра — *человека, ставшего камнем* действием неодолимой благодати Божией.

В противоположность римскому католицизму, восточное христианство не находит для церкви видимого *земного* завершения. Для христианства по преимуществу мистического в высшей степени характерно, что оно утверждает вершину церковного здания не в здешней сфере существования, а в *мире невидимом, запредельном*. Различие этих двух противоположных пониманий церкви нашло себе наглядное образное выражение в религиозной архитектуре. Высшее проявление католического строительного искусства — архитектура готическая — завершает церковь шпиком; наоборот, архитектура византийская венчает ее куполом. Там вершина церковного здания выражает собою растительную силу земли, стремящейся к небу; здесь она являет собою свод небесный, спустившийся на землю и покрывший ее собою.

Это движение неба к земле и есть то религиозное восприятие, которое в восточном христианстве является центральным. Оно окрашивает собою все отношение восточной религиозности к церкви. Было бы глубоко ошибочно думать, что единство церковное в православном мире переживается *менее интенсивно*, чем в мире католическом. Всякое богослужение, и в особенности — *всякая литургия*, для восточного христианина представляет собою не только напоминанье, но и живое конкретное *явление мистического единства* во Христе, обнимающего собою не только всех живущих на земле членов церкви, но и всех умерших. В таинстве Евхаристии, — в этой «великой и страшной жертве», которая приносится «о всех и за вся», верующие чувствуют себя *единой церковью*, единым и реальным телом Христовым. Но это единство для них раскрывается только там, где над зем-

лею разверзается небо и мертвые чрез таинство и молитву вступают в живое, действенное общение с живыми.

Огромное различие религиозных переживаний, связывающихся с идеей единства церкви на Западе и на Востоке, совершенно соответствует основному различию *церковного строя* обеих половин христианства. Для римского католика единство церкви есть прежде всего единство церковной организации, единство духовного авторитета и власти. Наоборот, восточная церковь является эмпирически в виде множества местных национальных церквей, не связанных между собою внешним образом ни общим управлением, ни каким-либо общим авторитетом. *Единство вселенской церкви* здесь — по существу *невидимое*, мистическое. Оно выражается лишь в общности исповедания и таинств.

Это понимание церкви и есть то, *во имя чего* Восток отстаивал и отстаивает свою самостоятельность против латинского Запада. Возможно ли утверждать, что он был безусловно неправ в этом споре? Не очевидно ли, наоборот, что этот церковный мистицизм заключает в себе чрезвычайно важную и ценную религиозную истину! Безусловный центр всей духовной, а следовательно, и всей церковной жизни действительно пребывает в мире запредельном, невидимом. Если восточное православие в своем протесте против папства напоминало, что центр этот — Христос-Богочеловек — превышает всяких земных учреждений и властей, хотя бы и церковных, то в этом, без сомнения, заключалась крупная его заслуга. Этим восточная церковь утверждала слова Спасителя: когда вознесусь на небо, все привлеку к себе.

В качестве христианства мистического восточное православие видит в церкви прежде всего царство *не от мира сего*. Оно резко утверждает грань между той горней сферой, где человек переживает в Боге действительное преобразование, и непросветленной, здешней, внебожественной действительностью. Соответственно с этим высший жизненный идеал православия выражается в отрешении от здешнего, в уходе от мира — в монашестве. Мы уже говорили, что не в аскетизме заключается особенность Востока по сравнению с Западом; но между аскетизмом восточным и западным есть глубокое принципиальное различие. В западной церкви, утверждающей центр вселенского единства в земной сфере, уход от мира сочетается с господством над миром: здесь самое отрешение духовенства от мирских связей служит

способом объединения иерархии; а порвавшее с миром монашество служит могущественным орудием для проведения в мир централистических тенденций Рима. Католический монах, уйдя от мира как частное лицо, возвращается в него как служитель церкви, чтобы действовать и властвовать в нем. Наоборот, для религиозного идеала восточного, православного, типичен тот монах, который уходит от мира безвозвратно, чтобы на горе Фаворе созерцать нетленные ризы Божества и самому участвовать в преображении Спасителя¹.

Само собою разумеется, что такое жизнепонимание не объемлет в себе *полноты* христианского идеала, а потому исключительное его утверждение сопряжено с большими опасностями. Христианство *только* мистическое сводит всю религиозную жизнь к одним *переживаниям* действия божественной благодати на человека и забывает о деятельности самой человеческой воли. Будучи по самой природе своей преимущественно пассивным, оно отказывается от активной борьбы со злом и тем самым отдает мирскую область во власть злого начала. В этом, как известно, заключался грех Византии; и Соловьев совершенно прав в своих указаниях на глубокое противоречие между христианством ее исповедания и полнейшим язычеством всей ее государственной и общественной жизни. Противоречие это не ограничивается одной внешней церкви мирской сферой. Оно проникает внутрь, в самую церковную жизнь. Вступая в соприкосновение с миром, церковь пассивная и безвластная не только не действует на него, но сама подчиняется активному влиянию и воздействию мирского начала. Не объединенная деятельностью единой духовной власти, она естественно впадает в зависимость от власти светской. Отсюда — тот византийский цезаропапизм, который искажает религиозную идею христианского Востока, пришеивая к ней чисто языческое предание.

Христианство не исчерпывается одними пассивными переживаниями. Оно требует от человека, чтобы он не только ждал действия на него благодати с неба, но и сам активно осуществлял добро в мире. И так как деятель-

¹ Против высказанного здесь не может служить возражением тот факт, что и у нас встречаются карьеристы, приемлющие монашество только ради мирских выгод, которые сулит им в будущем епископский сан: тут мы имеем дело с злоупотреблением частных лиц, а не с церковным идеалом, который у нас, наоборот, требует полного отрешения монашества от мира, а не господства над ним.

ность людей в Боге, ввиду общности религиозной задачи, должна быть объединена и практически, церкви и в самом деле нужен объединяющий центр *международный*, не зависимый от каких-либо местных мирских влияний и властей. Чтобы церковь ни в частях своих, ни в целом не подпадала игу государства, чтобы она действительно управляла сама собой, ей нужна единая и независимая *духовная власть*. В утверждении необходимости такой власти заключается, без сомнения, *относительная правда* римского католицизма. За историческою противоположностью христианства восточного и западного не скрывается непримиримого противоречия: правда православия не исключает собою правды католичества. Если верно, что безусловный центр и глава вселенского христианства — Христос, вознесшийся от земли, пребывает вне земного, то этим нисколько не исключается возможность утверждения на земле *относительного, видимого* центра вселенского христианства. Чтобы этот центр был действительно христианским, чтобы он в самом деле служил делу Божию, от него требуется в особенности одно: он должен *сознавать свое подчиненное значение*; духовная власть должна признавать положенные ей свыше границы.

Таким образом, римский католицизм включает в себе ценный и необходимый для вселенского христианства элемент. Но, с другой стороны, понятно, что исключительное утверждение этой особенности — *односторонний практицизм* Запада, включает в себе еще большие опасности, чем *односторонний мистицизм* Востока. — Исключительное утверждение папства возможно лишь за счет центральной религиозной идеи христианства, ибо оно приходит к возведению относительного, земного в безусловное. В дни увлечения католицизмом Соловьев забыл во многом верную мысль, высказанную им раньше, что западная «церковь в папстве заменила Христа папою»¹. Всякий изучавший историю папства, в особенности в эпоху расцвета латинской теократии, в самом деле поражается тем, до какой степени в деяниях и творениях пап и других видных представителей воинствующего католицизма образ св. Петра заслоняет собою заоблачный лик Спасителя².

¹ О духовной власти в России, 207.

² См., напр., мое соч. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в., 286; ср. вообще 266—289.

Но кроме папизма, хотя и в тесной связи с ним, римский католицизм характеризуется еще другим, чрезвычайно важным недостатком, о котором тем более следует упомянуть, что он совершенно упущен из вида Соловьевым. Одностороннее утверждение земного центра действия благодати неизбежно влечет за собою крайнюю материализацию всего благодатного порядка, грубое смешение мистического с естественным. Об этой черте, которая некогда выразилась в торге индульгенциями, до сих пор свидетельствуют в Риме не только храмы, но едва ли не каждый камень церковных зданий. Полное прощение грехов тому, кто взойдет на коленях на ступени священной лестницы, — тому, кто помолится Богу в определенных церквах, и тем усопшим, о которых помолятся там же живые, вот о чем узнают посетители римских храмов из множества надписей. Рядом с этим сами храмы, в особенности соборы, поражают всего больше — отсутствием религиозного настроения. Это — великолепные мраморные дворцы, разукрашенные богатыми золотыми украшениями, — где в папские гербы как их принадлежность вкраплены ключи царствия небесного в сочетании с гербами тех римских и иных аристократических фамилий, из коих происходили те или другие папы. И великолепие этих храмов, рассчитанных на многие тысячи молящихся, резко контрастирует с их ужасающею пустотою даже в большие праздники — во время торжественных и пышных богослужений. Церковь, утверждающая себя на земле преимущественно как внешнее дело, потому самому подвергается наибольшей опасности пресуществоваться в мир, стать внешней верующим и их религиозному чувству. Недаром неверие всего сильнее именно в странах католических.

Сопоставление с этими особенностями римской церкви заставляет выше ценить значение православного Востока. Мы видели, что и церковь восточная не избежала рабства мирского; однако в этом отношении у нее есть ценное преимущество перед церковью западною: хотя зависимость от мирских властей и интересов вносит сильное расстройство в периферию ее существования, она бессильна повредить *центр* ее религиозной жизни: ибо таинственная область запредельного, где пребывает этот центр, по самому существу своему недоступна действию мирских начал. После разделения церквей государи в православных странах осуществляли свои полномочия «внешних архиереев» преимущественно в области

церковного управления и сравнительно мало касались внутренней стороны религиозной жизни. *Существо* религиозного отношения — та область, в которой верующие чувствуют свое непосредственное единство со Христом, осталась недостижимой для мирской политики и постольку от нее свободной. Какова бы ни была сила зла, царящего на площади, какова бы ни была дезорганизация и рознь во взаимных отношениях церквей Востока — все-таки целым остается тот внутренний мир православного храма, где верующий находит *живое небо*, идущее ему навстречу, и в центре сил небесных — Христа, приносящего себя в жертву за всех. В католицизме недостает именно этой *непосредственности* отношения к мистическому Главе Церкви: здесь иерархическая политика, а через нее и мирские интересы в духовном облачении — проникают в святое святых религиозной жизни. Именно потому, что римско-католическая церковь утверждает центр свой *в мире*, а православная — *вне мира*, мир представляет собою наибольшую опасность именно для первой.

Изю всего вышеизложенного видно, насколько ошибочно мнение Соловьева, будто церковный спор Запада и Востока есть спор о *действенности* царствия Божия в церкви. С одной стороны, мистицизм Востока не только не отрицает действенности Божественного начала в церкви, но, напротив, делает из нее основной предмет своей веры; а с другой стороны, очевидно, что западный практицизм, односторонне утверждающий деятельность начала человеческого, еще не есть действенность божественного. Действенность божественного начала в церкви зависит не от одного ее внешнего объединения, не от одного существования сильной и дисциплинированной церковной организации, приспособленной к внешнему действию. Она обуславливается прежде всего тем *мистическим содержанием*, которое наполняет собою эту *форму* видимой церкви. Если православие позаботилось о содержании более, чем о форме, то, стало быть, для действенности царствия Божия в церкви оно сделало во всяком случае не менее, чем католицизм. Церковь, которая совершает богослужение на родном языке каждого данного народа и приобщает мирян телу и крови Христову, очевидно, приблизила человека ко Христу не менее чем та, которая отняла св. чашу у мирян, лишила их Евангелия и обращается к народам на непонятном им мертвом языке. Мистицизм Востока не только не разлу-

чает человека и Бога; он делает всех людей равноправными участниками тайны жизни вечной. Напротив, практическое христианство Запада нарушает интимное общение между Богом и человеком, воздвигая между ними цепь посредников.

И с этой точки зрения разделение церквей имело свою хорошую сторону. В соединении с католицизмом, каким он был в течение веков и остался доселе, православный Восток не мог бы сохранить во всей его чистоте мистическое понимание религиозной жизни и церкви. С другой стороны, чтобы сохранить свою связь с православным Востоком, каким он был и есть, римский католицизм должен был бы пойти на те или иные компромиссы с властвовавшими там светскими государями, т. е. пожертвовать принципом независимости духовной власти, что также было бы злом для всего христианского мира.

Каждая из двух церквей в той или другой форме подпала рабству мирскому; и это рабство есть *причина*, а не последствие их непрекращающегося разделения. Парадокс церковной истории заключается именно в том, что христианский мир, *каков он есть* в своей эмпирической действительности, доселе мог сохранить Христа *только в разделии*. Обусловливается это, конечно, тем, что для человечества, погруженного в греховный мир, возможно лишь частичное, дробное усвоение и осуществление христианского идеала. *Полнота* вселенской истины не вмещается в рамки здешнего *ограниченного* существования. Входя в нашу смутную земную среду, единый луч божественного света неизбежно преломляется: отдельные части человечества видят его по-разному. И пока люди остаются при своем грехе, несовершенстве и ограниченности — попытки собрать эти разноцветные лучи в единый, неделимый и совершенно *белый* луч божественного света им неизбежно не удаются.

Соловьев был прав, когда он понял задачу соединения церквей как задачу осуществления абсолютного всеединства и целостности в человеческой жизни; но он ошибся в одном. — Он упустил из вида, что это исцеление распавшегося на части церковного организма возможно лишь на почве христианского совершенства.

То человечество, которое оказалось в состоянии совмещать в себе всю полноту *пассивного* переживания божественного действия с могуществом *активной* воли, осуществляющей божественное в мире, очевидно, стало

совершенно прозрачным медиумом благодати: это — человечество, достигшее совершенного единения с Богом и совершенного преображения в нем. Но такого человечества еще нет и пока не может быть в нашей действительности. Разделение церквей, как и вообще всяческое разделение человечества, есть проявление в нем хаоса или, что то же, — омертвения. Метафизический же корень хаоса заключается в том, что *человек еще не стал совершенным проводником благодати в мир*. История церкви дает ряд ярких иллюстраций этого факта. Или человек хочет всецело погрузиться в тайну боговоплощения. Но, чтобы сохранить способность воспринимать ее во всей ее чистоте, он должен бежать от мира вместе с восточным монашеством: только этим путем он может отрешиться от тех *мирских желаний*, которые делают его волю бессильною являть в себе Бога в мире. Или религия вдохновляет человека на деятельность в мире; но тогда проведение благодати в мир задерживается другим препятствием: деятельность воли развивается за счет пассивных религиозных переживаний, а потому *исходит из сердца, не в достаточной мере просветленного*. Один лишь человек в мире соединял в себе совершенное переживание Бога со способностью активно и совершенно осуществлять Его в мире; это был Богочеловек-Иисус Христос. Восстановление цельности во всем человечестве, победа над его временным раздором и омертвлением возможна лишь через всеобщее воскресенье во Христе. В этом и состоит конечная цель человеческого существования. Но, чтобы эта цель была достигнута, чтобы воскресенье Христово стало явным в человечестве, нужно *совершение* человеческой истории. Восстановление цельности человеческого существования, завершение того *абсолютного синтеза*, о котором мечтал Соловьев, не есть одна из стадий исторического процесса, а безусловный его конец.

Оттого-то не удаются все попытки собрать воедино христианство, а через него и человечество — *до второго пришествия Христова*. Вне непосредственного и совершенного единства со Христом, вне последнего и окончательного Богоявления не может *совершиться* всеединство; попытки совершить его ранее, вместить его в рамки совершающейся, а потому несовершенной, действительности неизбежно ведут к замене всеединства какой-нибудь частной, ограниченной, *земной* величиной. В этом — причина крушения теократической мечты Со-

ловьева. Мы вернемся к ней в последующих главах; но уже из сказанного раньше обнаруживается *ограниченность* этой утопии, ее несоответствие со вселенским идеалом. В основе ее лежит не объективная оценка тех *особенностей* духовного склада, которые проявились в разделенных частях христианства, а преувеличение римского католицизма и умаление значения православия. Поэтому и преодоление старого славянофильства в учении Соловьева не могло быть полным. Он высказал много справедливых мыслей о лжи национализма славянофилов и верно подметил слабые стороны их церковного учения, но не усвоил себе того зерна истины, которое в нем заключалось. Он прав в своем утверждении мистического единства церкви, которое возвышается над ее видимым разделением. Но, с другой стороны, и ему не удалось точное отграничение вселенского, всеобщего от частного, римского; постольку и славянофилы правы в своем утверждении забытой им истины восточного христианства.

Глава XIV

ВСЕЛЕНСКОЕ И РУССКОЕ В ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕЕ СОЛОВЬЕВА

I. ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА И НАЦИОНАЛЬНАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

Для Соловьева славянофильство было в дни борьбы с ним врагом внутренним, а не внешним. В нем философ старался победить мечту своей молодости; но трудность задачи заключалась в том, что оно срослось со всем его духовным складом. И оттого-то во второй период творчества философа преодоление славянофильства у него оказалось неполным в двух отношениях. С одной стороны, как мы видели, он вместе с ванною выплеснул и дитя, отбросил некоторые положительные ценности, заключавшиеся в мировоззрении Киреевского и Хомякова. С другой стороны, он в более совершенной и тонкой форме возродил ту самую ложную славянофильскую утопию, против которой он боролся.

Основной грех славянофильства — смешение вселенско христианского и истинно русского остается и у него непобежденным. И, как ни парадоксальным это может показаться, в самом католичестве Соловьева есть большая доза своеобразного славянофильства. Он отчасти именно потому преувеличил значение Рима папского, католического — что видел в нем единственно возможное, незаменимое основание для *третьего*, московского Рима, о котором он мечтал.

С этой точки зрения наш философ подходит к самому вопросу о теократии и о соединении церквей. Чтобы осуществить всеединство в жизни человечества, нужно, во-первых, подчинить его вселенскому авторитету духовной власти; во-вторых, чтобы веления этой власти проникали в самую глубину жизни мирской, нужно утвердить господство церкви над государством.

Соловьев резко и определенно ставит дилемму: или всеобщий раздор, взаимная ненависть — хаос в жизни человечества, или всемирная, христианская теократия — всестороннее господство церкви над миром. Неудача старых, средневековых попыток осуществить теократический идеал не доказывает его ложности и не устраняет олицетворяемой им проблемы. В наши дни идея христианского единства утратила свое прежнее господство над умами; но удалась ли попытки *вне ее* утвердить единство рода человеческого?

По Соловьеву, история дает на это красноречивый ответ. — «Всеобщий милитаризм, превращающий целые народы во враждебные армии, вызванный такою национальной ненавистью, которой никогда не знали средние века, глубокий и непримиримый социальный антагонизм; борьба классов, которая грозит все обречь огню и мечу; постепенная убыль нравственной силы в индивидах, обнаруживающаяся в постоянно возрастающем количестве сумасшествий, самоубийств и преступлений, — таковы итоги прогресса *секуляризированной* Европы в течение трех или четырех столетий»¹.

В общем то же обоснование теократии мы находим уже в «Великом споре» — в том самом сочинении, которое обозначает грань первого и второго периода творчества Соловьева.

Здесь он показывает, что теократия — необходимое орудие для осуществленья *христианской политики*, которая в свою очередь представляет собою необходимый элемент христианской жизни.

«Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен и государств»².

Если царствие Божие действительно есть всеединое и *всецелое*, то оно должно подчинить себе не только жизнь личную, но и жизнь общественную и государственную; задача христианской политики именно и заключается в том, чтобы быть «посредствующим переходом» к царствию Божию от нашей дурной действительности.

¹ La Russie et l'Eglise, LVIII.

² Великий спор, стр. 1; это вступление к «Великому спору» почти буквально воспроизведено в «Национальном вопросе» (т. V, 5—21).

Соловьев яркими чертами изображает несоответствие с этой задачей прошедшей и настоящей политики действующих в истории народов. Вопреки христианству здесь «доселе царствует безбожная вражда, о царствии Божиим нет и помину».

Общераспространенное мнение заключается в том, что политика каждого народа и государства должна определяться исключительно его *интересами*. С этой точки зрения обыкновенно оправдываются всякие злодеяния, когда они совершаются ради интересов своего народа: патриоты всех стран указывают, как на пример, достойный подражания, на подвиги Англии, которая морит голодом ирландцев, давит индусов, насильственно отравляет опиумом китайцев, грабит Египет. По Соловьеву, «если бы возможен был *только такой* патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести».

Другие народы, как напр. немцы, практикуют, в сущности, то же «международное людоедство», но прикрывают его благовидным предлогом «культурной миссии». Поглощение других народов Германией тут истолковывается как приобщение их к высшей культуре. Ложь этого принципа доказывается прежде всего невозможностью последовательного его применения. На практике он ведет ко всеобщей истребительной войне, ибо, вследствие неопределенности понятия «высшей культуры», всякий народ может возомнить себя ее носителем. Победа же на войне, как это доказывается победами Тамерлана и Батыя, сама по себе не есть свидетельство культурного превосходства.

Истинный патриотизм не имеет ничего общего с такой политикой. Любовь к своему народу предполагает признание за ним нравственного достоинства, а стало быть, и нравственных обязанностей. Принято думать, что нравственные обязанности связывают только отдельных лиц и недействительны для народов. Но если даже допустить, что народ — только сумма отдельных лиц, «то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых». Если интерес целого народа составляет *равнодействующую* всех частных интересов, а не простое повторение каждого в отдельности, то совершенно то же верно и относительно народной нравственности. Существуют *общие* нравственные интересы и *общие* нравственные обязанности одного народа по отношению к другим народам и ко всему че-

ловечеству. Устранять их ссылкой на то, что народность будто бы — только отвлеченное понятие, — крайне непоследовательно: ибо отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но и интересов. Если же признавать интерес народа как общую функцию частных деятелей, то такой же функцией должна быть признаваема и обязанность.

По Соловьеву, попытка оправдать готтентотскую мораль в международной политике тем, что она господствует в жизни, представляет собою совершенно произвольное возведение действительного в должное. Обыкновенно к этому примешивается и непоследовательность. — Когда в пределах одного и того же народа граждане эксплуатируют, обманывают и убивают друг друга, никто не заключает отсюда, что так и должно быть. Чем же оправдывается применение к международной политике иного масштаба?

Основную несообразность в теории национального эгоизма Соловьев видит в невозможности указать пределы того *своего*, которое должно служить высшей целью. Если безусловное для нас есть *свое*, то совершенно не видно, почему это «свое» непременно должно быть национальным, а не классовым или просто личным, почему я *свой* эгоистический интерес должен приносить в жертву интересу моего народа? Между личною и общественною нравственностью в действительности существует теснейшая органическая связь: поэтому политика международного людоедства должна в конце концов погубить «и личную и общественную нравственность, что отчасти уже и видно во всем христианском мире. Человек — все-таки существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности». Поэтому, если мы хотим спасти личную нравственность, то мы не должны желать, чтобы как член государства человек руководствовался воззрениями, свойственными дикарям и разбойникам.

Отсюда Соловьев заключает, что христианское начало не разрушает народности, а, наоборот, спасает ее от разложения: ибо разлагающее начало для всякого общественного организма есть *эгоизм*. Не народность осуждается и отвергается христианством, а *национализм* или, что то же, — национальный эгоизм. То *сверхнародное*, которое составляет сущность христианского идеала, не есть *безнародное*. «И здесь имеет силу слово Божие:

только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот теряет ее». Как замкнутый национализм для народов — гибель, так, наоборот, служение общечеловеческому делу в Христе для них — спасение. «Как личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого эго, самой личности, а напротив, есть возведение этого эго на высшую ступень бытия, точно так же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою действительную жизненную задачу. Истинный патриотизм — не отрицание, а полнота личной нравственности. Ибо, когда национальное служит общечеловеческому, высшие веления совести, лучшие стремления человеческой души находят себе выражение в общем национальном деле.

Антихристианская политика, господствующая в мире, по Соловьеву, свидетельствует о том, что в международных отношениях люди еще не возвысились над животной жизнью. — «Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное, как для отдельного лица, так и для целого народа».

Чтобы победить эти безбожные стихии, христианство должно явиться как живая, деятельная сила. Какой же народ, какое государство должно впервые воплотить в себе и явить миру эту силу? Тут взоры Соловьева прежде всего обращаются к России. От нее он ждет почина в деле осуществления христианской политики. С христианской политикой связывается ее основная национальная задача, ее мессианическое призвание. Поэтому вопрос о христианской политике и русский национальный вопрос для Соловьева — одно неразрывное целое.

Мы уже видели, что он не отделяет русскую национальную задачу от вопроса о соединении церквей; к сказанному выше по этому предмету остается прибавить, что в соединении церквей он видит необходимое условие и начало христианской политики. Чтобы восстановить цельность жизни в международных отношениях, нужно сначала явить ее в церковной жизни: внешнее разделение и взаимная вражда народов коренится в их внутреннем духовном отчуждении. Но это отчуждение может быть побеждено только одним способом. — Народы должны стать единым стадом Христовым — т. е. войти в состав *единой церкви*.

С точки зрения этих общих соображений Соловьев пытается выяснить особую политическую миссию России. Каждому историческому народу его особое служение *навязывается* его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. «Наша история навязала нам три великие вопроса, решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: *польский* (или *католический*), *восточный* вопрос и *еврейский*».

Отождествление польского вопроса с католическим тут тем более характерно, что именно от удовлетворительного разрешения первого, по Соловьеву, зависит вся будущность России.

Польша родственна нам по крови, но враждебна по духу. Чем это объясняется? В действительности, мы сделали ей больше добра, чем зла: мы спасли ее от онемечения, освободили польских крестьян и тем спасли панов от истребления; мы способствовали высокому подъему экономического благосостояния всего польского населения. Словом, *тело* Польши сохранено и воспитано Россией. Если, несмотря на это, поляки предпочитают потонуть в немецком море, чем искренно примириться с Россией, то, стало быть, вражда вызывается глубокой *духовной* причиной.

По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру: под русско-польской враждою скрывается *общий* антагонизм православного Востока и католического Запада; непримиримость этой вражды доказывает, что дух сильнее крови. «Являясь передовыми борцами западного начала, поляки видят в России враждебный их духовному существу Восток, силу чуждую и темную и притом имеющую притязание на будущность и потому несравненно более опасную, чем, например, турки и мусульманский Восток, совершивший свой круг и явно не способный ни к какой исторической будущности».

Соловьев обстоятельно доказывает невозможность *внешнего* примирения между нами и Польшей. На *социальной* почве никакое примирение не удовлетворило бы одновременно хлопков и панов, вообще враждующие классы польского населения. Соглашение на почве государственной невозможно ввиду безмерных притязаний польских патриотов и вследствие неясности тех границ,

в которых Польша могла бы быть восстановлена. Есть только одна почва, на которой мы не только должны, но и можем сойтись с поляками, — это *почва религиозная*. Для самих поляков Польша — не только национальная, но и религиозная идея. И против России они враждуют не в качестве поляков и славян, а в качестве передовых бойцов великой идеи *западного* Рима, против Рима *восточного* — России. Именно здесь задача России — в том, чтобы возвыситься над противоположностью Запада и Востока и явить себя *третьим Римом*, который примиряет в себе первые два.

Если, таким образом, русско-польский спор есть частное выражение *великого спора* Востока и Запада, то очевидно, что польский вопрос есть лишь фазис великого восточного вопроса. В противность ходячему воззрению, которое отводит первое место в восточном вопросе мусульманству, Соловьев признает за последним «важную, но все-таки эпизодическую роль». — Для него это доказывается прежде всего заступничеством католического мира за турок, которое в 1878 году, как и раньше, парализовало успехи русского оружия. «Когда наша война против Турции превращается в борьбу против западных держав, когда между нами и Царьградом оказывается Вена, когда поляки-католики вступают в турецкие ряды против русского войска, православные сербы в Боснии соединяются с мусульманами против католической Австрии, то тут довольно ясно становится, что главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турками, а между европейским западом, преимущественно католическим, и православною Россией. Ясно становится и значение Польши как авангарда католического Запада против России. За Польшей стоит апостолическое правительство Австрии, а за Австрией стоит Рим».

Таким образом, по Соловьеву, и разрешение вопроса восточного, и окончательное торжество над мусульманским Востоком для России возможно лишь через примирение ее с Западом: без этого Россия вообще не может делать дело Божие на земле. «Действительное же и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а в братском соглашении с духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира»¹.

¹ См. для всего предыдущего «Великий спор», 1—17; Нравственность и политика, <т.> V, 5—20.

В том же самом, по Соловьеву, заключается ключ к разрешению вопроса еврейского. В основе этого вопроса лежит взаимное враждебное обособление христианского и еврейского мира. Оно без всякого сомнения поддерживается грехами самого христианства и прежде всего — его внутренним распадением. Евреи — народ *дела* по преимуществу. Они не могут примириться с христианством, пока не увидят в нем живое и осязательное дело Божие. В чем же может состоять это дело? Надо объединить церковь, сочетать ее с государством праведным сочетанием, создать христианское государство и христианское общество. Тогда лучшая часть еврейства примкнет к христианству; но до тех пор евреи не могут соединиться с тем, что внутренне разделено¹.

К трем названным вопросам — польскому, восточному и еврейскому, Соловьев сводит все задачи нашей политики не только внешней, но и внутренней. В «Великом споре» он называет самый политический нигилизм или «крамолу» — «маскою польского вопроса»². В позднейшей перепечатке, однако (в 1888 году), философ несколько смягчает это чересчур рискованное утверждение, которое в семидесятых и восьмидесятых годах настойчиво повторялось Катковым. В «Национальном вопросе», в том же месте о политическом нигилизме, говорится только, что его периодические злодеяния «стоят в гораздо более близком отношении к внешней политике, нежели как это обыкновенно думают»³. Собственно для основной мысли Соловьева эти ни на чем не основанные догадки совершенно не нужны. И без того совершенно очевидно, что нигилистическое отрицание христианства находит себе пищу во внутреннем упадке, распадении и *недейственности* разделенного христианского мира. Гипотезы о польской или чужеземной «интриге» только без нужды запутывают простую и ясную мысль о связи всех важнейших вопросов нашей внутренней политики с вопросом религиозным.

II. МЕССИАНСТВО И СВЕТСКОЕ МОГУЩЕСТВО РОССИИ

Здесь необходимо отметить борьбу двух различных течений — не столько в мысли Соловьева, сколько в том *настроении*, которое чувствуется в его теократической

¹ Еврейство и христианский вопрос, <т.> IV, 166.

² <Великий спор,> стр. 10—11.

³ Нравственность и политика, <т.> V, 14—15.

проповеди. С одной стороны, он настойчиво подчеркивает ту *религиозную цель*, которой все должно быть подчинено в политике, как и во всей жизни. Он настаивает на том, что, в качестве первого необходимого шага к земному осуществлению царствия Божия, соединение церквей *само по себе желательно*: «это исцеление христианского мира, восстановление в нем образа Христова есть и для России, и для славянства, и для всего человечества *единое на потребу*, к нему же вся прочая приложатся». С другой стороны, к этому религиозному идеалу философа незаметно для него примешивается та самая мирская мечта, которую он гонит прочь. *Если Россия исполнит свой христианский долг, то к царствию Божию для нее «приложится» такое мирское могущество, которому ничто на свете не сможет противостоять.* Эта мысль не высказывается прямо, но она обнаруживается из множества характерных обмолвок и вдобавок составляет необходимое предположение всего теократического учения Соловьева.

Из предисловия к «Национальному вопросу» мы узнаем, что «акт самоотречения» нам необходим не только во имя высших нравственных соображений, но и ради *ближайших нужд* нашей политики. И тут же поясняется, что без духовного воссоединения с Западом мы не можем стать *центром единения* для славян, что составляет ближайшую, *естественную цель* политики России¹. Напротив, примирение России с жизненным началом Запада будет вместе с тем и «объединением самого славянства»², осуществлением «всеславянства»³. Каково для Соловьева значение этого объединения — лучше всего видно из его записки, поданной Штрессмайеру — боснийскому епископу и апостольскому викарию в Сербии. — «Провидение, воля владыки-первосвященника и Ваши собственные заслуги сделали Вас истинным посредником между апостольским Престолом, который по божественному праву обладает ключами будущих судеб мира, и славянской расой, которая по всем вероятием призвана осуществить эти судьбы»⁴. В другом письме к тому же корреспонденту прямо говорится, что от соединения России с Римом зависит не только ее будущее, но и *судьбы*

¹ <Национальный вопрос, т. V,> стр. II—III.

² Славянский вопрос, т. V, 60

³ Там же, 66; ср. «Теократия», 238—244.

⁴ Письма, т. I, 183.

*славянства и всего мира*¹. Наконец, в только что приведенной записке к Штрессмайеру (которая была доставлена через кардинала-секретаря Рамполлу покойному папе Льву XIII-му) поясняется, в чем соединение церквей может оказаться полезным (*profitable*) обеим сторонам. — «Рим приобрел бы народ благочестивый и воодушевленно преданный религиозной идее; он приобрел бы *верного и могущественного защитника* (*un défenseur fidèle et puissant*). Россия же, которая волею Божию держит в руках судьбы Востока, не только освободилась бы от невольного греха раскола, но *вдобавок, и тем самым*, была бы свободна осуществить свою великую мировую миссию, собрать вокруг себя все славянские народы и основать новую цивилизацию, воистину христианскую, т. е. соединяющую свойства единой истины и многообразной свободы в верховном начале благодати, объемлющей все в единстве и распределяющей между всеми полноту единого блага»².

Отсюда видно, что «всеславянство» для Соловьева — начало мирского осуществления *всеединства*, — того самого начала, коего высшая духовная сторона обнаруживается в соединении церквей. И, что всего важнее, здесь идет речь не о культурном только, но и о *политическом* объединении. Апостольскому престолу нужно *государственное могущество* России! Легко себе представить, каково оно будет, когда вокруг России сплотятся все балканские и австрийские славяне! Ясно, что «третий Рим» рисуется философу в виде империи в реальном смысле слова — т. е. в виде великой державы, которая так или иначе господствует надо всеми царствами мира. Нетрудно убедиться, что в этом же заключается у Соловьева невысказанное предположение его идеала христианской политики. Очевидно, что *в полноте своей* этот универсальный идеал осуществим только во всемирной империи: только всемирное господство теократической империи может обеспечить ему то повсеместное, *всеобщее* осуществление, о котором мечтает Соловьев.

И таким образом, в представлениях Соловьева о задачах и будущности России, мы видим причудливое сочетание христианского с библейским. Если Россия «не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется

¹ Там же, 180.

² Там же, 189.

от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины, — она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних»¹. Мы уже видели, что, по Соловьеву, наоборот, осуществление христианской политики должно сделать для России славянство и весь мир землею обетованною.

Чтобы не оставить сомнения в том, что в данном случае он вдохновлялся образом ветхозаветного Израиля, Соловьев тут же поясняет свою мысль о России текстом «Второзакония» (XXX, 19): «Призываю ныне во свидетели небо и землю: жизнь и смерть положил я ныне пред лицом вашим — благословение и проклятие. Избери жизнь, да живешь ты и семя твое»². А в другом месте философ называет Россию и славянство «новым домом Давидовым в христианском мире» и отсюда выводит ее обязанность — воздать должное первосвященнической власти: ибо «сам Божественный Восстановитель Давидова Царства принял крещение от Иоанна из рода Ааронова — представителя священства»³.

Этот ветхозаветный элемент теснейшим образом связан с представлением Соловьева о национальном мессианстве России. Сущность этого воззрения выражается в убеждении, что среди других народов Россия должна осуществить *земное царство Мессии*. По Соловьеву, русская национальная идея и миссия заключается «в точном восстановлении образа Божественной Троицы на земле». Это земное триединство воплощается в нераздельном и неслиянном единстве церкви, государства и общества, в совершенной солидарности этих трех форм человеческого общения при совершенной их свободе⁴.

Понятно, что для осуществления этой задачи недостаточно одного религиозного настроения: чтобы явить в своей жизни действенность и *мощь* Божественного Триединства, народ-Мессия должен обладать кроме того и *политическим могуществом*.

Отсюда — замечательная черта в произведениях раннего и среднего периода творчества Соловьева. — Государственное могущество России, ее территориальное величие представляется ему, с одной стороны, необходимым средством для выполнения ее религиозной задачи,

¹ Национальный вопрос. Предисловие, III—IV.

² Национальный вопрос. Предисловие, III—IV.

³ Письмо к Штрессмайеру. Письма, т. I, 180.

⁴ L'Idée russe (Paris, 1888), 46.

а с другой стороны, *доказательством* особой религиозной миссии русского народа. Рассуждения об этой миссии у него почти всегда сопровождаются указаниями на наше государственное могущество. Так, в сочинении «История и будущее теократии» особое призвание России в «трудном деле» соединения церквей мотивируется словами: «не для легких и простых дел создал Бог великую и могучую Россию»¹. А во французской книге Соловьева самый вопрос об исторической миссии России мотивируется многолюдством ее населения и обширностью ее территории, ибо, по словам автора, «никто не задается вопросом об исторической миссии ашантиев или эксимосов»². И в той же книге мы на тот же вопрос находим следующий характерный ответ. — «Глубоко религиозный и монархический склад русского народа, несколько пророческих фактов в его прошлом, *огромная и плотная масса его Империи* (курсив мой), большая скрытая сила народного духа — контраст с бедностью и пустотой его существования в настоящем, все это, по-видимому, указывает, что историческое назначение России — доставить вселенской церкви *политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу*»³.

Эта миссия составляет продолжение и естественное завершение той жизненной задачи, которая всегда ставилась перед христианским миром. Чтобы проникнуть в мирскую жизнь, церковь, по Соловьеву, всегда нуждалась и нуждается в содействии государственного меча. Первоначальные светские защитники церкви — византийские императоры — оказались не на высоте этой задачи. Византия рассекла надвое христианское общество: она заточила религиозную жизнь в монастырь и предоставила площадь языческим законам и страстям. «Несторианский дуализм, осужденный в богословии, стал самой основой византийской жизни». Вследствие явной неспособности Византийской Империи осуществить христианское государство — папство возложило эту задачу на священную римскую империю Запада. Но, как бы ни были искренни усилия франкогерманского царства осуществить эту миссию, они также не увенчались успехом. Даже величайшие из средневековых императоров, как Карл Великий и Оттон I-й, далеко не понимали со-

¹ Т. IV, 236.

² La Russie et l'Eglise, 12.

³ Там же, LIX.

циальной и политической задачи христианства в ее полноте, а их державные преемники, начиная с Генриха IV, совершенно исказили христианскую идею, выступив в качестве *соперников* апостольского престола. Поэтому теократия осталась неосуществленной ни в средние века, когда задача теократического государства оказалась ложно понятой, ни в новое время, когда о ней совершенно забыли. Отсюда — господство антихристианской политики в мире, хаос и междоусобие во взаимных отношениях государств.

Исторический опыт средневековья и нового времени, «по-видимому, доказывает с очевидностью, что ни церковь, лишенная служения светской власти, от нее отличной и с ней солидарной, ни мирское государство, предоставленное собственным силам, не в состоянии утвердить на земле правду и христианский мир. Тесный союз, органическое единство двух властей, *неслиянное и нераздельное*, таково необходимое условие истинного христианского прогресса». По Соловьеву, этим и определяется задача русской державы. Она должна взять на себя, с лучшей надеждой на успех, дело Константина и Карла Великого¹.

В сочинении «Еврейство и христианский вопрос» та же мысль о значении русской государственной мощи для церкви получает ряд существенных и характерных дополнений. По Соловьеву, шаткая теократическая империя Карла Великого и его преемников оказалась для папства «тою тростью, о которой говорит древний пророк: желая опереться на эту трость, духовный владыка Запада и ее сломал и себе проколол руку. Другое дело было бы, если бы он мог опереться на непоколебимый цезаризм Востока, который, переходя из одной стороны в другую, никогда не терял своего полновластия и могущества благодаря патриархальному характеру восточных народов. Тогда одна сила уравнивала бы и восполняла бы другую. Восточные цари, верные преданиям Константина и Феодосия, являлись бы главными служителями и попечителями церкви, ее наружными архиереями. Тогда, т. е. если бы не было разделения церкви, иерархия Восточной церкви, пользуясь, как и теперь, охраной православного царя, сверх того укрепляла бы свой авторитет всею сосредоточенною силою своих западных сослужителей, а иерархия западная в своей

¹ Там же, XLVII—LIX.

трудной борьбе с антицерковными и антирелигиозными элементами тех стран, имея за себя благочестивый Восток и предоставляя внешнюю сторону этой борьбы дружественной силе православного кесаря, не имела бы надобности примешивать к высокому образу своего духовного авторитета мелкие черты служебной государственной политики»¹.

Отсюда ясно, какого рода участие в деле Христовом Соловьев отводит русской государственной мощи: чтобы быть в состоянии защищать католическую иерархию против антицерковных течений западных стран и вести «внешнюю борьбу» с ними — русское государство должно так или иначе диктовать свою волю западной Европе. Так как «защита» вселенской церкви вряд ли требуется в «благочестивых странах Востока», то очевидно, что «внешнее архиерейство» православного кесаря необходимо апостольскому престолу главным образом на западе. Нужно ли доказывать, что это дружественное духовенству вмешательство православного царя во внутренние дела западных стран невозможно без давления внушительной внешней силы! Представим себе, что русский государь может во всякое время потребовать возвращения изгнанных из Франции монашеских конгрегаций! Не ясно ли, что «мессианство» так понимаемое предполагает если не всемирное владычество, то по крайней мере всемирную диктатуру России! Без такой диктатуры русская империя, очевидно, не могла бы служить органом *вселенской* теократии! Соловьев достаточно ясно говорит, что он ждет от славянства, и в особенности от России, *третьего и последнего социального воплощения церкви*, т. е. осуществления во всей вселенной христианского идеала в порядке не только духовном, но и мирском, — в сфере политической и социальной.

«Ваше слово, о народы слова, это свободная и вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, христианство, осуществленное в общественной жизни, христианизированная политика; это — свобода для всех угнетенных, покровительство слабым; это — социальная правда и добрый мир христианский. Итак, открой им дверь, ключник Христов; и пусть врата истории будут *для них и для всего мира* (курсив мой) вратами царствия Божия»².

¹ Т. IV, 152—153.

² La Russie et l'Eglise, LXVII.

Таким образом, русское государственное могущество нужно для спасения и для возрождения всего мира. В последующем изложении мы вернемся к вопросу о ценности такого понимания национального мессианства России. Здесь нам необходимо только отметить, что оно представляет собою лишь новую стадию в развитии славянофильского мировоззрения.

III. МЕССИАНИЗМ СОЛОВЬЕВА И СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

В связи с этим бросается в глаза необычайная шаткость тех оснований, которые приводятся Соловьевым в подтверждение особой теократической миссии русского государства. Читатель помнит его ссылку на «несколько пророческих фактов» русской истории. Эти факты, к которым философ неоднократно возвращается в различных своих сочинениях, суть призвание варягов, отношение к христианству св. Владимира (в особенности выраженное им отвращение к смертной казни) и реформа Петра I-го¹. Но призвание варягов свидетельствует скорее о неспособности наших предков управляться собственными силами, нежели о широкой политической миссии русского народа, которая предполагает политические дарования. Отказ св. Владимира от смертной казни действительно свидетельствует о возвышенности его религиозного идеала, но отнюдь не о тех практических способностях, которые необходимы для проведения этого идеала в государственной жизни. Византийская жестокость и византийские доводы, как известно, восторжествовали над личным благочестием св. Владимира, торжествуют и до наших дней, когда вопреки своему религиозному идеалу Россия стала классической страной смертной казни. Еще менее понятно, каким образом реформа Петра I-го может служить прообразом теократического государства. Соловьев приписывает ей «вопреки всякой видимости» «глубоко христианский характер, ибо она была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения»². Но с таким же основанием можно было бы назвать «глубоко христианскими» преобразования, совершившиеся в современной Японии и совершающиеся в современном Китае. Совершенно не

¹ См., напр., О народности и народных делах в России, V, 21—35.

² Несколько слов в защиту Петра Великого, т. V, 160.

видно, почему в реформах Петра I-го больше «христианского самоосуждения». Петр I совершил, правда, одну крупную реформу, касающуюся собственно церковной области; но, как бы ни был полезен «Духовный регламент» с государственной точки зрения, в нем всего менее можно видеть прообраз того теократического русского царства, которое призвано осуществлять царство Божие на земле. Не более убедительна, конечно, ссылка на обширность русской территории и на многочисленность русского населения. Но в особенности слабость позиции Соловьева иллюстрируется его аргументом из откровения.

Он пытается вывести наше национальное призвание из *умолчания* о нем св. Писания! По его мнению, именно из того факта, что св. Писание ничего не говорит о русской национальной идее, становится ясным, в чем она заключается. В Новом Завете не упоминается отдельно о призвании какого-либо одного народа, а говорится только об *общем призвании всех*. «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Матф. XXVIII, 19). Если, таким образом, Евангелие не отделяет каждого отдельного народа от единства рода человеческого как целого, то, стало быть, заключает Соловьев, смысл существования России, как и других наций, — в этом целом. «Чтобы воистину осуществить свою миссию, она должна всем сердцем и всей душой войти в общую жизнь христианского мира и употребить все свои национальные силы на то, чтобы, в согласии с другими народами, осуществлять то совершенное и вселенское единство, коего недвижимое основание дано нам в церкви Христовой»¹.

С христианской точки зрения, разумеется, смысл каждой отдельной народности — в единстве всех во Христе. Но как вывести отсюда *особую*, одному русскому народу свойственную теократическую миссию? Вера в эту последнюю у Соловьева вообще не обоснована; она представляет собою какой-то иррациональный придаток к его учению. Мы, очевидно, имеем здесь дело с предрассудком, и притом с предрассудком унаследованным. Мистическая вера в национальное мессианство России, по собственному признанию Соловьева, перешла к нему от славянофилов. Вера же в Россию как третий Рим представляет собою, как известно, многовековое национальное предание.

¹ L'Idée russe, 18—24.

От самого Соловьева мы знаем, что у него со славянофилами есть «общая *идеальная почва*», заключающаяся в признании «особой всемирно исторической идеи России»; «эта идея, по их убеждению, имеет священный характер, и ее осуществление должно яснее и полнее выразить в жизни мира ту вечную истину, которая изначально хранится в церкви Христовой»¹. В другом месте Соловьев утверждает, что между «национально-мессианским» идеалом, составлявшим основную мысль старого славянофильства, и истинной христианской идеей нет принципиального противоречия. С некоторыми оговорками он признает, что «истинно христианский идеал может принять эту национально-мессианскую форму»². Пусть патриоты еще решительнее провозглашают русский народ собирательным Мессией, «лишь бы только они помнили, что Мессия должен и действовать, как Мессия, а не как Варавва». Грех славянофильства, по Соловьеву, не в этом мессианстве, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях этого высшего призвания³.

Даже в конце восьмидесятых и в начале девяностых годов, когда в пылу полемики против русского славянофильства он был склонен преувеличивать расстояние между собой и им, Соловьев не мог не сознавать, что его собственное мессианство — в конце концов лишь очищенное славянофильство. В этом отношении в особенности характерен его уклончивый ответ на упрек, будто он «перешел из славянофильского лагеря в западнический». По его словам, «славянофильство *в настоящее время* (курсив мой) не есть реальная величина, никакой «наличности» оно не имеет, и славянофильская идея никем не представляется и не развивается», а стало быть, *теперь* нет того славянофильского лагеря, из которого можно было бы перейти в другой⁴. Эти слова, написанные в 1891 году, всего через шесть лет после смерти И.С.Аксакова, в сущности, заключают в себе полупризнание. Если Соловьев не мог выйти из славянофильского лагеря «в данное время», т. е. в 1891 году, когда этого лагеря уже не существовало, то из этого не следует, конечно, чтобы философ не был славянофилом *несколькими годами раньше*, пока славянофильство было еще жи-

¹ История и будущее теократии, 236.

² Идолы и идеалы, т. V, 357.

³ Там же, 361.

⁴ Там же, 355.

во и сам он сотрудничал в «Руси». Ясно, что в ответ на упрек в измене славянофильству Соловьев не решается *отрицать* свое славянофильское происхождение.

Мало того, он тут же в иронической форме дает понять, *какие именно* элементы славянофильства вошли в состав его учения. — «Конечно, и в старом славянофильстве был зачаток нынешнего национального кулачества, но были ведь там и другие элементы, христианские, т. е. истинно гуманные и либеральные. Куда же они теперь девались? Уж не перенес ли я их с собою в «западнический лагерь», где, впрочем, они и без меня присутствовали?» И тут же Соловьев признает, что в старом славянофильстве «были элементы, которые по естественному сродству вошли в соединение с так называемым западническим лагерьем»¹. Здесь, очевидно, может подразумеваться только сам Соловьев: помимо его учения в то время невозможно указать никакого другого течения в области мысли, где бы элементы славянофильства «вошли в соединение» с западничеством.

Двумя годами позже П.Н.Милюков указал, что славянофильская идея о всемирно-исторической роли русской национальности возрождена была группой преемников старого славянофильства², причем из писателей этой группы Милюков мог назвать только одного Соловьева. Последний возражал, но опять-таки не по существу: он указал на неправильность превращения *его одного* в целую группу писателей. Признавая в общем правильность суждений Милюкова об отношении славянофильства к продолжателям последнего, он отметил только непоследовательность подобных взглядов в устах историка-позитивиста³. Рядом с этим Соловьев оставил без возражений статью «Разочарованный славянофил» кн. С.Н.Трубецкого, высказавшего раньше П.Н.Милюкова ту же мысль об отношении его к славянофилам. — Это тем более знаменательно, что Соловьев намекает на аргументацию названной статьи в своем ответе Милюкову⁴.

В действительности сродство Соловьева со старым славянофильством — гораздо глубже, чем сам он отдавал себе в том отчет. От славянофильства перешла к нему

¹ Там же, 356.

² Разложение славянофильства (Вопросы философии, 1893, май).

³ Замечания на лекцию П.Н.Милюкова, т. V, 458—462.

⁴ Там же, 460: «назвать Леонтьева «разочарованным славянофилом» имел право автор «Метафизики в древней Греции», но отнюдь не автор «Финансов в России при Петре Великом»».

не только вера в мессианство России, но и тесно связанная с нею идеализация определенных *конкретных* форм русской государственности и общественности. Представляя себе в мечте «третий Рим» в виде могущественного русского царства, философ вводит в него все политические устои старого славянофильства как необходимые элементы вселенской теократии.

По его словам, «исторически сложившийся строй русской жизни выражается в следующих ясных чертах: церковь, представляемая архиерейским *собором* и опирающаяся на монастыри, правительство, сосредоточенное в самодержавном *Царе*, и народ, живущий земледелием в *сельских общинах*. Монастырь, дворец и село — вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия»¹. Вместе со славянофилами Соловьев почитает в русском самодержавии начало «сверхправовое»²; так же, как и они, он видит великую силу политического строя России «в царском единовластии и в единодушной привязанности народа к царю»³. В идеализации русского монархического начала философ даже превосходит славянофилов, что, впрочем, вполне естественно: на теократического царя он возлагает такие надежды, по сравнению с которыми славянофильские мечтания могут показаться скромными. В самом цезаропапизме он видит положительную истину, хотя и извращенную историческими злоупотреблениями. Освобожденный от этого искажения, этот последний «сводится к истинной и многозначительной идее христианского царя как особой самостоятельной власти и особого служения в церкви»⁴. Как высоко Соловьев, в середине восьмидесятых годов, ценит религиозное значение русского неограниченного самодержавия, видно из того, что он говорит о его сохранении как об одном из условий соединения церквей. По этому поводу в его докладной записке на имя Штрессмайера говорится буквально следующее. — В соединении с апостольским престолом восточная церковь «сохранит не только свой обряд (что само собою разумеется), но также всю ту автономию организации и управления, которая принадлежала Востоку до разделения церквей. В частности, верховное значение

¹ Еврейство и христианский вопрос, 156.

² Государств<енная> философия в программе Мин<истерства> Нар<одного> Просвещения, т. V, 373.

³ Еврейство и христ. вопрос, 157.

⁴ Славянский вопрос, 62.

(position supérieure), которое всегда принадлежало в Восточной церкви (и ныне принадлежит в России) власти православного Императора, должно оставаться неприкосновенным»¹. Замечательно, что здесь говорится о прерогативе императорской власти как о *части церковной автономии*! И религиозное значение для Соловьева имеет не какая-либо сторона русской монархической власти, не одно какое-либо из ее полномочий, а вся ее неограниченная полнота, самое ее самодержавие. «Русская церковь», по его словам, *«благодаря Бога»* пользуется охраною православного царя самодержавного и, следовательно, независимого от безбожных стихий современного общества»².

Тут невольно вспоминается меткая характеристика данная Соловьевым религиозно-патриотическим мечтаниям старых славянофилов. Он полагает, что «истинно христианский идеал может принять эту национально-мессианскую форму, но он становится тогда весьма *удобопревратным* (по выражению духовных писателей), т. е. легко может перейти в соответствующий идеал антихристианского национализма, как это действительно и случилось»³. Удобопревратность национального мессианства сказалась не только в старом славянофильстве, но и в учении самого Соловьева. Несмотря на тяжкие удары, нанесенные им «идолу антихристианского национализма», этот идол возрождается и у него, в форме религиозного почитания патриархальных, традиционных форм старорусской государственности. Временные, чисто исторические черты этой государственности получают в его глазах значение чего-то непреходящего, божественного. И в этом отношении он идет даже дальше старых славянофилов: никто из них никогда не наделял царскую власть особыми полномочиями в церкви; и равным образом они не признавали даже *относительной* правды в цезаропапизме.

Эта идеализация временных и местных особенностей русского государственного и общественного быта объясняет нам *ветхозаветные черты* национального мессианства Соловьева. Теократия *«вседенская»* незаметно для него самого принимает слишком яркую национальную окраску; отсюда у нее — ряд точек соприкосновения с нацио-

¹ Письма, т. I, 189.

² Еврейство и христианский вопрос, 156.

³ Идолы и идеалы, т. V, 357.

нальной теократией евреев. Этим объясняется один из величайших парадоксов учения Соловьева — сочетание в нем славянофильства с юдаизмом.

IV. ЕВРЕЙСКОЕ И РУССКОЕ МЕССИАНСТВО

Юдаизм Соловьева — черта слишком для него характерная, слишком тесно связанная с его религиозно-общественным идеалом, чтобы мы могли обойти ее молчанием. Тут, как во всем вообще теократическом учении нашего философа, необходимо строго отличать возвышенную христианскую идею от искажающей ее посторонней примеси.

Исходную точку всего рассуждения Соловьева составляет отмеченная выше совершенно правильная мысль о том, что евреев отталкивает от нас *недейственность* нашего христианства. Недейственность эта проявляется прежде всего во взаимных отношениях христиан и иудеев. Иудеи относились к христианам всегда *по-иудейски*, действовали в точном согласии с предписаниями своего закона. Совершенно наоборот христиане всегда относились к евреям не по-христиански: в преследованиях и гонениях против них сказывается, вопреки нашей вере, *языческое* начало ненависти.

Отсюда Соловьев выводит и совершенно правильное заключение, что еврейский вопрос есть прежде всего *вопрос христианский*. Христианским он является не только потому, что нам надлежит выполнить наш христианский долг по отношению к гонимому племени, но также и потому, что еврейство заключает в себе *положительную силу*, без коей христианское дело не может быть выполнено во всей его полноте.

Основанием для такого убеждения служит у Соловьева данная им характеристика еврейского народа, которая принадлежит к числу наиболее блестящих страниц, когда-либо им написанных.

Для него евреи — прежде всего *народ богорождающий*. Тот факт, что именно этот народ послужил средой и материалом для *боговоплощения*, не может не быть связан самым тесным образом с особенностями его духовного склада.

Соловьев видит эти особенности, во-первых, в глубокой *религиозности* евреев, во-вторых — в крайнем развитии их *самочувствия*, самодеятельности и самосознания

и, наконец, в-третьих — в их крайнем *материализме* в широком значении этого слова.

Первая черта достаточно ярко иллюстрируется всей историей этого народа пророков, мучеников и апостолов и не нуждается в дальнейших пояснениях. Вторая черта выражается в том, что в Израиле все — и народ, и семья, и индивид, «до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного Я, стремятся всячески на деле проявить это самочувствие и самосознание, упорно и неумолимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля».

Что же касается *материализма* евреев, то необходимо отличать житейское его выражение от религиозного. Преобладание утилитарных и корыстных соображений в деятельности евреев, «от египетских сосудов и до бирж современной Европы», по Соловьеву, слишком известно, чтобы об этом нужно было распространяться. Но эта черта, в его глазах, представляет собою лишь извращение положительной и ценной особенности еврейского народного гения. Эта особенность есть *материализм религиозный*, который выражается в следующем.

«Еврей, верные своей религии, вполне признавая духовность Божества и божественность человеческого духа, не умели и не хотели *отделять* эти высшие начала от их материального выражения, от их телесной формы и оболочки, от их крайнего и конечного осуществления. Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. Он верит в невидимое (ибо всякая вера есть вера в невидимое), но хочет, чтобы это невидимое стало видимым и проявляло бы свою силу; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное, который пользуется материей как своей оболочкой и своим орудием».

С этой точки зрения евреи смотрели на весь материальный, телесный мир: они не отделяли материю от ее духовного и божественного начала. «Они видели в материальной природе не дьявола и не Божество, а лишь *недостроенную обитель богочеловеческого духа*». Такое отношение к внешней природе не есть культ материальной природы: наоборот, именно с этой точки зрения ев-

реи должны были «отделять в ней чистое от нечистого, святое от порочного, чтобы сделать ее достойным храмом Высшего существа». Израиль озабочен осуществлением на земле «святой телесности». Отсюда — та часть Моисеева законодательства, которая говорит о различении чистого и нечистого и о правилах очищения. «Можно сказать, что вся религиозная история евреев была направлена к тому, чтобы приготовить Богу Израилеву не только святые души, но и святые тела».

Все эти три качества еврейского народа, по Соловьеву, вполне объясняют, почему именно в его среде родился Богочеловек. Совершенно понятно, что от избранного Богом народа требуется совершенно исключительная интенсивность религиозного чувства. С другой стороны, понятно и то, что соединение совершенного Бога с совершенным человеком может произойти только в среде, где развитие личного, человеческого начала достигло высшей своей полноты. «Сильный Бог избирает себе сильного человека, который мог бы бороться с ним, самосуший Бог открывается только самосознательной личности. Бог святой соединяется только с человеком, ищущим святости и способным к *деятельному* нравственному подвигу».

Наконец, иудеи представляли наиболее соответственную среду для воплощения божественного Слова и в силу их стремления к воплощению божественного начала, выразившегося в материализме их религиозности. «Ибо и разум и благочестие требуют признать, что для вочеловечения Божества, кроме святой и девственной души, должна была также послужить святая и чистая телесность». «Стремясь к конечной реализации своего духовного начала, через очищение материальной природы, Израиль приготовил среди себя чистую и святую обитель для воплощения Бога-Слова».

Столь же ясно и вразумительно Соловьев объясняет, почему этот народ, родивший Христа, отверг Христа. Это обусловливается извращением тех же положительных качеств евреев. Развитие самочувствия и материалистический склад ума евреев суть качества положительные лишь до тех пор, пока они подчиняются первому и главному качеству евреев — их *религиозности*. В противном случае те же качества становятся источниками грехов и бедствий.

Когда свойственное евреям самочувствие не сдерживается религиозностью, оно вырождается «в национальный эгоизм, в безграничное самообожание с презрением

и враждой к остальному человечеству; а реализм еврейского духа вырождается в тот исключительно деловой, корыстный и ничем не брезгающий характер, за которым почти совсем скрываются для постороннего, а тем более для предубежденного взгляда лучшие черты истинного иудейства».

Этим и объясняется вражда иудеев против Христа и христианства. Соловьев обстоятельно доказывает неверность ходячего мнения, будто иудейский народ представлял себе царство грядущего Мессии в виде исключительно политического торжества. У пророков, коих писания служили основанием мессианских ожиданий евреев, «царство Мессии представляется преимущественно как полнейшее откровение и торжество истинной религии, как одухотворение синайского завета, как утверждение закона Божия в сердцах человеческих, как распространение истинного познания о Боге, наконец, как излияние Святого Духа Божия на всякую тварь». Те евреи, которые ждали Мессию, возвещенного пророками, понимает-ся, не могли исключить из своих ожиданий того религиозного элемента, который у пророков был преобладающим. Поэтому мессианский идеал евреев был не исключительно политическим, а *духовно-политическим*, не чувственным только, а *духовно-чувственным*. Но, с другой стороны, и христианство, проповедовавшее Христа, пришедшего во плоти, в своем представлении о царствии Божием не было исключительно духовным, а, наоборот, *утверждало* чувственный элемент.

Для христиан, как и для иудеев, окончательная цель заключалась в воплощении небесного в земном. В этом союзе неба и земли, как для христиан, так и для иудеев — *венец* дела Божия. Но христианство указало к этому венцу *крестный* путь, которого не захотело принять иудейство. *Иудеи* *соблазнились* *о кресте Христовом*: вместо этого пути они искали *знамения*, т. е. прямого, непосредственного проявления *силы* Божией. И в этом опять-таки Соловьев показывает проявление *особенностей* еврейского национального характера.

«Крест Христов, коим усвоется царство Божие, требовал от иудейского народа двойного подвига: во-первых, отречения от своего национального эгоизма и, во-вторых, временного отречения от мирских стремлений, от своей привязанности к земному благополучию». Путь через крест требовал от евреев аскетизма, мученичества; он возвещал победу над земным через отказ от земного,

воскресение — через смерть, преображение плоти через ее умерщвление. Но именно этот путь крестной смерти, ведущий к цели через удаление от нее, оказался совершенно непонятен большинству иудеев, которые стремились *прямо и поскорее* к окончательному результату. *Крест, поднятый самим Богом*, стал для евреев соблазном из соблазнов. «Их напряженное самочувствие восставало против христианского самоотречения, их привязанность к материальной жизни не вмещала христианского аскетизма; их практический ум не мог примирить этого видимого противоречия между целью и средством, они не могли понять, каким образом вольное страдание ведет к блаженству, каким образом отречение от личных и народных интересов доставляет полноту личной и национальной жизни».

Путь Христов был отвергнут евреями как *непрактичный и нецелесообразный*. Христианство, которое хочет собрать *всех* вокруг *одного* и через *одного* соединить каждого со всеми, представляется еврею-практику как идея неосуществимая и уже поэтому одному — ложная. Опровергнуть евреев, доказать им, что они ошибаются, можно только *фактически*: для этого надо *осуществлять* христианскую идею, последовательно проводить ее и в личной жизни отдельных людей, и в социальной жизни человечества.

В пределах вышеизложенного, рассуждения Соловьева о еврейском вопросе представляют собою чистое и глубокое выражение его христианского жизнепонимания. Но в том же его произведении есть нечто, что нарушает эту ясность и глубину. Как только заходит речь об отношении еврейского народа к судьбам России и славянства, христианский идеал философа словно заслоняется какой-то завесой: между ним и истиной становится его национальная мечта.

Это чувствуется уже в самой постановке вопросов, касающихся мирового значения еврейского народа. Соловьев сводит их к трем. — 1) Почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень вселенской церкви взят в доме Израилевом? 2) Почему большинство Израиля отвергло Христа? 3) *«Зачем, наконец, и ради чего наиболее крепкие (в религиозном отношении) части еврейства вдвинуты в Россию и Польшу, поставлены на рубеже греко-славянского мира?»*

И тут же мы узнаем, что этими тремя великими фактами определяется судьба Израиля — воплощением

Христа в Иудее — его *прошедшее*, отчуждением Израиля от Христа и христианства — его *настоящее* и, наконец, вселением Израиля в земле славянства — его *будущее*. Читатель не может не чувствовать здесь вопиющего *нарушения перспективы*. Сопоставление центральной мировой тайны Боговоплощения и проживания евреев на русской территории как фактов, если и не равно «великих», то во всяком случае близких друг другу по значению, бросается в глаза.

И постановке вопроса вполне соответствует даваемый на него ответ; в нем совершенно так же нарушается пропорция между христианским и патриотическим.

Общую задачу христианства и еврейства Соловьев видит в создании праведного общества, которое есть вместе с тем и общество богочеловеческое. Отличие этого общества заключается в том, что в нем *«весь человек добровольно подчиняется Богу, все люди единоклубны между собою и пользуются полной властью над материальной природой»*. Словом, здесь речь идет о новом небе и новой земле. Но как только доходит до конкретного изображения этого «царствия Божия», над осуществлением которого евреи должны работать совместно с христианами, черты «новой земли» у Соловьева переплетаются и смешиваются с чертами земли русской.

Смысл сожительства евреев с «Мицраимом и Ассирием», т. е. с Россией и Польшей, философ видит в том, что все три народа вместе должны потрудиться над созданием единого теократического царства. При этом каждый из них в отдельности должен восполнить то, что недостает двум другим. Польша представляет теократическую идею Рима. Россия в лице лучших своих сынов держится теократических преданий Византии, и, наконец, в среду этих двух народов вдвинут народ еврейский, также обладающий особым теократическим представлением.

По мысли Соловьева, исторически это сочетание не представляет собою простой случайности. Все три теократические идеи, равно как и особенности народов — их носителей, — представляют собою необходимые элементы вселенской теократии будущего. Положительный элемент, олицетворяемый Россией, заключается, как сказано, в самодержавной власти Царя православного, в архиерейском соборе, опирающемся на монастыри, и в общинном быте сельского населения. Но России, как и всему православному востоку, недостает независимой

церковной власти, духовного авторитета, который мог бы именем Христовым давать руководящие указания светской власти. Слабость нашего политического строя заключается в отсутствии хорошо организованного и дисциплинированного общества, *правлящего класса*, который связывал бы Царя с народом. Несостоятельность общества отражается вредным образом не только на политическом, но и на экономическом положении России. Истощение почвы, хищническое хозяйство, которое ведется у нас, свидетельствует об отсутствии или дезорганизации той интеллигентной общественной силы, которая могла бы учить народ рациональному хозяйству. У нас не развита городская жизнь, нет того предприимчивого промышленного класса, который помогал бы селу своей индустрией. Словом, говорит Соловьев, «основа нашей экономической жизни — земледелие — гибнет от ложной цивилизации», т. е. от такой цивилизации, которая основана на всеобщем разобщении.

В итоге великие преимущества нашего жизненного строя, указывающие нам на самобытное и великое призвание России, «решительно парализуются такими существенными недостатками, при которых исполнение этого призвания весьма затрудняется». Во-первых, *мы обладаем* святынею православной церкви; но церковь, зависящая от мира и потому лишенная возможности на него действовать, *не обладает нами*. Во-вторых, благодаря общественной дезорганизации, самодержавная власть лишена необходимых орудий, чтобы ковать судьбы России. Наконец, в-третьих, наш благочестивый и самоотверженный народ без содействия самодетельной интеллигентной силы не только «не в состоянии пересоздать землю и сделать ее покорным орудием человеческого духа, но не способен обеспечить себе необходимых средств к существованию»... «Деревенская сила без помощи городского разума остается силою слепую и беззащитною против всевозможных бедствий».

Россия *одинокая* бессильна. По Соловьеву, это значит, что она может исполнить свое высокое призвание лишь в соединении с другими народами. Прежде всего ее национальные недостатки могут быть восполнены *польскими* национальными качествами. Если мы страдаем от слабости нашей общественности, от отсутствия самостоятельного и деятельного высшего класса, то, наоборот, в Польше высший класс был и есть все. — «Польша и шляхта — одно и то же». В шляхте Польша и по-

гибла; но погибла она не оттого, что обладала сильным дворянством (это было преимущество), а «оттого, что дворянство, вместо того чтобы быть общественным классом, организованным для служения государству и для управления народом, превратилось в класс, неограниченно господствующий, заключающий в себе само государство».

Таким образом, как недостатки, так и положительные качества русских и поляков в политической области — противоположны. Эти две противоположные односторонности, очевидно, могут восполнить одна другую. По Соловьеву, это еще более наглядно обнаруживается в области религиозной. Если *православная* Россия представляет собою выражение идеи *царства*, то *католическая* Польша, наоборот, утверждает в теократии преимущественно идею *священства*. Но оба эти начала необходимы одно для другого. «Для восстановления в себе независимой церковности наш царский Восток должен иметь точку опоры вне себя, как некогда православие Востока находило себе твердую опору в западном первосвященнике». Но и последний нуждается «в охране восточного царя и в патриархальном благочестии царского народа» — ради восстановления *христианской государственности на западе*. «И так как государственная власть Востока принадлежит России в ее царе, а духовная власть Запада принадлежит римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками соединения наши поляки, подданные русского царя и духовные дети римского папы, поляки-славяне и близкие русским по крови, а по духу и культуре примыкающие к романо-германскому Западу?» В этом посредничестве «между папой и царем» Соловьев видит «высшее назначение польской нации» и «первое начало христианской теократии».

Соединение церквей и осуществление теократии совместными усилиями славянских племен будет решением и для вопроса еврейского. «Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда восстанут и истинные пророки из среды всех народов и будут свидетелями царю и первосвященнику. Тогда прославится вера Христова, *тогда обратится народ Израилев*. Обратится потому, что въявь увидит и познает царство Мессии в силе и деле. И не будет тогда Израиль лишним среди Египта и Асси́ра: среди Польши и России».

По Соловьеву, евреи и теперь *делом* показывают, что в Польше и России они — не только не вредный, но и далеко не лишний элемент. В самых неблагоприятных условиях они доказали, что они более, нежели русские и поляки, способны образовать городской промышленный класс. «Эксплуатация» христианского племени евреями объясняется лишь тем, что в существующих антихристианских условиях быта городское население повсеместно эксплуатирует сельское. Тут нет ничего специфически еврейского, потому что и христианская часть городского промышленного класса поступает совершенно так же. Беда не в евреях, а во *всевластии денег*, которое составляет черту всей нашей безбожной цивилизации. Когда цивилизация станет христианской, *«весь Израиль спасется»*, по непреложному слову апостола.

Евреи войдут в христианскую теократию и «принесут ей то, в чем их сила». «Еврейская личность утверждала себя первоначально в сфере божественной, потом в сфере рационально-человеческой и наконец в сфере материально-человеческой жизни». Соловьев полагает, что эта последняя область, как *окончательное* выражение еврейской силы, останется за евреями и в христианской теократии. Но целью деятельности евреев *тогда* не будет *корысть*, как в нашем безбожном обществе. «В теократии цель экономической деятельности есть *очеловечение* материальной жизни и природы, устроение ее человеческим разумом, одушевление ее человеческим чувством». Тут природа — земля, растения и животные, перестают быть для человека только орудиями и становятся для него *целью*. В теократии своекорыстие исчезнет из самых отношений человека к природе. Человек и природа соединятся в обоюдной любви: человек будет с любовью ухаживать за природой. «И какой же народ более всех способен и призван к такому ухаживанью за материальной природой, как не евреи, которые изначала признавали за ней право на существование и, не покоряясь ее слепой силе, видели в ее просветленной форме чистую и святую оболочку божественной сущности? И как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения Божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, идеже правда живет».

Кто сопоставит эти рассуждения о *будущем* еврейского народа со страницами Соловьева о его *прошедшем*,

тот будет поражен колоссальным несоответствием между удивительно глубокой постановкой задачи и крайне поверхностным ее решением.

Иудеи, как мы видели, отвергли христианство, *потому что соблазнились о кресте Христовом*. Казалось бы, с этой точки зрения для иудеев может быть только один путь к христианству — *через крест*. Они должны внутренне победить тот самый соблазн, который послужил источником их падения. Очевидно, что крест Христов и в наши дни требует от всех народов того «двойного подвига», которого он требовал от евреев непосредственно после смерти и воскресения Спасителя, — *отречения от национального эгоизма и от привязанности к земному благополучию*.

Вместо того мы видим у Соловьева как раз обратное. *Вселенская теократия*, в которое евреи через христианство мирятся с русскими и поляками, сулит *земное благополучие* всем трем народам. Для евреев мир с христианами означает прекращение гонений, гражданскую и политическую равноправность, доступ к земле, за которой они в теократическом государстве призваны ухаживать. К тому же они преимущественно перед местным населением должны быть в России и Польше «городским промышленным классом», что также сопряжено с несомненными выгодами.

Что касается поляков, то вселенская теократия представляет для них *гарантии христианского к ним отношения* господствующей русской национальности; она означает признание положительной ценности их национальной идеи, что влечет за собою, очевидно, прекращение руссификаторской политики, а стало быть, в том или ином виде культурное, а может быть, и политическое возрождение польской нации. Уже самое *посредничество* поляков между Россией и апостольским престолом невозможно без предоставления им известной степени политической самостоятельности.

О таком «посредничестве» не может быть речи, пока поляки рассматриваются как часть русского государственного целого. Вдобавок к этому изложение Соловьева намекает на возможность крупной, выдающейся роли поляков в чисто внутренних делах теократической России будущего. Иначе трудно понять, каким образом может польская шляхта восполнить отсутствие правящего класса, интеллигентной силы и общественной организации в нашем отечестве!

Наконец, в связи со всем вышесказанным возникает естественный вопрос: в чем же заключается тот *крестный подвиг России*, который должен сделать вразумительным для иудеев *«юродство креста»*? Соловьев много говорит об обязательности для нас самоотречения; но это «самоотречение», под которым разумеется, в сущности, послушание апостольскому престолу, имеет чрезвычайно мало общего с крестной мукой: среди мирских выгод, которые сулит теократия, львиную долю, очевидно, получит именно тот народ, коего могущество вследствие этого возрастет до возможности стереть с лица земли антихристианские начала западной государственности. При этом примирение с Польшей должно обеспечить нам политическое благоустройство, а примирение с евреями — *благосостояние экономическое*. Более того, даваемое Соловьевым описание общественного быта теократического царства будущего напоминает изображение земного рая: своекорыстие перестает царить между людьми, «природа с любовью подчинится человеку» — разве тут не чувствуется розовая идиллия земного счастья, которое должно вознаградить Россию за ее послушание римскому первосвященнику!

Ни для кого и никогда крестная мука не служила источником мирских выгод. Отсюда ясно, что и в теократической утопии Соловьева «послушание» России папе не утверждает, а *заменяет* собою крест Христов. Поэтому и то примирение с евреями, о котором он мечтает, совершается не на христианской, а на ветхозаветной теократической почве. Евреи присоединяются к христианской теократии не во имя победы и силы крестной, а потому что теократия должна сделать русско-польско-еврейское царство *землею обетованной, страной, текущей медом и млеком!* Так происходило в ветхозаветные времена, всякий раз, когда Израиль обращался к Богу; от рабства иноплеменного он тогда быстро переходил к свободе и благополучию! Но неужели же *действительность христианства* должна быть повторением ветхозаветной истории!

Теперь нам становится понятною сущность *юдаизма* Соловьева. Он просто-напросто позабыл предъявить к России то самое нравственное требование, в нарушении которого он видел коренной грех еврейского народа. Он захотел для нее *невыстраданного* блаженства и возмечтал о противоестественном сочетании патриархальной *Российской* Империи с преображением человека

и даже самой твари. Тут *чары земной любви* взяли верх над христианством соловьевского жизнепонимания. Не божеское, а *человеческое* заговорило в его душе; и в результате получилось то, что в подобных случаях так часто переживается любящим человеческим сердцем. Крест Христов нам совершенно вразумителен и понятен, пока он рисуется нам как факт отдаленного прошлого. Но когда он становится близкой для нас реальностью, *когда он превращается в нашу собственную задачу и грозит мукою нам самим, любимому человеку или любимому народу*, душа наша возмущается и отказывается его принять; и мы начинаем *по-еврейски* мечтать о непосредственном, скором и, главное, о *легком* пути к блаженству.

«Еврейское» тут, в сущности, — общечеловеческое: поэтому нечего удивляться сочетанию ветхозаветного и славянофильского мессианства в учении Соловьева. Еврейский мессианизм — классический прообраз всякого вообще религиозного национализма. В Соловьеве эта черта питается не только его родством со славянофилами: она поддерживается самой его борьбой с ними.

Аксаков, а вслед за ним и эпигоны славянофильства — националисты позднейшей формации — видят в католицизме Соловьева прежде всего *измену* русскому народному идеалу, отречение от самой русской народности. Защищаясь от этого упрека, Соловьев поневоле *подчеркивает* свой патриотизм, старается доказать, что в его жизнепонимании *истинно христианское совпадает с истинно русским, народным*. При этих условиях в высшей степени легко и соблазнительно нарушить перспективу, выдвинуть вперед национальное хотя бы и в ущерб вселенскому. Это мы и видим у Соловьева. В полемике против славянофилов он волей-неволей обращается не только к национальной совести, но и к *национальному интересу*, пытается представить христианскую теократию не только как дело Божье, но и как дело с государственной точки зрения выгодное: в связи с этим мирские расчеты и мечты незаметно для него начинают слишком сильно звучать в его проповеди.

Этому способствует еще одна черта в характере Соловьева. Преувеличенность его патриотизма обуславливаются совершенно исключительной горячностью и страстностью последнего. В его отношении к России есть резко выраженная романтическая нота: он говорит о ней, как влюбленный. Два земных образа чаще всего и боль-

ше всего вызывают в нем виденье «Софии» — Премудрости Божией, — образ возлюбленной и образ родины — *любимая женщина*, которая являет в себе образ «земного всеединства» для личного чувства, и *родная земля*, призванная стать посредницей в осуществлении всеединства в человеческом обществе.

Обе эти земные величины озаряются для Соловьева тем светом, о котором он говорит в самом задушевном из своих стихотворений.

«Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылась в туман».

Этот туман, застилающий взор вслед за мимолетным небесным виденьем, часто служит источником самообмана любовного чувства. Не хочется верить, что исчезнувшая красота все еще находится в недоступных нам высях мира запредельного. Хочется надеяться, что она уже осуществляется на земле, воплощается в образе возлюбленной или родины. И горнее, божественное исчезает в тумане земной грезы.

В этом — корень того оптического обмана, который так часто заставлял Соловьева смешивать мистическое с естественным; отсюда — шаткость границ между идеей и понятием в его гносеологии, пантеизм его метафизики и юдаизм его теократической проповеди. Грехи философии Соловьева находятся в тесном родстве с его эротическими иллюзиями: в своем роде все они суть аберрации любовного чувства.

По отношению к России эти иллюзии поддерживаются, как это ни странно, самой ненормальностью нашего национального существования: чем непригляднее настоящее, тем сильнее потребность любящего патриотизма вознаградить себя мечтой о будущем. Недаром самая «бедность и пустота существования русского народа» в современной действительности для Соловьева превращается в свидетельство о его великом историческом призвании¹. Говоря о безмерности польских патриотических мечтаний, Соловьев между прочим замечает, — «Восстановление Польши 1772 года, затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов — все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естествен-

¹ La Russie et l'Eglise, LIX.

ное патологическое явление, подобно тому, как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах»¹.

В юдаистических мечтаниях Соловьева мы имеем галлюцинацию той же категории. В них он ищет спасения от той жгучей боли, какую причиняет ему созерцание русской современности. Там все погружено в хаос внебожественного существования. Лишенный твердого руководства духовной власти, темный, полунищий народ, оскудевшая земля, которая отказывается давать ему пропитание; голод и всеобщая неурядица; «больное мнение, которое краеугольным камнем государственного хозяйства полагает кабак»; а рядом с этим — молчание церкви, поработенной миром, и тупое самодовольство официального патриотизма; он принимает болезнь за здоровье и тщательно ограждает Россию от всякой возможности свободного церковного действия, признавая «духовное ведомство православного исповедания за последнее слово церковной истории»².

Какой соблазн отделаться от этого кошмара легким, быстрым и верным способом! Больному хочется верить в чудо, которое его исцелит, а страннику в пустыне нужно утешаться сознанием близости цели. Чтобы понять ту обольстительную мечту «вселенской теократии», которая преследует Соловьева, надо помнить, что мираж есть неразлучный спутник пустыни³.

¹ Великий спор, 15.

² Государств. философия в программе Мин. Нар. Просвещ., 370.

³ В такой степени мираж продолжался недолго даже у Соловьева. Кн. С.Н.Трубецкой определенно рассказывал мне, что, разочаровавшись в брошюре «Еврейство и христ. вопрос», Соловьев изъясил ее из продажи и уничтожил оставшиеся экземпляры. К сожалению, я не могу припомнить, какое время имелось в виду этим сообщением. Но в позднейшем произведении самого Соловьева мы находим на этот счет ценное указание. В 1887 году он дословно перепечатал в вышедшей тогда книге «История и будущность теократии» всю превосходную характеристику еврейского народного характера, данную раньше в вышеуказанной брошюре (ср. стр. 126—134 «Еврейства» и стр. 392—400 «Теократии»). Отсюда видно, во-1-х, что уже тогда С. не имел в виду издавать «Еврейство» вторым изданием; во-вторых, отсюда видно, что именно он отбросил как недостойное перепечатки: сюда относятся как раз его суждения об отношении Израиля к России и Польше. Так сам он отделил в «Еврействе» зерно от мякины. См. для всего предыдущего отдела «Еврейство и христианский вопрос», т. IV, 120 и след.

Глава XV

ТЕОКРАТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

1. ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВСЕЕДИНСТВА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В основу всего своего учения о свободной теократии Соловьев кладет общее ему со славянофилами нравственное и религиозное требование. — Христианский идеал должен осуществляться в человеческом обществе *во всех отношениях и смыслах*; а потому нет той сферы личной и общественной жизни, которая могла бы оставаться посторонней и чуждой церкви: ибо ей должен принадлежать *весь человек*. Мы уже знаем, почему Соловьев хочет безграничного господства религии над жизнью человека. По той же причине он требует и *безграничного владычества церкви*. Религия для него вообще не отделяется от церкви: религия требует *осуществления всеединства* в нашей жизни; но всеединство осуществляется не в изолированном, отдельном человеке, а *в человечестве как организме*, собранном и объединенном во Христе, иначе говоря, — в Церкви.

Тут мы имеем центральную мысль всей теократической проповеди нашего философа. *Теократия для него есть царствие Божие в земном его осуществлении*. Не знать этого — значит ровно ничего не знать в творениях раннего и среднего периода Соловьева.

Весь мир должен стать царствием Христовым: оно должно осуществиться на небе и на земле. — По Соловьеву, «христиане, так же как и иудеи (в пророках), стремятся не только к обновлению человеческого духа, но и нового неба и новой земли по обетованию Его чают, в них же правда живет. Царство Божие есть не только внутреннее — в духе, но и внешнее — в силе: оно есть настоящая *теократия*» (курсив автора). В этом смысле «окончательная цель для христиан и для иудеев одна

и та же — вселенская теократия, осуществление божественного Закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном»¹. Иначе, царствие Божие на земле для Соловьева определяется как царство церкви: «церковь как царствие Божие должна обнимать собою все безусловно»². «Исполнение церкви в людях» и «наступление царства Божия на земле» с этой точки зрения одно и то же³. Исполнение же церкви в людях означает, что не только отдельные человеческие лица — все формы человеческого общежития вообще, и в частности — государство, — должны войти в церковь, жить ее жизнью. Вся разницу между языческим и христианским государством Соловьев видит в том, что в первом «Кесарь (то есть государственная власть) был вне царствия Божия», тогда как во втором «кесарь входит в царство Божие и признает себя его служителем»⁴. Было бы напрасно думать что мы имеем здесь случайные обмолвки. Утверждение царства церкви или теократии как царства Божия на земле составляет *смысл* всего того, что философ пишет о теократии, а потому повторяется в его сочинениях множество раз⁵.

Неудивительно, что с этой точки зрения Соловьев считает вопрос о подчинении человека Церкви «главным религиозным вопросом. Вне Церкви человек — не имеет в себе ума Христова: ибо воспринять Божество он может только в своей *истинной целостности*, во внутреннем единении со всеми. Человек воистину обоженный есть непременно человек «соборный или кафолический — всечеловечество или вселенская церковь». Так формулирует Соловьев унаследованную от славянофилов мысль о *цельности жизни*, достигаемую человеком через всецелую отдачу себя Церкви.

Именно к этой мысли примыкает уже в ранних произведениях Соловьева идея вселенской теократии. Уже

¹ Еврейство и христ. вопрос, 140.

² Критика отвлеч. начал, 159.

³ Духовн. основы жизни, 349.

⁴ Критика отвлеч. начал, 158; ср. Великий спор, 88; Чтения: о богочеловечестве, 16.

⁵ В дополнение к только что приведенному см., напр., История и будущность теократии, 542 и след., особенно 543, 548, 565, 568—569; La Russie et l'Eglise, 126 (замечательное место о включении всей политической и общественной жизни человечества в Царствие Божие); ср. 144. (Рим как постоянные рамки Царствия Божия), XVI (церковь как царствие Божие и государство как «тело» Церкви); ср. LXVI—LXVII.

в «Философских началах цельного знания» он отождествляет «свободную теократию» с «цельным обществом»; уже там он полагает ее сущность в свободном союзе церкви с обществом политическим и экономическим, точнее говоря, в господстве церкви над миром¹. Также и в «Критике отвлеченных начал» теократический идеал обосновывается необходимостью окончательно преодолеть раздвоение божеского и человеческого в общественной жизни²; иначе говоря, и здесь мы имеем применение все того же основного требования «цельности жизни».

Те же, в общем, мысли, хотя в значительно осложненном и усовершенствованном виде, развиваются Соловьевым в его произведениях второй половины восьмидесятых годов.

Старый славянофильский идеал церкви как «организма истины и любви», осуществляющего цельность жизни, тут не только сохраняется³, но и расширяется и получает дальнейшее развитие. «Цельность жизни» теперь уже не ограничивается одной областью духовно-нравственных отношений: она распространяется и на область жизни телесной.

Для Соловьева Церковь есть вообще, во всех сферах существования человека и человечества, — «всемирная организация истинной жизни».

«Истинная жизнь» у нашего философа определяется по контрасту с тою ложною естественною жизнью, которую мы знаем. Тут мы имеем опять-таки старую, давно знакомую нам мысль. *Ложь* природного бытия, над которою требуется возвыситься, заключается во всеобщем умирании, в *смене* поколений, в непрерывном вытеснении отцов детьми, в безостановочной передаче из рода в род смерти под личиною жизни. «Существенная ложность всякой природной жизни состоит в том, что она, уничтожая чужое бытие, не может сохранить своего, — что она съедает свое прошедшее и сама съедается своим будущим и есть, таким образом, постоянный переход от одного ничтожества к другому».

¹ Философские начала, 262, 264.

² Критика отвлеч. начал, 156—159.

³ Даже в эпоху наибольшего своего расхождения со славянофилами Соловьев отмечает истинность этого славянофильского идеала: «понятие вселенской церкви как живого существенного единства находится вполне и у Хомякова и составляет все положительное содержание его политических брошюр и писем» (История и будущность теократии, 223).

«По противоположности истинная жизнь есть такая, которая в своем настоящем сохраняет свое прошедшее и не устраняется своим будущим, а возвращается в нем к себе и к своему прошлому». Говоря иначе, истинная жизнь есть победа над смертью, притом победа окончательная и полная: она выражается не только в прекращении всеобщего умиранья на будущее время, но в *возвращении отшедших к жизни*. В этом и заключается задача Церкви как *организации истинной жизни*.

Природное человечество живет *ложною* жизнью, закон которой есть непрерывное отцеубийство и самозаклание. Не такова та истинная жизнь, которая должна быть осуществлена в человечестве *духовном*, т. е. в Церкви. Это — жизнь «средняя между Божьей и природной».

В вечной Божественной жизни совершенно нет времени; нет различия настоящего, прошедшего и будущего; в жизни природной это различие существует, но оно обманчиво: ибо здесь всякий будущий момент, не успевая стать настоящим, переходит в прошлое и в нем окончательно исчезает. «В жизни же Церкви — в жизни богочеловеческой, полнота вечности должна осуществляться в различии трех времен, не сменяющихся беспредельно, а определенно друг друга восполняющих. В пребывающей связи времен — осуществление любви, а в их различии — условия свободы».

Будущее Церкви выражается ее пророками, которые возвещают нам ее идеал, совершенный организм любви, синтез благодати и свободы. Это будущее, разумеется, не может быть враждебно настоящему и прошлому церкви. Вопреки закону *природной* жизни, где всякое грядущее поколение осуществляется лишь путем вытеснения своих отцов (стариков), в церкви все три времени сохраняются как одинаково существенные друг для друга. Полнота всецерковности именно и «состоит во внутреннем, духовно-органическом, на любви и истине основанном соединении всех трех».

Представители *прошедшего* в церкви суть священники — хранители предания — «старейшие» (πρεσβύτεροι), как называет их греческий язык, духовные отцы и искупители. В качестве власти *отеческой* священство должно быть объединено в общем отце для всей Церкви — во *вселенском Первосвященнике*. Без этой первосвященнической власти народы не могут объединиться в одну семью: всеобщее братство на земле предполагает и всеобщее, единое для всех отечество.

В лице Римского первосвященника верующие имеют единое духовное отечество, которое пребывает в смене поколений: ибо через весь преемственный ряд пап действует св. Петр — один и тот же отец вселенской церкви. Это пребывающее отечество необходимо, чтобы возродить человечество, дать ему ту истинную жизнь, где отцы не умирают.

«Если священство представляет прошедшее Церкви, то *настоящее* ее есть народ, государство, *Царство*». Настоящее человечества характеризуется его разделением по народам и национальным государствам: само собою разумеется, что это разделение не может быть идеалом для будущего; но, чтобы перейти от *партикуляризма* нашего настоящего состояния ко всемирному *братству* народов, нужно сначала утвердить истинно сыновние отношения к общему Отцу-Первосвященнику¹.

В сочетании священства, царства и пророчества мы имеем социальное триединство, которое представляет собою отражение триединства Божественного, образ святой Троицы на земле. Как *Божественная Троица* есть эволюция абсолютного единства, содержащего в себе всю полноту бытия, так и социальное триединство вселенской Церкви есть *эволюция церковной монархии*, которая содержит в себе всю полноту мессианических полномочий и разворачивается в трех формах христианского верховенства.

В Божественной Троице безусловное единство сохраняется, *во-первых, через онтологическое первенство* первой Ипостаси, которая есть начало двух других, *во-вторых, через единосущие и нераздельность* всех трех лиц и, наконец, *в-третьих, через совершенную их солидарность*, которая не позволяет им действовать в отдельности друг от друга.

Совершенно так же и во вселенской Церкви единство сохраняется: *во-первых, через совершенное первенство отеческой, святительской власти*, которая, будучи одна из всех *непосредственно* учреждена Богом, потому самому, с правовой точки зрения, есть причина и условие двух остальных, *во-вторых* — «через существенную общность этих трех властей, которые содержатся в том же теле Христовом, участвуют в той же религиозной сущности и в той же вере, в том же предании, в тех же

¹ История и будущее теократии, 228—230; La Russie et l'Eglise, 303—304.

таинствах», и, наконец, *в-третьих* — *через нравственную солидарность* или общность цели, которая для всех трех есть пришествие царствия Божия, совершенное обнаружение вселенской Церкви¹.

Как видно отсюда, в теократической схеме Соловьева государство входит в церковь как *составная ее часть*. Оно должно принадлежать в качестве *живого члена* вселенскому телу Христову. Вне этого тела оно уже не христианское государство, а только возрождение упраздненного христианством античного цезаризма². В обширном смысле этого слова, вселенская церковь, по словам философа, «развивается как троякое богочеловеческое единение: в ней есть *единение святительское*, где божественное начало, безусловное и недвижимое, господствует и образует церковь в собственном смысле слова — храм Божий; в ней есть *единение царское*, где господствует начало человеческое и которое образует христианское государство (церковь как живое тело Божие); наконец, в ней есть *единение пророческое*, где божеское и человеческое должно проникаться одно другим в свободном и взаимном сочетании, образуя совершенное христианское общество (Церковь как невеста Христова)»³.

Раз теократия понимается как царство Божие на земле, неудивительно, что процесс ее осуществления у Соловьева местами отождествляется с самим теогоническим процессом. Он категорически утверждает, что «триединый способ богочеловеческого соединения, заложенный в первого Адама и вполне раскрывшийся во втором, заключает в себе начало трех властей, образующих в своем неслиянном и нераздельном соединении *истинную теократию*». Вместилище Божества, носитель святыни и тайны Божией, первый человек поставлен быть *священником* Вышнего; как обладатель всеединого сознания, дающего ему силу, власть надо всем низшим творением, он — *царь мира*; наконец, как обладатель свободы, призванный к внутреннему нравственному общению с Божеством, он есть *пророк грядущего совершенства*⁴. Грех первого человека, расстроивший нормальное взаимоотношение божеского и человеческого естества, потому самому был *грехом против теократии*,

¹ La Russie et l'Eglise, 299—300.

² Там же, 74.

³ Там же, Introd., XVI.

⁴ История и будущность теократии, 534.

отречением от нее¹. Во втором Адаме теократия возрождается во всей своей чистоте и целостности. — «Как природный человек оказался священником, осквернившим святыню, царем, потерявшим власть, и пророком, изменившим своему призванию, так в новом духовном человеке все три теократические служения восстанавливаются во всей своей полноте»². Вся ветхозаветная история рассматривается Соловьевым как необходимое постепенное приготовление этой «абсолютной теократии Христовой». Уже здесь, в узких пределах еврейской национальной жизни, осуществлялась идея «триединой богочеловеческой власти», причем сам Израиль не мог удовлетвориться этим ограниченным осуществлением теократии и перешел от своих действительных «помазанников» — священников, царей и пророков — «к идеалу Помазанника по преимуществу — Мессии или Христа»³. Изображение этого исторического процесса развития теократии от Адама до Христа составляет главное содержание первого тома сочинения Соловьева «История и будущность теократии»⁴. Подробное изложение этого труда, понятное дело, не входит в нашу задачу: мы можем пользоваться им, лишь поскольку это необходимо для ознакомления с миросозерцанием его автора.

Но уже в этих пределах нам выясняется черта, которая составляет резкую характерную особенность второго периода творчества философа. *На всю религиозную задачу он смотрит в ту пору сквозь призму теократии:* местами между религиозным и теократическим у него исчезает всякая грань; исследовать сущность христианской теократии для него значит — «оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания»⁵. В этом же смысле философ говорит в другом месте, что теократия осуществляет в жизни не ту или другую частную задачу: она «имеет целью осуществление религии (т. е. союза Бога с человеком) во всей жизни народов»⁶. Она есть «осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном». Именно

¹ Там же, 311, 401.

² Там же, 534.

³ Там же.

⁴ Второй и третий том того же сочинения, задуманные Соловьевым, как известно, не появились в печати.

⁵ Этими словами начинается предисловие «Истории и будущности теократии», 214.

⁶ Еврейство и христ. вопрос, 155.

в этом качестве теократия служит «окончательною целью» для человечества¹. Что высшей цели быть не может, явствует из того, что теократия есть «совершенное обладание Божие», т. е. совершенное осуществление любви Божией, совершенное соединение Божеского с человеческим². Неудивительно, что так понимаемая теократия превращает в рай не только мир человеческий, но и саму внешнюю природу³. Боговоплощение в ней — то древо жизни, в котором все существующее должно наполниться Безусловным, чтобы в нем расцвести.

Характерная черта всего этого построения Соловьева заключается в его непосредственном отношении к России. Сошествие неба на землю, осуществление в ней социального триединства, словом, великая тайна всемирного Боговоплощения, в его глазах, должна совершиться через Россию, притом не только через русский народ, но и *через русское государство*. Именно как *государство* Россия представляет собою необходимый элемент социального триединства будущего. Если Рим должен дать всемирной теократии ее *священство*, то *царство* должно быть даром России. Для этого она должна совершить необходимый акт послушания. «*Подобаает нам исполнить всякую правду*». Если сам Глава Царствия Божия Христос исполнил правду явным актом подчинения Иоанну Крестителю, представителю ветхозаветного священства, то тем более та же обязанность лежит на царе земном и на «народе царском», т. е. на России. Мы — народ настоящего. Когда мы «восстановим по всей правде свою духовную связь с прошлым вселенской церкви, когда мы с ясным сознанием, свободным нравственным подвигом народного духа поставим себя в положение истинного *сыновства* к всемирному *отечеству*, тогда только сделается возможным то совершенное всенародное *братство*, живущее любовью и свободным единомыслием, — оно же есть идеал и будущность вселенской Церкви и вместе с тем наш истинный национальный идеал. Тогда обнаружится высшее, свободное единство Церкви, основанное не на предании и привычке *только*, а также не на убеждении отвлеченного ума, а на нравственном духовном подвиге».

¹ Там же, 140.

² История и будущность теократии, IV, 302.

³ См. выше, с. <689—690, 692>.

Тогда Церковь явится нам как истинная, *свободная* подруга Божия, «как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело его вместившее в себе, одним словом, как та *София Премудрость Божия*, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она»¹.

II. ЦЕРКОВЬ КАК ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ

В теократии Соловьев видит содержание и смысл проповеди евангельской. «Евангелие Христово есть евангелие царствия; проповедь Свою Христос начинает доброю вестью о *приближении* царствия Божия — приближение чего-то нового, небывалого»². И царствие это воочию является в Лице самого Христа — Первосвященника, Царя и Пророка. — «Первоначальная задача Священника — быть посредником *реально-мистического* соединения Творца с творением, или делать из этого последнего *тело Божие*». Эта задача и была во всей полноте ее исполнена *совершенным человеком* — Христом. Он принес себя *в жертву за всех*. Но потому самому Он получил, как Истинный Царь, абсолютную власть над всеми. — «В Нем человеческое начало именно через полноту своего самопожертвования достигает полной самостоятельности и, как освободившееся ото всякой внешности, над всем внутренне владычествует». Христос, боровшийся против князя мира сего и победивший его не внешним действием Божества, а силой собственной человеческой воли, стал через это *по праву* единым истинным царем мира. Искупив грехи мира через совершенную жертву, основав свое Царство на небе и на земле, совершенный Мессия не может остановить своего делания ни на том первосвященническом начале, ни на этой царской середине; как истинный пророк, Он «ведет человечество и вселенную к осуществлению в *будущем* их абсолютной цели — к всемирному воскресению, полному внутреннему и внешнему воссоединению неба и земли, свободному сочетанию Творца с творением, восстановлению всех вещей — когда Бог будет все во всем»³.

¹ История и будущее теократии, 230—231.

² Там же, 542—543.

³ Там же, 538.

То, что осуществилось в Личности Христа, должно затем совершиться и в собирательной жизни человечества. Здесь также *Царствие Божие* должно раскрыться в сочетании тех же способов соединения Божеского и человеческого, в полноте *власти* Христа как первосвященника, царя и пророка.

Как же должно быть понимаемо Царствие Божие на земле? По этому предмету имеется несколько евангельских изречений; если взять их в отдельности, *по букве*, то получится несколько односторонних и исключающих друг друга понятий. Соловьев пытается понять эти изречения *в их взаимной связи*, доказывая, что *по смыслу и духу* они восполняют друг друга в одной многосторонней идее царствия Божия.

На вопрос иудеев о Царствии Божиим Христос отвечал: царство Божие *внутри* вас *есть*. В другом тексте говорится, что оно *силою берется*, и лишь употребляющие усилие добывают его. В третьем тексте царствие Божие уподобляется полю, где рядом с пшеницею *до времени* растут и плевелы, — в четвертом — с неводом, захватившим хороших и дурных рыб.

Если царствие Божие уже *есть* в нас, то зачем же нужны усилия, чтобы завладеть им? Если оно — *внутри* верующих и любящих душ, то как же оно может быть в то же время и внешним порядком, объемлющим в себе добрых и злых?

Соловьеву нетрудно доказать, что тут нет никакого противоречия. — «Есть царствие Божие *внутри* нас, есть оно и *вне* нас — и совпадение того и другого, полное срастворение внутреннего царствия Божия со внешним есть цель наших *усилий*. Царство Бога совершенного и безграничного не терпит односторонних ограничений. Если бы оно существовало только внутри нас (только субъективно), то это была бы для него граница. И если бы оно существовало только вне нас, никогда не становясь нашим внутренним достоянием и состоянием, то это было бы другою границею. И, наконец, если бы существовали два совершенно отдельные царствия Божия, внутреннее и внешнее, которые никогда не могли бы совпасть и соединиться между собою, то такая раздвоенность царствия Божия была бы для него опять новою границею».

Если Бог в самом деле царствует *внутри нас*, в нашем сердце и настроении, то мы не можем не верить, что Он царствует и независимо от нас — и во внешнем мире; то же внутреннее настроение заставляет нас непременно

желать, чтобы Царствие Божие осуществилось во всей своей полноте и целости, следовательно,—не только внутри, но и вне нас: чтобы преодолеть всякое противоречие между внутренним настроением верующих и внешнею действительностью, необходимы труды и усилия.

С этой точки зрения Соловьев объясняет притчи о плевелах и о неводе, захватившем множество рыб.—До конца мира царствие Божие включает в себе смешение истинных сынов с такими, которые принадлежат ему только по видимости. Ясно, что в притче говорится не о том царствии, что только внутри нас (в нем не может быть никакой обманчивой видимости), а «о внешнем (объективном) царствии Божиим на земле или о видимой церкви. *Сущность* церкви есть царствие Божие, а *форма* царствия Божия есть церковь». Здесь, на земле, нет полного совпадения между сущностью и формой: оно возможно только *в конце* мирового процесса, когда противоположные начала добра и зла достигнут крайнего, окончательного своего выражения. Смешанный характер *здесь* явления Царствия Божия обуславливается именно тем, что на земле еще нет ни совершенного добра, ни *чистой, безусловной* лжи. Чтобы соблазнять, ложь должна смешиваться с истиною, прикрываться видимостью добра.

До скончания века царствие Божие не есть нечто готовое и совершенное, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся. В этом—смысл и той евангельской притчи, которая сравнивает Царствие Божие с зерном горчичным.

Таковы те основные положения, которые лежат в основе учения Соловьева о *видимой Церкви* как действительной и предметной форме царствия Божия. Это учение у него выражается в трех взятых из священного Писания и тесно между собою связанных образах.

«Во-первых, церковь должна *существовать* на реальном основании; во-вторых, она должна *жить* и развиваться; в-третьих, она должна стать *совершенной*. Со стороны своего реального существования церковь представляется как *здание*, созидаемое Христом, так же как град Божий, новый Иерусалим: сей последний образ есть лишь распространение первого; со стороны своей жизни церковь представляется как живое *тело* Христова; наконец, со стороны своего совершенства церковь является как непорочная *невеста Христова*». Каждый из этих трех образов имеет свой особый смысл; но вместе

с тем есть нечто *общее*, что лежит в основе всех трех: все три образа определяют церковь не в ее отдельности, а в прямой и тесной связи ее со Христом. Если Церковь есть Храм Божий, то Христос — Зиждитель и краеугольный камень этого храма. В качестве тела Церковь есть тело Христово; если она — невеста, то именно невеста Христова.

Эта существенная связь между Христом и Церковью выражает собою высший смысл человеческого существования. Недаром Христос называет себя Сыном человеческим. Это значит, что единственный истинный, *законный* Сын человеческий есть существо *сверхчеловеческое*, Богочеловек. В нем раскрывается истина и цель человечества. Эта цель каждым отдельным человеком и всеми вместе достигается через Церковь. Богочеловек для нас — не только цель и конец: он вместе с тем и *начаток* новой сверхчеловеческой образовательной формы, в коей человечество, поднимаясь над собою, существенно соединяется с Божеством. «Эта образовательная форма человечества, перерождающегося в царствие Божие, есть церковь. Она относится к природному человечеству так же, как сие последнее относится к остальной земной природе. В природном человеке реализуется идеал земной природы, в церкви реализуется идеал человечества».

Этим определяется все содержание учения Соловьева о церкви. Она есть *здание*, и все человеческие элементы служат в ней живыми камнями; это значит, что она — новая общая *форма бытия*, новый *порядок и устройство*, в которое вводится человечество.

Во всяком здании главное — форма, ибо формой определяется относительное значение всех частей здания. Так же и в здании церковном. Общий его архитектурный план есть *иерархический строй церкви*. Чтобы понять смысл этого строя, надо принять во внимание, что он не есть простое отражение нравственного порядка, ибо прежде всего *степень иерархического служения не зависит от степени личного достоинства*. И это не только факт, но и глубокая нравственная необходимость. Первое, что требуется от человека, чтобы войти в Царствие Божие, есть безусловное *послушание* воле Божией. Но, чтобы это послушание было возможно, Божественная воля должна быть в каждом отдельном случае точно известна. Искать ее обнаружения в *знамениях* — значит искушать Бога. «Если бы воля Божия обнаруживалась всегда в особых сверхъестественных

знамениях, то послушание ей было бы слишком легко и машинально и праведный человек являлся бы исключительно как страдательное орудие в руках высших сил».

Из этого не следует, чтобы человек в своей практической жизни мог быть всецело предоставлен самому себе. Послушание его должно проявиться *на деле*; иначе царствие Божие не имело бы для него действительного, объективного существования. Если, стало быть, воля Божия не может руководить человека путем непосредственных откровений, а вместе с тем необходимо, чтобы она им руководила, то очевидно, что она должна обнаруживаться через некоторое объективное *посредство*. Таким посредством не может быть исключительно отвлеченный, безличный предмет, например закон, книга. Ибо истолкователем книги является в таком случае каждый отдельный человек и, стало быть, *над* его мнением и совестью нет никакого объективного авторитета. Чтобы было авторитетное руководство, нужны живые и личные носители воли Божией, которые могли бы открывать ее человечеству. «Отдельный человек должен иметь перед собою другое существо, которого бы он действительно мог слушаться как независимого от себя глашатая воли Божией, которому бы он мог отдать свою волю действительно как *другому*, а не как отражению только своего собственного разума». Понятно, что человек может отдать свою волю другому не *как человеку*, не в силу нравственных достоинств последнего, а независимо от них, как представителю *богоучрежденного авторитета*.

Послушание этому авторитету и есть тот архитектурный принцип, коим утверждается единая форма во всем церковном здании. «Чтобы церкви быть реально основанной и созданной, необходимо членам ее прежде всего так же покорно к ней относиться, как камни относятся к зданию — не спорить с зодчим и не осуждать его планов». Отвергать Божественный авторитет и послушание ему — значит совершать «чудовищное превращение царствия Божия в какую-то человеческую демократию». От нас требуется *прежде всего* не создавать церковь, а предать свои души как живые камни «верному зиждителю».

Свойства Церкви как здания, в котором живет Бог, восполняются ее свойствами как *живого тела* Христова. В живом теле соотношение его частей уже не есть про-

стая пассивность, как в здании, а *взаимодействие*. Живое тело составляется из разнообразных частей и органов, которые восполняют друг друга в силу особого значения каждого из них в целом организме. При разнообразии этих органов в теле сохраняется, однако, общее строение или план всего тела, его *архитектура*, представляемая у высших животных остовом или скелетом. Так в органическом сохраняется неорганическое, в теле пребывает здание.

Так же точно в теле Христовом мы находим сложную совокупность частей и элементов племенных, национальных, местных и личных; но этим не упраздняется, а предполагается твердый остов иерархического порядка, который объединяет в одно целое живое многообразие церковного организма. Таким образом, *в церкви как в теле пребывает церковь как здание*.

Но церковь — не только здание и не только тело. Она не довольствуется фактическим единством: ей нужно быть кроме того и свободным нравственным союзом. Она должна стать не только благодатно-природным *организмом*, но и духовно-нравственным существом, т. е. не только телом Христовым, но и *невестой* Христовой. Соловьев доказывает, что этот нравственный союз не упраздняет ни архитектурного (иерархического) единства Церкви, ни многообразной жизни церковного организма во всех его частях, «но только поднимает это жизненное многообразие на высшую ступень нравственного бытия. И это есть не только высшая ступень единства, но и высшая ступень свободы».

На всех ступенях церковной жизни эти два начала находятся между собою в прямом отношении: чем больше свободы, тем больше и единства. Всего меньше свободы *в церкви как здании*. Но там всего меньше также и единства: ибо камни здания церковного *как такие* связаны между собою лишь механической связью, находятся лишь во внешнем соприкосновении. *В церкви как организме* больше свободы, потому что здесь каждый член ее проявляет в ней *свою особенность*, живет в ней по-своему; но вместе с тем все члены тела Христова в нем связаны внутреннею органическою связью, и, следовательно, единства здесь больше. Наконец, максимум свободы достигается в нравственном союзе Церкви — невесты Христовой; но потому самому здесь же и максимум единства: ибо здесь все части церкви воссоединяются с ней *через единство* их воли; стало быть, тут

мы имеем единство *всецелое* и окончательное. По Соловьеву, это — *единство нравственного совершенства*.

Все эти ступени церковного бытия неразрывно связаны друг с другом. Нельзя возвыситься до нравственного совершенства в церкви, не признав существующую Церковь как данную действительность, как *начало* того, что должно быть. Нравственное совершенство не исключает, а, напротив, предполагает как послушание иерархическому авторитету, так и деятельное участие в органическом единстве и живом многообразии церковной жизни¹.

III. ЗЕМНАЯ ВЛАСТЬ ХРИСТОВА. ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕСУЩЕСТВЛЕННЫЙ РИМ

Вера в Царствие Божие заставляет нас признать начаток его, уже существующий на земле в видимой церкви, и стремиться к осуществлению его идеальной *полноты*. Соловьев показывает, как этот идеал осуществляется в церкви путем взаимодействия Божеского начала и свободной человеческой воли.

«Чтобы относительная свобода человеческая не победила безусловной цели Божией, *дана всякая власть на небе и на земле* Тому, кто путем нравственного подвига из своей человеческой свободы сделал истинную форму для полноты божественной жизни». Если Богочеловек пребывает с нами в Церкви до скончания века, то «также пребывает и действует начало власти Христовой». Духовная власть Христова не ограничивается скрытым от нас действием мироправления: она кроме того действует *явно*, облекается в видимые нам «определенные, постоянные формы и орудия, не имеющие в себе самих, в своем реальном человеческом составе, собственного начала власти, но служащие видимыми представителями и проводниками власти Христовой». По Соловьеву, эта видимая власть Церкви как общественного учреждения есть необходимое посредство между абсолютным идеалом Царствия Божия и нашею несовершенною действительностью.

Существенная черта власти Христовой заключается, во-первых, в том, что это — власть, данная свыше, богоучрежденная, и, во-вторых, в том, что, согласно

¹ См. для всего предыдущего отдела — История и будущее теократии, 538—565.

Евангелию, она объемлет в себе «всяку власть на небеси и на земли».

По толкованию Соловьева, если Христу дана *всякая власть*, то о каких-либо исключениях речи быть не может. В мире человеческом существуют три главные власти: священническая, передаваемая через таинство рукоположения, царская, передаваемая по родовому наследству или иным естественным путем, но освящаемая таинственным помазанием, и, наконец, пророческая, «которая, будучи прямым личным даром, проявляется в общественной деятельности в силу свободного вдохновения, но оправдывается и утверждается заслугой и святостью». Христос — обладатель всех трех властей. Стало быть, Он — глава не только церкви, но и государства и общества христианского. От Него — власть как священников, так и царей и пророков. По Соловьеву, бессильно и несправно то правительство, которое отделяет себя от источника всякой власти: не признавать царской власти Христовой — значит повторять крик иудейской черни: «не имамы царя, токмо кесаря», а провозглашать «свободную церковь в свободном государстве» — значит предавать Христа, лицемерно, попилатовски умывая руки. Наравне с государственными деятелями этого типа Соловьев осуждает и тех пророков-учителей или вождей народных, которые получают свою власть не от Христа, а хотят хищением стать Ему равными.

Соловьев вообще не признает существования истинной власти вне богоучрежденного порядка, т. е. вне власти Христовой. «Необходимо, чтобы цепь послушания, дающего власть, не останавливалась ни на каком человеческом звене и непрерывно восходила к самому Христу: ибо истинная власть — *соединение Божией силы с человеческой свободой*, возможна только в Богочеловеке. Власть чисто человеческая — с религиозной точки зрения — унижительная и совершенно недопустимая тирания.

Тут естественно возникает вопрос, как же Сам Христос признавал власть языческого кесаря и предписал платить ему подати? По Соловьеву, слова «воздадите кесарево кесареви» должны были иметь силу лишь до того времени, пока не прославился Сын человеческий. Когда, после крестной смерти и воскресения, Ему была дана власть над всякою плотью, тем самым была упразднена власть *безбожного* кесаря: от нее осталась

только тень. Когда на римском престоле воссел кесарь равноапостольный, победивший крестом, — исчезла и самая тень языческого царства¹.

В другом месте низложение языческого кесаря и упразднение *языческой* империи приурочивается Соловьевым к другому моменту евангельской истории — к провозглашению Христом всемирной *церковной* монархии в лице апостола Петра. В самом утверждении св. Петра пастырем надо всем стадом Христовым выразилось противоположение между вселенской церковью, созданной «на камне сем», и всемирной римской империей. Обращаясь к Петру, Христос провозгласил свою истинную всемирную монархию, основанную не на порабощении подданных и не на произволе единого владыки, а на свободном присоединении веры и любви в человеке к Истине и благодати Божией. Недаром местом для такого провозглашения Христос выбрал границы *Кесарии* Филипповой и окрестности *Тивериады*. «В виду памятников, говоривших о настоящем властелине ложного Рима, Он посвятил будущего владыку истинного Рима». Словами — «Симон Ионин, любишь ли ты меня больше, чем они», — Христос утвердил любовь как мистическое имя вечного города и как высший принцип своего нового Царства².

Тут мы сталкиваемся с одной из самых важных мыслей всего теократического учения Соловьева. — Для него вселенская Церковь — не что иное, как *пресуществленный Рим*. Учреждая первосвященническую власть,

¹ История и будущность теократии, 565—572; ср. Критика отвлеч. нач., 158: «кто придает действительно безусловное значение божественному началу, тот не может рядом с ним допускать как равноправное с ним какое-нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему. Если сказано: воздавайте Божие Богу, а Кесарево Кесарю, то не должно забывать, что Кесарь (то есть государственная власть) был ведь *вне* царства Божия, Кесарь был представителем не светского начала только, а начала языческого и, следовательно, в этом случае безусловное разделение церковной и государственной области является совершенно естественным и необходимым, ибо что общего у Христа с Велиаром? Но когда Кесарь входит в царство Божие и признает себя его служителем, тогда положение, очевидно, изменяется — в едином Царстве Божиим двух отдельных властей, одинаково безусловных, очевидно быть не может. Именно потому, что Царство Божие не от мира сего, а свыше, оно и должно подчинить себе мир сей как нечто низшее, ибо Христос сказал: Я победил мир».

² La Russie et l'Eglise, 140—141. Соловьев здесь имеет в виду, что слово *Roma*, прочтенное по-семитски (справа налево), превращается в *Апог* — любовь.

Христос не упразднил то истинное, что заключалось в вечном городе. Он сохранил международное единство, монархический образ правления, но при этом вложил новое содержание в эти традиционные формы. У пределов Кесарии и на берегу озера Тивериады Спаситель низложил не будущего *христианского* кесаря, а кесаря *человекобога*.

Упраздняя таким образом ложный и нечестивый абсолютизм Рима языческого, Христос вместе с тем утвердил и увековечил всемирное царство Рима, дав ему новую теократическую основу. «В известном смысле слова то была только перемена династии: династия Юлия Цезаря — верховного жреца и бога, была заменена династией Симона-Петра — первосвященника и раба рабов Божиих»¹. С этой точки зрения Соловьев объясняет «вечность» Рима. В отличие от других царств, которые разрушаются, римское царство в его глазах — *постоянные рамки царствия Божия на земле*, и это — потому, что «недвижимая скала Капитолия» получила свое освящение от того камня, на котором Спаситель утвердил свою Церковь².

«Пресуществление» человеческого в божеское не ограничивается одним видимым центром вселенской церкви. Оно должно проникнуть сверху донизу всю жизнь личности и общества. Социальная жизнь человечества не может оставаться внешнею и чуждою явившейся во Христе богочеловеческой жизни. «Если самые материальные элементы нашей жизни превращаются и освящаются в таинствах, то допустимо ли, чтобы социальный и политический порядок, который есть существенная форма человеческого существования, был отдан без сопротивления в область борьбы эгоистических интересов, игры губительных страстей и столкновения обманчивых мнений?» Раз человек — существо общественное по природе, цель божественного действия на человечество есть создание *совершенной общественности*. Но последняя не создается *из ничего*. Материя совершенного общества дана: это — общество несовершенное, человечество *как оно есть*. «Оно не исключается и не уничтожается Царствием Божиим; напротив, оно привлекается в область божеского царства, чтобы быть возроденным, освященным, преображенным».

¹ Там же, 139—143.

² Там же, 144.

Мысль, уже изложенная выше, о необходимости включения в церковь как богочеловеческий союз государства и общества экономического у Соловьева поясняется сравнением с Евхаристией.

«Когда дело идет о соединении со Христом *индивидуального* существа человека, религия не довольствуется невидимым, чисто духовным общением; она хочет, чтобы человек приобщился к своему Богу всем своим существом, даже в физиологическом акте питания. В этом мистическом, но реальном приобщении материя таинства не просто разрушается и уничтожается: она *пресуществляется*; то есть внутренняя и невидимая сущность хлеба и вина возносится в область обожествленной телесности Христовой и поглощается ею, между тем как феноменальная действительность или внешняя видимость этих предметов пребывает безо всякого видимого изменения, чтобы иметь возможность действовать в данных условиях нашего физического существования, связывая их с телом Божиим. Совершенно так же должно быть и в коллективной и публичной жизни человечества; она также должна быть мистически пресуществлена, сохраняя вместе с тем свое естество (*les espèces*) или внешние формы земного общества: сами эти формы, будучи упорядочены и освящены определенным способом, должны служить реальными основами и видимыми орудиями для *социального действия* Христа в Его Церкви»¹.

Сохранение естественных, земных форм человеческого общества в церкви необходимо для того, чтобы смертные люди могли действительно участвовать в невидимом и сверхъестественном управлении Христовом²; отсюда же ясно, почему из всех естественных форм человеческого общества Христос выбрал для Церкви монархию. По Соловьеву, это — единственный образ правления, который в одно и то же время причастен величию Божества и приспособлен к осуществлению единства в нашей человеческой действительности. Если бы Церковью управляла власть коллективная, напр. собор епископов, то все вопросы в таком учреждении решались бы или единогласно, или большинством голосов. Единогласие невозможно в Церкви, еще не достигшей совершенства; что же касается способа решения

¹ Там же, 124—126.

² Там же, 127.

по большинству голосов, то оно не соответствует величию Божества, которое в таком случае должно было бы каждый раз сообразовать свою волю и свою истину со случайными группировками мнений и с игрою человеческих страстей¹.

Властью объединяющей в Церкви может быть только власть монархическая: без нее видимая церковь вообще не может быть *единою*; чтобы сохранить свое единство среди множества обособленных народностей, церковь должна всегда противопоставлять всем национальным делениям единый международный центр, неподвижную и незыблемую точку опоры, более могущественную, нежели врата ада. Собор для этой цели, очевидно, непригоден; ибо, неизбежно заключая в себе различные национальные группы, он, чтобы возвыситься над национальной рознью, сам в свою очередь нуждается в высшем объединяющем начале. Христос несомненно предвидел эту необходимость монархического начала, когда одному апостолу из всех он передал единую и неделимую власть в церкви. Где же кроме Рима сбывается пророческое слово Спасителя о Петре — камне, на котором зиждется Церковь!

История неопровержимо доказала: вне Рима существуют только обособленные национальные церкви (например, армянская, греческая), церкви государственные (например, русская, англиканская) или секты, основанные частными лицами (как лютеране, кальвинисты, ирвингиане и т. п.). Одна лишь Церковь католическая не есть ни церковь национальная, ни церковь государственная, ни секта, основанная человеком. Это — единственная Церковь в мире, которая сохраняет и утверждает принцип вселенского социального единства против эгоизма индивидов и партикуляризма наций; она одна сохраняет и утверждает свободу духовной власти против государственного абсолютизма. Словом, это — единственная Церковь, которую врата ада не одолели: по плодам ее можно узнать как истинную. И раз церковь вселенская по самой идее своей представляет собою противоположность всемирной языческой империи, раз в папстве мы имеем замену цезаризма, то, по мысли Соловьева, понятно, что оно должно было утвердиться именно в центре Империи, т. е. в Риме².

¹ Там же, 128—129.

² Там же, 127—132, 156—158.

Особое значение этой церкви совершенно ясно выражается *властью ключей* Царствия Божия, данной *одному* верховному апостолу. Власть эта не может означать ничего другого, кроме власти над *целым зданием* земной церкви: и, раз она такова, она есть необходимо власть социальная и политическая: ее функция есть *общее управление* Царством Божиим на земле. И не напрасно эта правящая власть дана св. Петру тотчас вслед за исповеданием им истинного учения. В Церкви единой и святой, основанной на истине, управление неотделимо от учения. Центральная и верховная власть здесь может принадлежать только тому, кто, при содействии свыше, являет и представляет собою в области религиозной единство истинной веры. Ключи Царствия даны одному тому, кто по вере своей является основным камнем Церкви¹.

IV. ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ТРЕХ ВЛАСТЕЙ В СВОБОДНОЙ ТЕОКРАТИИ

Исходя из вышеизложенных положений, Соловьев решает вопрос о взаимном отношении трех властей в христианской теократии. Раз все эти власти или служения — едино во Христе, они должны быть едино и в человечестве: Христос соединил их в себе, разумеется, не для того, чтобы они были разделены в социальном его теле. «Согласием этих трех служений, первосвященнического, царского и пророческого, держится единство видимой церкви, ее правильная жизнь и развитие». Доколе не совершено дело спасения, служение Христово — первосвященническое, царское и пророческое, должно продолжаться. Но в видимой церкви Христос не действует Сам непосредственно. Он действует и осуществляет свои троякие полномочия через человеческих посредников. «Для видимого постоянного руководства христианского мира Он освящает духовную власть человеческую, благословляет и царскую власть в человечестве, возбуждает и свободное проповедничество в людях своих». Замечательно, что всем трем церковным служениям Соловьев приписывает одинаковое постоянство в христианском мире. «И всегда, в каждый момент существования христианства, должен быть в нем видимый первосвященник Божий, должен быть и царь христиан-

¹ Там же, 122—124.

ский и не должно оскудевать свободное веяние Духа Божия, воздвигающее пророков из среды народа».

При согласии этих трех властей, они могут собирательно совершать такое же служение, какое Христос совершал единолично: тогда они действительно представляют собою всю Церковь и могут возводить ее к полноте возраста Христова. Разделять же власти — значит разделять Христа. Попытку отделять священство от царства, Церковь от государства Соловьев называет *практическим несторианством*: в его глазах между мирским царством и областью церковной должно быть такое же нераздельное единство, как между божеским и человеческим естеством во Христе. С той же точки зрения философ осуждает и *практическое монофизитство* — тот ложный пиетизм, который хочет, чтобы душа погружалась в созерцание божественного и предоставляла мир его собственной участи. Здесь, как и всюду, истинная вера должна найти средний царский путь между двумя противоположными ересями. Она должна сохранить в неприкосновенности внутреннюю связь между царством человеческим и церковью Божией¹.

Мы уже видели, что, по мысли Соловьева, единство теократии должно утверждаться и сохраняться через *первенство* власти духовной. Но это первенство в его понимании ни в каком случае не есть власть *деспотическая*. Взаимное отношение царства и священства столь же свободно, как взаимное отношение божеского и человеческого естества во Христе. — «Представители истинной теократии имеют свою власть не как цель для себя, а как необходимое средство для всего мира. Для свободного теократического взаимодействия столь же необходима самостоятельность «всего общества», как и самостоятельность священства. Это последнее представляет в теократии по преимуществу божественную сторону, а прочий народ — по преимуществу человеческую сторону: и та и другая одинаково необходимы для *богочеловеческой* формы правления»².

«Сыновние» отношения царской власти к святительской отнюдь не означают юридического подчинения. Если бы исполнение велений духовной власти было *юридически обязательно* для власти светской, то о свободе и «самостоятельности» последней не могло бы быть

¹ Славянский вопрос, V, 58; La Russie et l'Eglise, 321—324.

² История и будущность теократии, 428.

и речи. Тогда бы мы имели не «свободную теократию», а то, что Соловьев называет «теократией насильственной», — неограниченное самодержавие духовенства. Но Соловьев не признает за церковной иерархией «никаких державных прав в государственной области»¹. Правда, он учит, что в теократии власть православного царя, не ограниченная снизу, должна быть ограничена сверху; но здесь он хочет ограничения не правового, а чисто нравственного свойства². Философ полагает, что «настоящая христианская жизнь начнется только тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое спорные права и обратившись к бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия»³.

Тут Соловьев пытается отделиться от средневекового латинского учения о взаимоотношении двух властей. Из того, что духовные интересы должны господствовать и что, соответственно с этим, первенство должно принадлежать власти духовной, отнюдь не следует, чтобы эта последняя могла брать на себя государственные функции. Иоанн Парижский сравнивал власть духовную с золотом, а власть светскую со свинцом. Но если золото превосходнее свинца, то отсюда, понятно, нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинец происходил из золота. Не так, однако, рассуждали средневековые богословы и канонисты. — Из них многие учили, «что высшая власть Церкви заключает в себе и верховную светскую власть, что папа не есть только первосвященник, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою светским государям»⁴.

В своем утверждении превосходства духовной власти средневековые папы были правы; неправы они были лишь в том, что, вопреки этому превосходству и в ущерб значению священства, они переносили цель своей деятельности в низшую государственную область, усваивали себе ее характер, действовали ее средствами. Соответственно с этим «вина папизма — не в том, что он превознес, а в том, что он унизил папство».

¹ Еврейство и христианский вопрос, 147.

² Там же.

³ Великий спор, 95.

⁴ Там же, 85.

По Соловьеву, «мирская политика должна быть подчинена церковной — но никак не через уподобление Церкви государству, а, напротив, — через постепенное уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этот образ (пересоздавать) в уровень мирской действительности. Не первосвященники должны становиться царями, а, напротив, — царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* к себе все мирские силы, а не *втягиваться, не вовлекаться* в их слепую и безнравственную борьбу»¹.

Чтобы это произошло, нужна неутомимая деятельность свободного пророчества: призвание пророков заключается в том, чтобы быть посредниками между царством и священством, беспрестанно напоминать той и другой власти об обязанностях их служения.

Такое взаимодействие всех трех властей служит необходимым условием социального прогресса в христианском обществе. Соловьев указывает, в каком направлении он должен совершаться.

V. ПРЕОБРАЖЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ В ТЕОКРАТИИ

Читатель помнит юношескую мечту Соловьева о полном преобразении всей общественной жизни человечества в земном явлении царства Божия². Эта самая мечта составляет основное содержание всего его теократического идеала. Вышеописанное отношение трех теократических властей для него — лишь средство: цель заключается в таком переустройстве всех общественных отношений, при котором человеческое общество становится воплощением всеединства, откровением божественной жизни на земле.

Цель эта была поставлена и ясно высказана Соловьевым еще в докатолический период его творчества. Он положил ее в основу начертания «свободной теократии» уже в «Критике отвлеченных начал».

Изложенное там построение носит на себе печать мысли, еще не вполне созревшей; поэтому здесь достаточно будет воспроизвести его в общих чертах.

¹ Великий спор, 88.

² См. выше, стр. 86—87.

В человеческом обществе должен осуществиться тот синтез универсального и индивидуального, который от века *осуществлен* в Божественной Премудрости. Это значит, что в обществе должно быть достигнуто и совершенное всеобщее объединение и та совершенная индивидуализация, при которой каждая личность становится адекватным выражением своей *особенной* идеи, индивидуализированным воплощением всеединства. Соответственно с этим объединение в теократии не должно исключать свободу частных элементов. По мысли Соловьева, здесь *«неограниченный федерализм совпадает с безусловною централизацией»*.

Место каждого лица в этом идеальном обществе должно определяться его отношением к божественной идее. — «Степенью идеальности должна определяться степень *значения и власти* (авторитета) лица. Объем прав должен соответствовать высоте внутреннего достоинства». Из различия в степени совершенства людей должно вытекать различие в степени их значения и могущества.

По мысли Соловьева, в нормальном обществе каждое лицо признается безусловно ценным, и притом в *положительном* смысле, т. е. с требованием, чтобы каждый *осуществил* свою безусловную идею; именно в силу этой безусловной задачи, признаваемой за человеком, если данное лицо, в данное время, при данной ступени своего развития не обладает необходимыми средствами для ее разрешения, «оно свободно и естественно подчиняется тем, кто, находясь на высшей степени духовного совершенства, может дать ему эти средства»; подчинение это совершенно свободно, так как достижение совершенства, во имя которого человек подчиняется, есть собственная цель каждого.

Задача гражданского общества, преобразующегося в царство Церкви, заключается в последовательном осуществлении начала любви. Любовь к каждому человеческому существу должна проявляться здесь в соответствии со степенью его развития и совершенства; принцип «каждому свое» или справедливость, которая должна господствовать в гражданском обществе, есть не что иное, как необходимая *форма любви*.

С этой точки зрения Соловьев освещает взаимные отношения Церкви и государства в «свободной теократии». Нравственный принцип церкви — любовь — выражает вечную цель всех и каждого. Нравственный же

принцип государства есть *справедливость*, которая заключается в осуществлении любви в порядке естественном. В порядке безусловном все равны, наоборот, порядок естественный по существу связан с *неравенствами*: здесь не все существа одинаково близки к безусловной цели, а потому не все могут иметь одинаковое значение. Так как в порядке естественном значение каждого существа должно всецело определяться степенью его близости к безусловной цели, то ясно, что справедливое неравенство здесь вытекает из требования самой любви. В церкви равенство обуславливается тем, что каждый человек там является только целью; в государстве он — вместе с тем и средство, не равное, хотя и равномерное со всеми другими.

Церковь — Царство Божие — должна, по мысли Соловьева, проникнуть не только в отношения политические, но и в область экономическую. Экономический строй также должен подвергнуться коренному преобразованию во имя любви.

Материальное благосостояние есть средство, а не цель: поэтому идея любви, как понимает ее Соловьев, отнюдь не требует, чтобы все были одинаково богаты. Как любовь, так и справедливость требуют только одного: чтобы материальное богатство, как и все существующее, служило целям всеединства. Но для этого необходимо, чтобы богатство и труд были распределены в обществе соответственно внутреннему достоинству и гражданскому значению его членов. Было бы противно любви и справедливости, если бы большие средства доставались на долю тем, кто способен видеть в богатстве высшую цель и высшее благо; так же было бы несогласно с любовью и правдой имущественное равенство между теми, для кого богатство — орудие любви, и теми, кто способен употреблять его лишь для эгоистических целей. Степень внутреннего достоинства людей определяется мерою преобладания идеи всеединства над личной исключительностью или эгоизмом: поэтому и справедливо, чтобы люди, стоящие на высшей ступени личного достоинства, обладали обширнейшими материальными средствами. Очевидно, что они будут пользоваться своим богатством на благо другим: следовательно, в их руках оно послужит целям любви.

В области отношений между классами любовь должна положить конец насильственной борьбы и истребительной конкуренции. Вместе с тем и начало индиви-

дуальности должно получить справедливое применение в индивидуальной собственности достойнейших. Неограниченная конкуренция и возможность эксплуатации здесь устраняется, таким образом, не правовым, а нравственным началом — единством нравственной цели, объединяющей общество. Юридически сохраняется и конкуренция, и раздвоение труда и капитала; но результат того и другого — богатство служит лишь материалом для реализации высшего религиозного начала, а потому не служит ни для кого источником бедствий, а, наоборот, обращается всем в пользу: «в свободной теократии все солидарны в одной общей цели, и то, что идет на благо одним, служит благу всех».

Во взаимных отношениях различных сфер в «свободной теократии» господствует внутреннее *органическое* единство: все сферы здесь взаимно друг друга восполняют, причем обе низшие — государство и союз экономический (земство) — получают свое содержание и направление от высшей — церкви. Борьба и противодействие между этими сферами в нормальном обществе так же невозможны, как борьба между кровеносною и нервной системами одного и того же организма¹.

Впоследствии, во французской книге Соловьева, та же основная тема получает иное развитие. Подчеркивая мысль о необходимости уподобления гражданского общества Церкви, Соловьев заключает отсюда, что самая сущность жизни церковной должна найти себе выражение в мирском порядке. Самые *таинства*, в коих Божеское соединяется с человеческим, должны стать реальностью не в личной только, но и в социальной жизни человечества. Человечество должно мало-помалу преобразаться в социальное тело Христово: это значит, что в его жизни должны возрасть и проявляться мистические начала, передаваемые в таинствах. Но для такого освящения жизни недостаточно одного действия на нее священства: необходимо кроме того и содействие христианского государства и общества.

Прежде всего таинства выражают собою мистический смысл тех *прав человека*, которые французская революция тщетно пыталась утвердить вне их религиозной основы. Первое из этих таинств — *крещение* — есть *таинство свободы*. В нем свобода сообщается человеку как вечное и безусловное начало, как неотчуждаемый

¹ Критика отвлеч. начал, 167—178.

дар, который не может быть уничтожен какими-либо внешними условиями: крещеный водою и Духом сохраняет свою свободу даже в рабстве. Но терпимо ли такое противоречие между внутренним значением человека, усыновленного Богом, и внешним его общественным положением? Допустимо ли оно в обществе христианском?

Итак, христианские государи и народы должны истребить рабство во всех его видах и проявлениях, прямых и косвенных: ибо все они суть отрицания крещения, которые не уничтожают его сущности, но задерживают его внешнее проявление. Человек, освобожденный Богом живым, не должен становиться служителем мертвой материи, *рабом машины*.

Следующее за крещением таинство — миропомазание — есть *таинство равенства*. Всем христианам без различия Церковь сообщает равное мессианическое достоинство, она всех одинаково помазует *во Цари и во священники*. Конечно, общественное состояние, преобразуемое этим таинством, не может быть осуществлено немедленно. Человечество еще не доросло до внешних форм жизни, соответствующих идее всеобщего царского священства; но сильные мира сего должны помнить, что оно составляет действительную цель христианства. Они не должны стоять во что бы то ни стало за сохранение тех социальных неравенств, которые в обездоленных классах возбуждают ненависть и зависть. Превращать помазанников Божиих в бунтующих рабов — значит кощунствовать над таинством. Тот безбожный консерватизм, который это делает, принимает на себя ответственность за все грехи народные и за все революционные кровопролития.

С другой стороны, и народ христианский должен помнить, что мессианическое достоинство, делающее каждого из его членов равным царям и священникам, не есть пустое звание. Каждый может стать орудием Духа Святого, в социальном порядке; пророком Божиим может стать всякий, кто своей свободой содействует Божественной благодати, независимо от происхождения и общественного положения. Всякий желающий может, таким образом, в силу миропомазания осуществлять в христианском обществе высшую власть наравне с папою и императором.

Таинство равенства восполняется *таинством братства*. Истинное и положительное равенство, как и истин-

ная свобода, осуществляется в братской солидарности, которая связывает многих воедино. Это всеобщее братство совершается в *таинстве Евхаристии*, в коем исполняется молитва Христова «да будут все едино, как и Мы с Тобою едино». Одна и та же чаша дается всем ученикам Христовым, а через них и всем народам. И, если мы воистину приобщаемся телу и крови Христовой, мы становимся братьями без различия народа и племени¹.

В отличие от этих трех таинств прав человека *четыре другие*, по Соловьеву, выражают собою *человеческие обязанности*. Обязанности эти находятся в тесной связи с правами. Человек *имеет право* быть сыном Божиим; но для этого он *обязан* преодолеть расстояние, отделяющее человеческое от божественного.

Первая обязанность заключается в том, чтобы признать это расстояние, налагаемое грехом, совершить тот *акт смирения*, который выражается в церковном *таинстве покаяния*. Виноваты протестанты, отвергающие это таинство; но, по Соловьеву, еще больше вина того лжеправославия, которое распространяет обязанность смирения только на отдельных лиц, отдавая общественные организмы — государства и народы, во власть тщеславия, гордости, эгоизма и братоубийственной ненависти.

Совершенно наоборот, ветхозаветные пророки проповедовали покаяние городам и народам, а Новый Завет в Апокалипсисе возлагает ответственность за коллективные, общественные грехи на ангелов отдельных церквей.

В основе всякого человеческого зла и грехов индивидуальных, равно как и социальных, лежит хаотическое начало — первооснова всего сотворенного. В создании человека это начало было сведено к чистой потенции; но, пробужденный грехом Адама, хаос стал затем основным элементом нашего ограниченного и эгоистического существования. Эта эгоистическая ограниченность, отделяющая нас от Бога, может быть побеждена только любовью, которая соделывает нас сынами Божиими.

Дело любви заключается в *интеграции*, т. е. в восстановлении целостности человека и чрез него — всего сотворенного. Прежде всего необходима интеграция человека индивидуального. Целость его существа восстано-

¹ La Russie et l'Eglise, 325—329.

ляется через соединение мужа с женою — естественным его дополнением.

Доколе, одержимый слепую и безумною страстью, мужчина хочет *внешним образом* обладать женщиной, он разлучен с нею внутренно. Воссоединение происходит лишь чрез истинную любовь, которая отождествляет две жизни в их безусловной сущности, навеки утвержденной в Боге; при этом физические отношения допускаются лишь как крайнее последствие и внешнее осуществление отношения мистического и нравственного. Тут мы имеем любовь наиболее сосредоточенную, сильную и глубокую; поэтому любовь половая — истинная основа и общий первообраз всякой другой любви. В *таинстве брака* она становится первым положительным базисом богочеловеческой интеграции. Ибо эта освященная любовь создает подлинные индивидуальные элементы совершенного общества, воплощенной Софии.

Если в таинстве брака совершается интеграция человека индивидуального, то в *таинстве священства* осуществляется *интеграция человека социального*.

Индивид отделен от общества своим партикуляризмом, стремлением значить и господствовать во внешнем мире *во имя свое*. Социальное единство восстанавливается в акте самоотречения, коим индивид подчиняет свой интерес и свою волю, словом, свое эгоистическое я — воле высшего над собою. Тут происходит не соединение двух равных лиц, как в браке, а *субординация* социальных единиц неодинакового значения. Индивид здесь вступает в определенное отношение к *иерархическому порядку*, в коем есть различные ступени. Таинство священника, коим утверждается этот порядок, есть торжество социальной любви. Ибо ни один из его членов не действует от себя, во имя свое: напротив, каждый поставляется и уполномочивается высшим представителем более широкого социального единства. От священника и до папы здесь все *в отношении сана* свободны от изолирующего партикуляризма и эгоизма: каждый представляет собою орган Церкви как социального целого.

Следующая за священством высшая ступень интеграции человека выражается в *таинстве елеосвящения*. Недостаточно победить индивидуальный эгоизм и восстановить нарушенные грехом общественные связи: для полной интеграции человека надо упразднить смерть,

восстановить неразрывную связь между духом и телом, между человеком и внешней природой. Чтобы интегрировать универсального человека, надо восстановить его связь с целым. Эта интеграция является делом божественной любви, которая соединяет человека в Боге со всею тварью связью неразрывною и вечною. Эта любовь сводит с неба на землю божественную благодать и торжествует не только над нравственным злом, но и над его последствиями — над болезнью и смертью. Окончательное дело этой любви есть всеобщее — воскресение. Оно предобразуется в церкви последним из таинств — елеосвящением. На одре болезни, перед лицом смерти елеосвящение дается человеку как символ и залог грядущего его бессмертия и целости. Так цикл таинств, как и круг жизни, замыкается воскресением — окончательной интеграцией всего человечества через воплощение Божественной Мудрости¹.

VI. ПРОТИВОРЕЧИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ТЕОКРАТИИ

Понятно, что изложенное выше теократическое учение, в котором до середины девяностых годов Соловьев видел главное дело своей жизни, имело больше успеха среди католиков Запада, чем в России. Известный Штроссмайер, епископ Боснийский, разделявший мысли философа о соединении церквей и о мессианическом призвании славянских народов, указал на него апостольскому престолу и прислал для передачи папе его брошюру *l'Idée russe*. В письме на имя кардинала Рамполлы (копию с этого письма мне с трудом удалось добыть в Ватикане) епископ просил принять и областить Соловьева, который в 1888 году ожидался в Риме,

¹ *La Russie et l'Eglise*, 330—336. Здесь мы можем измерить расстояние между Соловьевым и Федоровым: с одной стороны, цели у них — одни и те же, — преодоление «ненавистной раздельности мира», осуществление в здешнем мире и прежде всего в человечестве — того единства, которое от века осуществлено в св. Троице, — и как завершение этого всеобщего объединения — *возвращение жизни отцам* — всеобщее воскресение. Рядом с этим — *полное расхождение в области средств*: у Федорова — завладение стихиями, победа над природой *посредством науки*, в связи с полным отрицанием всего мистического. У Соловьева — наоборот — преобразование человеческого общества посредством мистики таинств, *восстановляющих всеобщее братство и органическую связь человека с природой!*

и испросить для него благословение папы¹. Папа выразил одобрение, воздал хвалу и горячо молился об исполнении «общего желания»² о соединении церквей. Неудивительно, что и во всем вообще католическом мире католическая проповедь Соловьева вызвала большой интерес и сочувствие. Католический журнал *l'Univers* печатал его статьи. О том, какое участие принимали в нем видные иезуиты, можно судить в особенности по его переписке с о. Мартыновым и с о. Пирлингом (Письма, III), коим он сообщал для совместного с ними обсуждения весь план своей литературной деятельности второй половины восьмидесятых годов.

Рядом с этим в России, где общие основы религиозного и философского мирозерцания Соловьева разделяются многими, я не могу назвать ни одного последователя его теократического учения с известным в литературе именем. Фальшь этой точки зрения у нас с самого начала чувствовалась и до сих пор чувствуется почти всеми. «Социальное триединство» первосвященника, царя и пророка в лучшем случае «не принимается всерьез» или прощается Соловьеву как чудачество великого ума.

И, однако, мы имеем здесь нечто большее, чем чудачество. В идее «вселенской теократии» есть ряд заблуждений в высокой степени интересных и поучительных. Но есть в ней и положительный, истинный элемент, доселе еще не в достаточной мере оцененный современниками. В дальнейшем мы попытаемся его выяснить, отделить в вышеизложенном учении зерно от мякины.

Прежде всего бросается в глаза, что в нем есть заметные колебания мысли, более того, — противоречия. Самая идея теократии не отличается достаточной определенностью и ясностью; не только в различных сочинениях, но и в различных местах одних и тех же сочинений Соловьева она определяется далеко не одинаково.

С одной стороны, теократия для него — *свободное соединение Бога и человека*; с другой стороны, она — церковно-государственный строй, который может быть осуществлен лишь путем принуждения, насилия.

¹ Напечатано в брошюре: *Соловьев. Владимир Святой и христ<и>анское государство* (Москва, 1913, изд. книгоиздательства «Путь»).

² См. Michel d'Herbigny, *Un Newmann russe*, стр. 247, где цитируется ответное письмо Рамполлы Штроссмайеру.

Мы уже привели выше ряд текстов, где осуществление теократии отождествляется с осуществлением истинной жизни, вообще с осуществлением религии в человеческой жизни, с воплощением небесного в земном, с окончательною целью человечества. Все это в связи с надеждой Соловьева, что в теократии преобразится не только человечество, но и сама природа¹, стирает всякую грань между «теократией» и царствием Божиим вообще, т. е. между временным и вечным.

Но в тех же произведениях Соловьева есть целый ряд текстов, где теократия понимается совершенно иначе, где она изображается как порядок *только* временный, земной, подлежащий упразднению в будущем веке, как церковно-государственный строй, имеющий существовать лишь впредь до окончания божественного строительства.

Так, на вопрос о *содержании* понятия теократии мы слышим такой ответ. *«До тех пор, пока Бог не будет всево всех (курсив мой), пока каждое человеческое существо не будет вместилищем Божества, до тех пор Божественное управление человечеством требует особых органов или проводников своего действия в человечестве»* (следует характеристика этих органов теократии — первосвященника, царя и пророка)². В другом месте *исключительно земной* характер теократии выражается еще яснее. — *«Действительность боговластия в христианской церкви опирается на два факта: первый факт есть умственная и нравственная несостоятельность человечества вообще, его духовное несовершеннолетие (курсив мой), вследствие которого он <о> нуждается в постоянном руководительстве свыше; второй факт, столь же несомненный, как и первый, для всякого христианина, состоит в том, что Богочеловек Христос установил ту руководящую власть, в которой нуждается человечество, в виде апостольской учащей церкви, с которой он пребывает во вся дни до скончания века»*³.

Двойственность разбираемого учения выступает здесь наружу как нельзя более ясно: теократия, коей действительность предполагает «несостоятельность и несовершеннолетие» человечества, очевидно, не может служить для него «окончательной целью»⁴. В качестве порядка

¹ См. выше, стр. 507 и след., 503.

² Еврейство и христ. вопрос, 144.

³ История и будущность теократии, 581.

⁴ Ср. стр. 532.

временного «истинная теократия» предполагает греховное состояние; напротив, в качестве «совершенного обладания Божиим»¹ она предполагает человека совершенного, преображенного. Наконец, если теократия — осуществление любви Божией², то она не может быть порядком только временным; если грехопадение есть отступление от теократии³, а искупление и вообще Богочеловечество — ее восстановление, то она совпадает с вечным царствием Божиим; но в таком случае она существует совершенно независимо от «несовершеннолетия и несостоятельности человеческого рода».

Но кульминационная точка всех противоречий разбираемого учения заключается в самом понятии *свободной* теократии. Читатель помнит, что, по Соловьеву, в признаке «свободы» заключается отличие вселенской теократии будущего от *насильственной* или *внешней* теократии средневекового папизма. Тут мы имеем дело с одной из наиболее дорогих для Соловьева мыслей. Теократия будущего представляется ему *свободной*, потому что высшей нормой для нее служит взаимное отношение божеского и человеческого естества во Христе: свободное соединение, свободный союз Бога и человека выражает собою для философа самую сущность *истинной* теократии. Рядом с этим в состав теократии он вводит государство. Но в этом и заключается противоречие: государство — по самому существу своему — организация *принудительная*, насильственная. Раз оно входит в состав теократии, последняя тем самым перестает быть *свободным* союзом между Богом и человеком и превращается в порядок *принудительный*.

Чтобы убедиться в этом, достаточно принять во внимание, что самое отношение к теократическому государству не может быть свободным для *всех* его подданных. Представим себе в составе такого государства подданных инославных или просто неверующих: спрашивается, являются ли они *свободными* участниками дела Христова? Не очевидно ли, что для них все религиозное служение государства является лишь *внешней*, насильственной нормой! Представлял ли себе Соловьев, что в состав теократического государства будут входить одни только верующие христиане, притом одного только

¹ Ср. стр. 538.

² Там же.

³ Ср. стр. 537.

исповедания? В «Критике отвлеченных начал» он еще мечтает о таком теократическом обществе, где «все члены» (sic!) «принадлежат одинаково и церкви и государству»¹. Но уже четырем годами позже ему приходится отказаться от этой явно несбыточной мечты. Мы уже видели, что в середине восьмидесятых годов он ждет осуществления теократии «от православного царя самодержавного и, следовательно, независимого от безбожных стихий современного общества»². Спрашивается, может ли считаться «свободной» теократия, управляемая неограниченным монархом *вопреки* безбожным подданным?

Вопрос этот — тем более роковой для Соловьева, что он видит задачу христианского государства в «постепенном уподоблении церкви»³. Если мы станем на эту точку зрения, перед нами неизбежно возникнет вопрос, могут ли быть терпимы нехристиане в составе христианского государства будущего? Может ли быть «подобным церкви» государство, которое признает их своими гражданами? Каково должно быть вообще отношение теократического государства к неверующим?

Ответ, который дает на это Соловьев, в корне противоречит его же собственному принципу религиозной свободы. В «Великом споре» он признает за государством право принимать карательные меры по отношению к еретикам. Собственно духовная власть как такая дальше отлучения от церкви идти не может. — «Тем самым, что известное лицо отлучено от церкви, церковная юрисдикция над ним прекращается; оно как бы перестает существовать для церкви». Иное дело — государство: после произнесения церковного отлучения оно должно в свою очередь определить свое отношение к отлученным. «Если христианское государство признает религиозные преступления как подлежащие наравне с другими уголовной ответственности, то Церковь, конечно, не призвана брать под свое особое покровительство извергнутых ею еретиков. Но она обязана внушать находящемуся под ее влиянием государству христианские понятия о преступниках вообще — как религиозных, так и обыкновенных»⁴. Другими словами,

¹ Стр. 157.

² Еврейство и христ. вопрос, 156.

³ См. выше, стр. 530.

⁴ Великий спор, 89.

к еретикам дозволительно применять все те кары, которые с христианской точки зрения вообще допустимы по отношению к преступникам.

Рядом с этим, впрочем, Соловьев высказывается за свободу совести: «насильственное присоединение к церкви посредством угроз тюремного заключения и пыток» он признает «безумным, бесплодным, а тем более возмутительным» покушением — «поработить волю и совесть человека»¹. Как же согласить эту характеристику с правом государства карать еретиков? По объяснению Соловьева, это право вполне совместимо с свободой совести. Так, в средние века «уголовные преследования еретиков не были, собственно, нарушением свободы совести, ибо здесь преследовалось активное сопротивление закону, и должно порицать лишь жестокий способ, каким они преследовались»².

Как видно отсюда, Соловьев признает одни и те же карательные меры государства против еретиков дозволительными или недозволительными в зависимости от того, с какою целью они применяются. Например, посадить еретика в тюрьму с целью обращения его в православие — значит совершить «возмутительное» насилие над совестью; но подвергнуть его тюремному заключению в наказание за нарушение закона, воспрещающего ересь, — вполне дозволительно. Теперь вряд ли нужно кому-либо доказывать, что при этих условиях свобода совести улетучивается как дым. Не подлежит сомнению, что Соловьев, как в ту пору, когда эти строки были им написаны, так и в течение всей своей жизни, был искренним и горячим сторонником религиозной свободы. Но это доказывает только, что в его учении уживались логически несовместимые начала. «Свободная теократия» — такой же абсурд, как «круглый квадрат» или «деревянное железо».

Нигде это противоречие не выступило так ярко, как в «Великом споре» — в самом раннем произведении второго периода философа. Соловьев, по-видимому, сам остался им недоволен; в отличие от других журнальных статей его на ту же тему эта не была им перепечатана; только отдельные ее части были им включены в сборник «Национальный вопрос». Мысли о дозвольности уголовных кар против еретиков, сколько мне извест-

¹ Великий спор, 90.

² Там же.

но, больше нигде Соловьевым высказаны не были. Но, исключив их из своих печатных трудов, он не устранил, а только замазал указанное мною противоречие.

Свобода совести роковым образом исчезает с того момента, когда государство начинает «уподобляться» церкви. У Соловьева мы видим нечто большее. Читатель помнит, что, по мнению философа, государство должно «как живой член входить в состав вселенского тела Христова»¹, т. е. быть частью церкви, где оно в качестве «единения царского» представляет собою необходимый момент тройного «богочеловеческого единения»².

Тут несовместимость теократического государства со свободой совести обнаруживается как нельзя более ярко; если государство — «живое тело Божие», то по отношению к нехристианам отсюда вытекает только два возможных вывода: или они должны быть извергнуты вон, отсечены как инородное тело, или же они могут принадлежать «к живому телу Христову» — не в качестве верующих, а в качестве *подданных* христианского государства. От этих выводов Соловьев спасся только тем, что не довел свою мысль до конца.

Характерно, что, говоря о «свободной теократии», Соловьев чаще думает о взаимном отношении управляющих ею властей, нежели о положении в ней отдельных человеческих лиц. Не те или другие общественные элементы, а *две власти* в его построении олицетворяют собою взаимную свободу Божеского и человеческого естества в церкви. Но попытка начертать с этой точки зрения схему идеального, желательного взаимодействия царства и священства — оканчивается полным крушением. — Свобода, где она действительно допускается Соловьевым, разрушает теократию; зато теократия, там где она проводится последовательно, столь же основательно разрушает свободу.

Требуя действительного *подчинения* царской власти духовному авторитету папы, Соловьев вместе с тем подчеркивает чисто *нравственный, свободный* характер этого подчинения в будущей вселенской теократии в отличие от насильственной теократии папизма. Ограниченный сверху властью святителя, в силу закона *нравственного*, глава теократического царства будущего вместе с тем свободен от всяких *юридических* огра-

¹ La Russie et l'Eglise, 74.

² Там же, Introduction, XVI.

ничений¹. Мы уже видели, что, по Соловьеву, «настоящая христианская жизнь начнется только тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое свои спорные права и обратившись к бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия»².

Если довести до конца выраженное здесь требование, то все построение Соловьева обращается в ничто. Теократия, где подчинение папе служит только нравственной обязанностью царя и, следовательно, зависит всецело от его доброй воли и личных качеств, в сущности вовсе не есть теократия. Раз папа лишен «державных прав» в государственной области, его веления обязательны для светского государя лишь *условно* — лишь поскольку он *по совести* признает их справедливыми и целесообразными. Но, раз все обязанности теократического государя по отношению к духовной власти сводятся к одной — *действовать по совести*, теократическая монархия ничем не отличается от всякой другой христианской и даже некаатолической монархии. Где то государство, в котором эта обязанность не признается? Разве не может даже государь нехристианский исполнить какое-либо нравственное требование, высказанное римским первосвященником, если оно совпадает с внутренним велением его совести!

Таково разрушительное действие «свободы» на теократию. Не менее разрушительны полномочия теократического монарха для свободы его подданных. Не только народовластие, самое ограничение прав монарха в глазах Соловьева есть проявление начала антихристианского и антирелигиозного³. Соловьев искренне верит в возможность совмещения этого неограниченного самодержавия с свободной общественностью: но здесь мы имеем старую славянофильскую иллюзию, которая вряд ли нуждается в опровержении, так как после Соловьева она раз навсегда отошла в прошлое. Утверждая свободу христианского общества, Соловьев, как мы видели, олицетворяет ее особою пророческою *властью*; но и это не служит для нее спасеньем, ибо отличительным признаком власти святительской и царской в раз-

¹ Еврейство и христ. вопрос, 147.

² Великий спор, 95.

³ La Russie et l'Eglise, 328 (примеч.).

бираемом учении служит безусловная обязательность, которая совершенно не зависит от личности тех или других конкретных пап и царей; между тем, по признанию самого философа, власть пророческая лишена *всякой внешней обязательности*: она зависит исключительно от условий чисто внутренних и духовных. Иначе говоря, власти, олицетворяющие духовный авторитет и государство, суть власти действительные; между тем пророчество, олицетворяющее свободу, есть власть мнимая. В одном из шуточных стихотворений Соловьева говорится о пророке.

Но органами правительства
Быв без вида обретен,
Тотчас он на место жительства
По этапу водворен.

В сущности, это — довольно злая шутка философа над собственной своей идиллической мечтой о пророке в «свободной теократии».

VII. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ В ТЕОКРАТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ СОЛОВЬЕВА

Внутренние противоречия свидетельствуют о схематичности построения Соловьева. Нежизненность схемы «всемирной теократии» обнаруживается при всякой попытке представить себе ее конкретное осуществление. Вся она рассчитана на «свободный нравственный подвиг» идеальных святителей, царей и народов, которые «добровольно и по совести» исполняют свои обязанности, не заботясь о правах.

Утопичность этого расчета явствует из собственного признания Соловьева: говоря о ветхозаветной теократии, он указывает на «склонность сильного мирского правительства к антитеократическому единовластию и связанному с этим религиозному отступничеству». На чем основано предположение, что эта же склонность не скажется так или иначе и в теократии христианской? Но это еще не все: не подлежит сомнению, что в христианской теократии, если таковая когда-либо осуществится, исповедание христианской веры будет связано с мирскими выгодами. Поэтому все «благонамеренные» чиновники, карьеристы, политики-оппортунисты и даже просто политические мошенники тут станут католиками

и ревностными теократами. Какие это может иметь последствия для дела Христова? И по этому предмету также можно найти ценные указания у того же Соловьева. Он признает, что прекращение гонений и официальное признание христианской религии в римской империи вызвало «важную перемену к худшему. При Константине Великом и при Констанции к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан лицемеров». — «Прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле — языческой громаде. Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранило языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старалось — частью инстинктивно, а частью и сознательно — утвердить рядом с христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом. Тут-то и была положена первая основа того христианско-языческого компромисса, который определил собою средневековое миросозерцание и жизнь»¹.

Какие могут быть основания думать, что осуществление теократического государства в наши дни или когда-либо в будущем будет иметь иные последствия? Очевидно, что утопические надежды на будущее у Соловьева идут вразрез с его же собственными здравыми суждениями об историческом прошедшем!

Коренная ошибка здесь заключается, очевидно, в противоестественной попытке включить государство как составную часть в царствие Божие. Нетрудно убедиться, что это — лишь вариант того основного заблуждения всей мысли Соловьева, которую мне так часто приходилось отмечать в предшествующем изложении: задачу осуществления царствия Божия на земле он разрешает, в сущности, путем постоянного забвения грани между двумя мирами. Попытка изобразить теократическое государство как социальное тело Христово есть совершенно недозволительная мистификация порядка естественного; с другой стороны, попытка втиснуть царствие Божие, хотя бы здесь, на земле, в рамки церковно-государственной организации и найти земное осуще-

¹ Об упадке средневекового миросозерцания, VI, 350—351.

ствление мистического Триединства в объединении трех теократических властей — есть столь же недозволенная рационализация мистического, Божественного. Мечта о пресуществлении государства в церковь находится в полном несоответствии с природой как церкви, так и государства: представим себе, что государственная власть со всем своим принудительным аппаратом — светским судом, полицией и войском, стала функцией церкви или, согласно учению Соловьева, — ее телом. Не очевидно ли, что тут церковь перестала быть церковью. И не ясно ли, с другой стороны, что и государство, став обществом верующих, перестало быть государством! Вместо того «нераздельного и неслиянного единства» божеского и человеческого, к осуществлению которого стремится Соловьев, — мы видим в его «теократии» хаотическое смешение церковного и государственного. Именно этим и объясняется нежизненность, схематичность всего построения. — Церковно-государственная организация оказывается для Царствия Божия формой выражения неподходящей: оно не укладывается в прокрустово ложе «теократии».

Указанные недостатки особенно ясно обнаруживаются в «Критике отвлеченных начал», т. е. именно в том произведении Соловьева, где он дает наиболее конкретное изображение идеала «свободной» теократии». Роковое смешение церкви и государства здесь более чем где-либо очевидно. Оно составляет основную черту государства, где степень значения, власти и даже богатства каждого отдельного лица зависит от «степени его идеальности». Вообразить себе такое государство по крайней мере — так же трудно, как представить себе преподобного Сергия Радонежского в роли министра внутренних дел или самого Соловьева — в роли министра финансов! Спрашивается, от кого должно зависеть здесь распределение между людьми власти и богатства по степени добродетели! Очевидно, для этого требуется чья-либо диктатура, облеченная неограниченной полнотою мирских полномочий, и вместе с тем — та степень сердцеведения, которая доступна лишь высшей святости!

Наивность, бросающаяся в глаза, здесь заключается именно в предположении, что благодатный порядок может раскрыться в форме государственной организации. В более зрелых произведениях второго периода Соловьева меньше курьезов и странностей, чем в первом

начертании теократии, данном в «Критике отвлеченных начал»; но основное заблуждение и в них остается то же: теократическое государство и здесь понимается как сфера, где совершается в социальном порядке боговоплощение, а вместе с ним и церковные таинства; и именно здесь Соловьев рассматривает осуществление триединства теократических властей как победу истинной жизни над смертью, временем и сменой поколений.

Чтобы понять в данном случае Соловьева, необходимо помнить, что психологический корень главнейших заблуждений и противоречий его социально-политической утопии заключается в его националистической мечте. Когда он говорит об историческом прошлом или настоящем других народов или даже нашего отечества, он ясно сознает и даже подчеркивает контраст между идеалом всеединства и действительностью. Но как только заходит речь о *будущем России*, последовательность и ясность его мысли ему окончательно изменяет: все очертания действительности обволакиваются романтическим туманом; и все сливается в одно — временное и вечное. — Рассматриваемое издали, русское государственное здание с его архаическими, освященными древностью чертами кажется философу храмом Божиим, и бытовые черты русской мирской жизни — «дворец и село», сближаются со святынями, становятся рядом с «монастырем и архиерейским собором». В идее Соловьев хочет осуществления Божественной Премудрости в земной действительности, на деле выходит иное: Премудрость Божия заслоняется для него земною величиною. Мы должны ясно отдать себе отчет в том, что ошибка здесь заключается не в идеале, а именно в этой его замене.

Соловьев глубоко прав в своем требовании, чтобы религия была *всем*, а не только чем-нибудь для человека. Совершенно верно, что Бог должен стать всем во всем и что идея царствия Божия должна господствовать *над* всей человеческой жизнью как личной, так и общественной. Но из этих истинных требований философ совершенно неправильно выводит необходимость теократии как особой церковно-государственной организации или, говоря его словами, — «богочеловеческой формы правления»¹.

¹ История и будущее теократии, 428.

Соединение Бога с человеком в царствии Божием должно быть, во-первых, *существенным*, а во-вторых, *свободным*. Божеское и человеческое здесь должны соединиться, как два естества во Христе — в одно нераздельное целое. Но, чтобы это произошло, необходимо *взаимодействие* обоих начал: недостаточно одного действия благодати: требуется кроме того *согласие* и *действие* человеческой воли.

Теократия Соловьева не соответствует ни тому, ни другому требованию. Мы уже видели, что она по существу несовместима со *свободой* человеческого начала. Но потому самому, она не может послужить средой для *существенного* соединения Божеского и человеческого: чтобы стать существенно *едино* с Богом, человек должен отдаться Ему *всецело*; а это невозможно иначе как через свободу.

Этим изобличается коренная ошибка Соловьевской оценки значения государства. Христианство хочет, чтобы человек участвовал в царствии Божием как добровольный сотрудник и как сын, а не как раб. Но именно потому государство, как принудительная организация, должно оставаться за порогом Царствия Божия «*как область внебожественного*».

Будучи свободным и существенным, соединение Бога с человеком в царствии Божием должно стать кроме того совершенным и полным. Но безусловно ошибочно выводить, как делает Соловьев, из этого требования полноты необходимость включения государства в царствие Божие. Из того, что в этом царствии человеческая жизнь должна всецело преисполниться божественным содержанием, следует как раз наоборот, что для государства в нем нет места. Полнота единения Бога с человеком требует *упразднения* государства, а отнюдь не включения его в теократическую организацию. Конечный идеал христианства *не теократичен, а анархичен*, ибо, согласно изречению Евангелия, в нем исчезают всякие мирские власти. — «Князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют над ними. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою».

Чтобы осуществление царствия Божия на земле было полным, как того требует религиозный идеал, человек должен принадлежать ему всем сердцем и всеми помыслами: для этого он должен отрешиться от всяких забот о завтрашнем дне и жить, «как птицы небесные»;

но что такое государство, как не олицетворенная забота о завтрашнем дне? Может ли оно вообще существовать, если евангельский идеал религиозной целостности жизни будет осуществлен без всякого снисхождения к человеческой слабости? Доведение евангельских требований до конца вообще ведет к упразднению государства. Где всякий христианин подставляет левую щеку человеку, ударившему его по правой, там, понятное дело, кончается *христианская* принудительная власть; там, следовательно, не может быть речи и о христианском государстве. Но это еще не все. Может ли быть речь о *полноте* принадлежности Богу для тех христиан, которые *по должности* своей обязаны принимать насильственные меры против других? Можно себе представить существование государства без смертной казни; но государство, которое не защищало бы себя вещественным оружием против врагов внешних и внутренних, было бы тем самым обречено на гибель! Спрашивается, возможна ли *полнота* религиозной жизни для христианина воина, судьи, гражданского администратора? И не очевидно ли, с другой стороны, что воспретить христианам занятие этих должностей — значит тем самым потребовать уничтожения государства!

Пресуществование всего человеческого, земного в Богочеловечество есть требование, в котором выражается самая сущность христианства. Но это требование во всей его полноте осуществляется лишь *через упразднение отдельного, самостоятельного мирского союза*, мало того, — *через упразднение мира* как обособленной и отличной от царствия Божия сферы. Весь религиозный идеал христианства заключается в словах «да придет царствие Твое»; но *совершенное* осуществление этих слов есть *конец мира*, а тем паче — *конец государства*. Нелепость «вселенской теократии» Соловьева заключается в особенности в том, что он верит в теократическое государство как возможное социальное воплощение Христа, «живое тело Божества»¹. Это противоречит самому существу и назначению государства: государство предполагает именно такое состояние человечества, когда общественная жизнь еще не стала воплощением Божественного, когда соответственно с этим нет еще *внутренней* победы добра над злом. Зло здесь не уничтожается *изнутри*, в самой своей сущности, как это

¹ La Russie et l'Eglise, XVI.

должно иметь место в *органическом* соединении Бога и человека, а сдерживается в своих проявлениях внешней материальной силой. В этом — весь смысл *принудительной* организации государства; но в этом же — объяснение того, почему государство не может претвориться в царствие Божие или войти как звено в его состав.

Государство выражает собою тот порядок отношений, где безусловное добро является для человека *внешним законом*; в этом — его существенное отличие от *порядка благодатного*, где Добро *изнутри* овладевает человеческим естеством. В смешении того и другого порядка и в вытекающем отсюда смешении церкви с государством заключается тот основной грех средневекового латинства¹, которого не удалось преодолеть и Соловьеву.

Здесь мы можем ответить на упрек в практическом несторианстве, который Соловьев делает восточному христианству за его антитеократическое воззрение на государство. Упрек этот несправедлив потому, что в этом воззрении есть большое зерно истины. Пассивное, индифферентное отношение восточного христианства к миру, разумеется, не заслуживает одобрения; но отрицательное отношение православного Востока к *теократии* обуславливается вовсе не этим, а его мистическим пониманием Церкви и Царствия Божия. Именно потому, что для него Церковь — прежде всего *область таинств и тайн Божиих*, православие противопоставляет ей государство как порядок естественный, внебожественный, как ту область, где Бог не воплощается. Именно верность мистическому идеалу заставляет проводить эту грань между мистическим и здешним, между домом Божиим и земными, временными формами человеческого существования. Вопреки Соловьеву между этим восточным воззрением и *идеалом* церкви как вселенского тела Христова нет несоответствия, ибо в полноте своей этот идеал может раскрыться лишь в будущем веке. Лежащий во зле мир не может быть *в его целом* телом Божиим. Поэтому *здесь* не может быть всем во всем

¹ Выяснение этой черты средневековой теократии составляет одну из важнейших тем обоих моих о ней исследований: «Религиозно-обществ<енный> идеал зап<адного> христианства в V веке» (Москва, 1892) и «Религиозно-обществ<енный> идеал западного христианства в XI веке» (Киев, 1897).

и церковь: безграничное в идее, боговоплощение *здесь, на земле*, ограничено не только в индивидуальном, но и в социальном своем явлении. В мире, где Христос «зрак раба прием», не может *царствовать* и Церковь. Мирское Царство или государство остается ей внешним и не входит в ее состав, потому что оно олицетворяет собою ту низшую область жизни естественной, где существенное соединение Бога и человека еще не совершилось. Идеал целостной жизни осуществляется не в этой сфере, а *над нею*.

Но если таким образом государство представляет собою область внебожественную и внецерковную, то отсюда не следует, чтобы с христианской точки зрения было возможно только отрицательное к нему отношение. Поразительно, что св. Писанье как Ветхого, так и Нового Завета бесконечно далеко от такой прямолинейной точки зрения. Соловьев отмечает двойственное и с первого взгляда как будто противоречивое отношение Библии к мирской власти. С одной стороны, Иегова порицает желание еврейского народа иметь царя. Он говорит Самуилу: «Не тебя устранили они, а Меня устранили они от царствования над ними» (I Сам., VIII, 7). Несовместимость между царством Божиим и царством мирским, человеческим тут подчеркивается как нельзя более резко: *или Царь небесный, или царь земной*; но, несмотря на это, Бог тут же велит Самуилу исполнить желание народа. — «Завтра я пошлю к тебе мужа из-за земли Веньяминовой, и ты помажешь его в предводители над народом Моим Израилем, и спасет он народ Мой от руки Филистимлян: ибо призрел я на народ Мой, ибо дошел вопль их ко Мне» (I Сам., IX, 16)¹. Ввиду *несовершенства* рода человеческого Бог благословляет то самое царство мирское, которое в идее царствия Божия подлежит упразднению.

То же самое видим мы и в Евангелии. Говоря о *Своем* царстве, Христос прямо противопоставляет его тому мирскому порядку, который борется *внешней, физической силой принужденья*. — «Царство Мое не от мира сего: если бы от мира сего было царство Мое, слуги Мои подвизались бы за меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но Царство Мое не отсюда» (Иоанн, XIX, 36). И тут же царствие Божие изображается как такое, которое властвует не внешним насилием, а непосредст-

¹ История и будущее теократии, 483.

венной, *внутренней силой* Истины, покоряющей души, — «Пилат сказал Ему: итак, Ты царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; *всякий, кто от истины, слушает гласа Моего* (Иоанн, <VIII>, 37). Слова Спасителя, сказанные св. Петру, ясно предрекают грядущую гибель той внешней принудительной организации, которая орудует мечом крови: «возврати меч твой в его место: ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Матф., XXVI, 52).

Рядом с этим поражает, однако, благосклонное отношение Христа и Евангелия к государству. Положительный ответ на вопрос о дозволительности платить подати, более того, прямое предписание «воздавать кесарево кесареви», указывает на нечто большее, чем *терпимость* по отношению к государству: Христос здесь вменяет в обязанность *участвовать в заботах о его сохранении*; рядом с этим своим отношением к мытарям Он показывает, что можно «сидеть у сбора пошлин» и тем не менее следовать за Спасителем (Матф., IX, 9). Воспрещали ли Христос верующим в Него воинское служение, хотя бы в языческом государстве? Ничего подобного Он не требовал от капернаумского сотника, у которого Он исцелил слугу; а между тем в этом сотнике Он признал одного из лучших христиан: «истинно говорю вам, и в Израиле не нашел я такой веры» (Матф., VIII, 10). Есть в Евангелии место, где прямо говорится об обязанностях воинов: «никого не обижайте, не клевете и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лук., III, 14). В контексте *проповеди покаяния* Иоанна Крестителя слова эти особенно знаменательны: Евангелие не говорит о том, что воины должны раскаяться в своем воинском звании; а между тем оно дает ответ на вопрос воинов о жизненном пути: «спрашивали его и воины: а нам что делать!» (Лук., III, 14).

Вопреки Соловьеву разгадка такого благосклонного отношения Евангелия к государству заключается не в теократии, ибо Евангелие от начала и до конца знает государство лишь как такую область, в которой ни божественная сила и слава, ни божественная жизнь раскрыться не может. Как же согласить такую положительную оценку внебожественной действительности с идеалом царствия Божия как *всеединого и всецелого*?

Нетрудно убедиться, что противоречия тут нет. Если Бог должен стать всем во всем, то в этом заклю-

чается не начало, не исходная точка, а *цель* мирового процесса. Но цель процесса, очевидно, не может быть его отрицанием. С точки зрения *конечной цели* всего менее возможно отвергать те ступени бытия хотя бы и несовершенного, которые ведут к ней в последовательном восхождении. Мы имеем здесь ту самую трудность, которая заключается в понятии *процесса вообще*. Бог заключает в себе полноту бытия от века совершенного: как совместить с этим возможность процесса, т. е. бытия не совершенного, а только совершающегося? Это противоречие разрешается в понятии Бога как начала и конца всякого существования: все от Него и все к Нему. В самом процессе Он обнаруживается как имманентное его содержание, постепенно раскрывающееся и имеющее раскрыться во всей полноте *в конце времен*.

С этой точки зрения получают вполне удовлетворительное объяснение кажущиеся противоречия в отношении Библии и Евангелия к государству. Народ Израильский оказался неготовым к царствию Божию: он избрал себе царя и тем самым устранил Бога от царства. Каково бы ни было несовершенство такого состояния рода человеческого, с религиозной точки зрения не все равно, какой порядок вещей воцарится во внебожественной сфере человеческой жизни — правильное государство, которое ограничит междоусобие и спасет существование народного целого, или же анархия, война всех против всех.

В конце времен восторжествует добро всецелое и полное: тогда зло не будет противолежать добру как внешняя граница; в этой победе, которая завладевает внешним *через внутреннее*, и заключается идеал царствия Божия. Та область, где зло побеждается лишь внешнею силою, еще не есть царствие Божие; но для последнего далеко не безразлично, что делается у его преддверия. С христианской точки зрения, понятное дело, бесконечно лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешними, материальными преградами, нежели то, где зло не сдержано ничем. Вот почему Самуилу было велено благословить царя израильского, и сам Христос вменил в обязанность христианам платить тот динарий, на который содержались римские легионы! Евангелие ценит государство не как возможную *часть* царствия Божия, а как ступень, долженствующую вести к нему в историческом процессе.

Кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы за пределами земного, претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы и внешнюю, которая, по выражению Соловьева, *до времени* мешает миру превратиться в ад. Путь к Царствию Божию — таков, каким он некогда явился в сновидении Иакову: он — *лествица*, коей вершина — на небе, а основание — на земле. Тот ложный максимализм, который с мниморелигиозной точки зрения отвергает низшие и посредствующие ступени во имя вершины, — во имя христианского идеала отрицает христианский путь: это — *максимализм не христианский, а беспутный*.

Есть и такие последователи Христова учения, которые во имя формулы — «или все, или ничего», с презрением относятся ко всему *относительному*, в том числе и к государству. Это — точка зрения тех, кто хочет быть более христианами, чем сам Христос. Не таково истинно религиозное отношение к действительности. С одной стороны, христианский идеал выражается словами: «будьте совершенны, как Отец ваш небесный»; с другой стороны, с точки зрения этого идеала безусловного совершенства, должно ценить всякое, даже относительное усовершенствование. Один и тот же евангельский дух выразился и в признании полного целомудрия, девства, — высшую ступенью личной добродетели, и в благословении брака в Кане Галилейской. Один и тот же Спаситель называет недостойным Себя человека, который не откажется ради Него от всех семейных связей, и освящает семейное начало. Такое же кажущееся противоречие есть и в требованиях, касающихся собственности: с одной стороны — не заботиться о завтрашнем дне, «о том, что есть и пить, и о том, во что одеться», значит, по-видимому, отрешиться от всякой собственности; с другой стороны, и от Марфы, заботящейся о многом, и от воинов в вышеприведенных словах «проповеди покаяния» требуется лишь умеренность в попечении о материальных благах и в их искании; к тому же освященная Спасителем брачная жизнь без материальных забот немыслима.

Противоречия тут нет: есть только различные ступени по пути к совершенству — высшие и низшие. Кто верит в *путь Христов*, тот не должен отрицать ни тех, ни других.

Признание *относительных* ценностей и положительное к ним отношение не только не противоречит этиче-

скому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо, как смысл *всего* существующего, Бог есть смысл и всего относительного, временного. Если совершенное Богоявление есть тот максимум, то этим *оправдан весь процесс* — и несовершенное его начало (минимум), и отдельные, *относительные* стадии прогресса. Тем самым оправдано и государство. Христианскою должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, и не та, которая спешит включить его в царствие Божие, а та, которая разделяет Божие и кесарево, воздавая подобающее тому и другому.

Таким образом, отвергая соловьевское *теократическое* понимание государства, мы отнюдь не вынуждены впасть в противоположную крайность *мирского* анархизма, с которым религиозный анархизм «Царствия Божия» не имеет ничего общего. Несовершенные ступени человеческой общественности находят себе религиозное оправдание, но не в теократии, а в той положительной оценке, которая дается Евангелием относительному вообще.

Признавая совершенством человеческой жизни девственность, а не брак, Св. Писанье, однако, требует безбрачия не от всякого, а только от *могущего вместить*. Этим измеряется то значение, какое может иметь для нас евангельское требование совершенства. Нам вменяется в обязанность безграничная и безусловная преданность божественной правде, которой так или иначе должна быть подчинена вся наша жизнь; но если служение этой правде требует напряжения *всех* наших сил, то, с другой стороны, Христово учение принимает во внимание неизбежную *ограниченность* этих сил. Совершенство есть *конец* нашей жизни; на этом основании, однако, нельзя отвергать ценность тех еще несовершенных состояний во времени, которые готовят этот конец. Отрицание относительных ценностей жизни имеет своим логическим последствием отрицание прогресса и практический нигилизм. У нас в России формула «или все или ничего» чаще всего служит оправданием полного бездействия. С христианской точки зрения, однако, такое оправдание не может быть признано состоятельным: если один всемогущий Бог может быть *всем*, то отсюда не следует, что человеку дозволительно быть *ничем*. Для него *что-нибудь* все-таки лучше, чем ничего; если он не в силах быть *святым*, то отсюда отнюдь не

следует, что ему дозволительно не быть порядочным человеком. С евангельской точки зрения всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству.

Мирской порядок — вообще *область относительного*. Тем самым изобличаются две противоположные крайности в области религиозных воззрений — и то учение, которое видит в мирском *безотносительную ложь*, и то, которое верит в возможность его превращения в *безотносительную правду*. В полноте своей Всеединое и Безусловное за пределами миру: *здесь* нам доступны лишь частичные, несовершенные его явления и отражения. С этой точки зрения нам нетрудно отделить положительное от отрицательного в учении Соловьева.

Его правда заключается в том, что он поставил полноту и целостность истинной жизни в Боге как окончательную цель для человека и человечества; ошибка философа заключалась в том, что он поверил в возможность достижения этого высшего предела всякого существования в рамках здешнего, земного. В полноте своей идеал цельности *жизни* не может быть осуществлен не только в пределах государства, но и в пределах всего вообще греховного, несовершенного, а потому самому — *становящегося* мира.

Глава XVI

СМЫСЛ ЛЮБВИ

I. ЗАДАЧА ПОЛОВОЙ ЛЮБВИ

Наряду с теократической проповедью чрезвычайно характерно для среднего периода нашего философа его учение о смысле любви. Оба учения тесно связаны между собою и взаимно друг друга дополняют. Мы уже видели, что, по Соловьеву, с одной стороны, половая любовь есть истинная основа и первообраз всякой другой любви; с другой стороны, высшим земным воплощением любви в порядке социальном является теократия — Рим в *мистическом* значении этого слова (Рота — апог). Задача любви на всех ее ступенях и во всех ее явлениях — одна и та же: любовь половая восстанавливает целость (интегрирует) человека индивидуального, любовь же, воплощающаяся в теократии, интегрирует человечество в порядке социальном и восстанавливает связь его с мировым целым. Для Соловьева любовь есть жизненное отношение любящего ко всему, выражение всего существенного, что есть в человеке, в его переживаньях, чувствах и деятельности; вот почему в целом мирозерцании нашего мыслителя ученье о любви занимает центральное место.

При этом он посвящает особое внимание любви половой — изо всех форм любви самой интенсивной и могущественной.

Прежде чем высказать свое мнение, Соловьев пытается устранить с дороги ходячие заблуждения. Обыкновенно смысл половой любви полагается в размножении рода, для чего она будто бы служит средством. Соловьев возражает на это указанием, что для размножения любовь вовсе не необходима: есть множество растений, есть даже и животные, которые размножаются бесполом образом. В пределах мира животного

любовь свойственна лишь высшим ступеням; при этом в виде общего правила, чем сила размножения больше, тем сила полового влечения меньше: рыбы, размножающиеся мириадами, совершенно не знают полового чувства: напротив, у птиц и у других теплокровных животных при неизмеримо меньшей силе размножения взаимное влечение полов чрезвычайно могущественно. Наибольшей силы половое чувство достигает у человека, но у него же размножение совершается в наименьших размерах, а может и вовсе не совершаться. Словом, на двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, половую любовь без всякого размножения. Ясно, что эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом: смысл одного не может состоять в том, чтобы служить средством для другого. Также и в пределах человеческого мира этой зависимости не существует: дети нередко рождаются без всякой любви, и столь же часто сильная взаимная любовь бывает бесплодна.

Также неверно, по Соловьеву, и учение Шопенгауера и Гартмана, будто любовное чувство у человека есть некоторая хитрость, употребляемая природой или мировой волей для достижения своих целей, например, для произведения наиболее ценной породы людей. По Шопенгауеру, человек испытывает наибольшее влечение именно к той особи, с которой он может произвести наиболее совершенное потомство. Соловьеву нетрудно опровергнуть и это утверждение фактами. Исторически доказано, что в действительности нет никакого соотношения между силою любовной страсти и значением потомства. Особенно сильная любовь нередко остается неразделенной, очень часто бывает несчастна, что доказывается многочисленными самоубийствами на романической почве. Даже и при взаимности сильное чувство нередко приводит к трагическому концу, исключаяшему произведение потомства. Гениальные люди нередко рождаются не от безумно влюбленной пары, а от заурядного житейского брака. В виде общего правила сильная любовь или остается бесплодной или приводит к произведению потомства, несколько не соответствующего ей по значению.

В числе средств, коими пользуется Провидение для произведения нужных ему людей, для любви вообще нет места. В подтверждение этой мысли Соловьев приводит библейские примеры, в особенности родословную Спаси-

теля: из прародителей Христа далеко не все сочетались по любви. Любовного чувства не было, например, между Авраамом и Саррою, между Исааком и Ревеккою, между Иаковом и Лиею, а также в ряде других случаев.

«В священной истории так же, как и в общей, половая любовь не является средством или орудием исторических целей. Поэтому, когда субъективное чувство говорит нам, что любовь есть самостоятельное благо, что она имеет собственную безотносительную ценность для нашей жизни, то этому чувству соответствует и в объективной действительности тот факт, что сильная индивидуальная любовь никогда не бывает служебным орудием родовых целей, которые достигаются помимо нее».

В этом, между прочим, отличие человека от других животных. В животном мире, где родовая жизнь решительно господствует над индивидуальной, половое влечение (посредством полового подбора) служит улучшению породы. Но в мире человеческом индивидуальность имеет самостоятельное значение и именно потому не служит страдательным и преходящим орудием.

Это обуславливается тем, что, в отличие от низшей твари, человек — носитель безотносительного достоинства. Мы уже знаем, почему, по Соловьеву, он является единственным и незаменимым проводником Божественного в мир и почему он не может быть превзойден никакими другими высшими существами.

Преимущество и ценность, о которых идет речь, принадлежат не только человечеству как *роду*, но каждому отдельному человеческому индивиду. «Каждый человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни». Низшие существа в своем сознании не могут подняться над данным частичным существованием, «они находят себя только в своей особенности, в отдельности от *всего*, — следовательно, *вне истины*; а потому истина или всеобщее может торжествовать здесь только в смене поколений, в пребывании рода и в гибели индивидуальной жизни, не вмещающей в себя истину. Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве».

Чтобы отдельный индивид нашел в истине свое оправдание и утверждение, ему недостаточно сознавать ее. Он должен *жить в истине*. Первоначально индивидуальный

человек — не в истине: он живет ложной эгоистической жизнью как часть, обособленная от целого. Чтобы истина овладела человеческой жизнью, эгоизм должен быть побежден; но эта победа не может быть делом одного теоретического сознания. Чтобы сознание истины в человеке не было только внешним отблеском чужого света, необходимо, чтобы сила эгоизма в нем столкнулась с другой силой, ей противоположною.

Истина должна явиться как живая сила, овладевающая внутренним существом человека. В этом своем явлении она называется *любовью*. Только в любви эгоизм упраздняется в действительности, *на деле*. Поэтому любовь есть оправдание и спасение индивида. Она — больше, чем сознание; но без сознания она не могла бы действовать как внутренняя сила, не упраздняющая индивидуальность, а, напротив, сохраняющая и спасающая ее: только благодаря разумному сознанию человек может отличать свою истинную индивидуальность от своего эгоизма. В этом и заключается грань между человеческим и животным миром: животное, вместе с эгоизмом, утрачивает свою индивидуальность, тогда как человек может утверждать ее во всеедином и безусловном. Поэтому в животных истина, реализующаяся как любовь, не находит себе *внутренней* точки опоры; здесь она действует как роковая сила, которая превращает индивидуальность в слепое орудие чуждых ей мировых целей: в животной любви сказывается одностороннее торжество общего родового начала; а индивидуальность, неспособная отличить себя от эгоизма, гибнет вместе с ним.

Исходя из этих общих соображений, Соловьев показывает, как общий смысл любви — спасение индивида через упразднение эгоизма — осуществляется в любви половой. Чтобы понять сущность этого *дела* любви, надо глубже проникнуть в природу эгоизма. Ложь эгоизма заключается не в том, что тот или другой индивид признает за собою безусловное значение и ценность, а в том, что в этом безусловном значении он отказывает другим.

В отвлеченном теоретическом сознании все люди, кроме помешанных, признают за другими полную равноправность с собою. Но в сознании жизненном мы видим иное: эгоист *ведет себя* так, как будто его значение совершенно несоизмеримо со значением других людей. Он есть *все*; а они по сравнению с ним — ничто. Однако именно при таком поведении человек не может быть тем, чем он себя утверждает. Безусловное значение, которое

он признает за собою, само по себе имеет характер лишь потенциальный: оно принадлежит человеку лишь как *возможному* участнику всеединой божественной жизни. Человек, который, в своем эгоистическом самоутверждении, противопоставляет себя всеединому и безусловному, тем самым утрачивает свою безусловную ценность. Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства; но человек может осуществить в себе этот образ, лишь будучи едино с другими в любви, т. е. отрекшись от своего эгоизма.

Эгоизм наш значительно смягчается и ограничивается социальными условиями человеческого существования. Но каковы бы ни были эти ограничения, по Соловьеву, «есть только одна сила, которая может изнутри, в корне подорвать эгоизм и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая». Рассудок наш разоблачает неправду эгоизма, но только любовь фактически и коренным образом его упраздняет: ибо она заставляет нас «не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого».

Такою силою в действительности обладает только любовь половая. Только она в состоянии противопоставить эгоизму такую же конкретно определенную и все наше существо проникающую, все в нем захватывающую силу. Мы освобождаемся от эгоизма лишь через вполне реальное, *существенное* соединение с другим. Это другое, чтобы иметь такую силу над человеком, «должно иметь соотношение со всею его индивидуальностью, должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объективированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим». Только половая любовь производит такое *химическое* соединение двух существ, при котором одно всецело живет жизнью другого. Только такое сочетание двух однородных и вместе всесторонне различных по форме существ может привести к созданию нового человека, к действительному осуществлению истинной человеческой индивидуальности.

Мечты «ложного спиритуализма и импотентного морализма» о замене половой любви несостоятельны, потому что во всех прочих видах любви нет полного упразднения эгоистической самости в полном жизненном общении с другим; в них «отсутствует или однородность, равенство и взаимодействие между любящим и любимым,

или всестороннее различие восполняющих друг друга свойств».

Так в любви мистической индивидуальность человека поглощается предметом его любви; между живым человеком и мистическою «Бездною» абсолютного безразличия не может быть не только жизненного общения, но и простой совместности: когда утверждается она, исчезает он, и наоборот, когда утверждается он, испаряется безразличие и вместо него воцаряется многообразие действительности на фоне человеческого эгоизма.

Правда, существуют целые мистические школы, где предмет любви понимается не как безразличие, а принимает конкретные формы, допускающие живые к нему отношения; но тогда эти отношения принимают ясный и последовательно выдержанный характер половой любви.

По другим причинам не может заменить половой любви любовь родительская. Она обусловлена законом смены поколений, который господствующего значения в человеческой жизни иметь не должен. Материнская любовь есть остаток, пока необходимый, того порядка вещей, при котором каждое предыдущее поколение вытесняется последующим. Поэтому в материнской любви не может быть полной взаимности и жизненного общения: родители не могут быть для детей целью жизни в том смысле, в каком дети бывают целью для родителей. К тому же мать любит свое дитя не столько за его индивидуальные качества, сколько именно за то, что оно — *ее дитя*; поэтому тут собственно еще нет признания безусловного значения истинной индивидуальности любимого существа.

Из других видов любви дружба не заменяет любви, потому что лицам одного пола недостает всестороннего формального различия восполняющих друг друга качеств, «и если тем не менее, эта дружба достигает особой интенсивности, то она превращается в противоестественный суррогат половой любви». Наконец, патриотизм и любовь к человечеству жизненно и конкретно эгоизма упразднить не могут по несоизмеримости любящего с любимым. Народ и человечество не могут быть для человека *таким же* реальным и конкретным центром, как он сам; поэтому и перенести центр тяжести жизни человека в *другое* существо эта любовь не может.

Между тем в этом-то и заключается основная, важнейшая задача любви. Только половая любовь ее разре-

шает: она одна может сделать двух одним существом согласно евангельскому изречению «будут два в плоть во едину»¹.

II. НЕБЕСНЫЙ ИДЕАЛ ЛЮБВИ И ЗЕМНОЕ ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

Любовное *чувство* требует именно такой полноты соединения внутреннего и окончательного; но в *обыкновенной* жизни это требование не осуществляется и оказывается к тому же преходящим. В действительности вместо соединения вечного и центрального происходит лишь соединение поверхностное, внешнее в тесных рамках житейской прозы. Предмет любви не сохраняет в действительности того безусловного значения, которое придается ему любовною мечтою; энергия альтруистических чувств, проявившаяся в любовном пафосе, или пропадает даром, или, *в лучшем случае*, переносится в раздробленном и разбавленном виде на детей. И бесконечно, из поколения в поколение, передается та же любовная иллюзия! Соловьев хочет этим сказать, что «в жизни индивидуальной этот лучший ее расцвет оказывается пустоцветом». Первоначальная сила любви теряет здесь весь свой смысл, когда ее предмет с высоты безусловного центра увековеченной индивидуальности низводится на степень случайного и легко заменимого средства для произведения нового, быть может, немного лучшего, а быть может, немного худшего, но, во всяком случае, относительного и преходящего поколения людей».

Из того, что фактически любовная мечта не осуществляется, *не переходит в дело*, не следует, однако, заключать, что она вообще неосуществима. Если любовь в настоящее время для человечества — неосуществленное стремление, то таким же неосуществленным стремлением был когда-то и разум для мира животного, чем ясно доказывается неосновательность заключения *ad non esse ad non posse*. Задача любви все-таки остается задачей.

Нужно оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве: «требуется такое сочетание двух ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность». Задача эта навязывается нам основной особенностью человеческой

¹ См. для всего предыдущего «Смысл любви», ст. I, II, т. VI, 364—381.

природы, которая именно в том и заключается, что человек может, *оставаясь самим собою*, вместить абсолютное содержание, «стать абсолютною личностью». Такой личности в эмпирической действительности еще нет, следовательно, собственно говоря, *нет еще человека* как такового: вместо цельного человека здесь, на земле, мы находим лишь человека раздробленного, внутренне распавшегося на мужскую и женскую половину. По Соловьеву, «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть единством обоих. Осуществить это единство или создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая *задача* любви». Недостаточно в подъеме любовного увлечения чувствовать безусловное значение любимого существа; нужно кроме того еще и дать или сообщить ему это значение, «соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности». Любовное чувство видит свой предмет в идеальном свете — прекрасным и совершенным, *каким он должен быть*; оно «возводит его в сферу абсолютной индивидуальности; тем самым задача любви предвосхищается и предуказывается».

Соловьев с особенным вниманием останавливается на этой свойственной любви *идеализации* любимого предмета. Возлюбленный или возлюбленная представляются нам в ином свете, нежели в каком их видят посторонние, и это — не метаморфоза: «любящий действительно *видит*, зрительно воспринимает не то, что другие». И этот любовный свет не есть иллюзия: в любви *жизненно и конкретно* познается тот образ Божий, который есть в человеке. В идее своей всякий человек есть единственное в своем роде, незаменимое и бесконечно ценное существо, *особенным* образом осуществляющее в себе Божественное всеединство. Но именно таким и видит любящий предмет своей любви, единственным в своем роде, особенным, незаменимым: этот предмет для любящего — *все в одном*. Словом, в любви мы имеем «откровение идеального существа», которое в нашей действительности закрыто материальным явлением. И так как в любви это откровение, ограничиваясь внутренним чувством, становится осязательным и внешним, то очевидно, что любовь есть начало восстановления образа Божия в мате-

риальном мире, начало воплощения истинной идеальной человечности.

Чтобы наша жизнь действительно пересоздалась по образу и подобию Божию, откровение любви не должно оставаться для нас мимолетным и загадочным проблеском какой-то тайны. Мы должны возрастить это древо жизни собственным сознательным действием. Присущая любви идеализация показывает нам сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета, конечно, не для того, чтобы мы им только любовались, а для того, чтобы мы воплощали этот образ в реальном явлении: из двух ограниченных и смертных существ должна создаться одна абсолютная и бессмертная индивидуальность. Свет любви должен служить путеводным лучом к потерянному раю, а не приманкою, которая заставляет желать физического и житейского обладания. Само по себе «внешнее соединение, житейское и, в особенности, физиологическое, не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает без любви, и любовь бывает без него. Оно не есть неперемненное условие и самостоятельная цель, а окончательная реализация любви; ставить ее как самостоятельную цель независимо от идеального дела любви — значит губить любовь: вне своей мистической идеи любовь — ничто. По идеальной же своей задаче она — начало спасения не только для рода человеческого, но и для вселенной; ибо осуществление целостного человека есть начало исцеления всей твари.

Соловьев неоднократно подчеркивает это космическое значение человеческой любви. — «Каждый раз, когда в человеческом сердце зажигается эта священная искра, вся стонающая и мучающаяся тварь ждет первого откровения славы сынов Божиих. Но без действия сознательного человеческого духа Божия искра гаснет, и обманутая природа создает новые поколения сынов человеческих для новых надежд». И не одна низшая тварь заинтересована здесь: человек призван быть посредником между двумя мирами: поэтому и любовь его должна быть сочетанием обоих. — «И ад, и земля, и небо с особым участием следят за человеком в ту роковую пору, когда вселяется в него Эрос. Каждой стороне желательно для своего дела взять тот избыток сил духовных и физических, который открывается тем временем в человеке. Без сомнения, это есть самый важный срединный момент нашей жизни. Он нередко бывает очень краток, может также дробиться, повторяться, растягиваться на го-

ды и десятилетия, но в конце концов никто не минует рокового вопроса: на что и чему отдать те могучие крылья, которые дает нам Эрос? Это — вопрос о главном *качестве* жизненного пути, о том, чей образ и чье подобие примет или оставит за собою человек».

Небо и земля стремятся ко взаимному соединению, и Эрос, вселяющийся в человеческую душу, призван быть *строителем моста* между ними. Оттого-то он олицетворяет собою надежду всех сотворенных существ — телесных и бестелесных. Но эта надежда не исполнится, доколе человек не захочет признать и осуществить до конца все то, чего требует истинная любовь.

Осуществлению любви препятствуют два факта, которые как будто подтверждают мысль, что любовь есть иллюзия. В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой и нашей собственной индивидуальности; но абсолютная индивидуальность не может быть *преходящею* и *пустою*. Идеал любви, составляющий ее смысл, совершенно несовместим с фактом *смерти* и *пустоты* нашей жизни. Мы любим в человеке не только его дух, но целую его индивидуальность, состоящую из духа и тела. Любовь есть начало просветления и одухотворения этой индивидуальности: поэтому она неизбежно требует сохранения этого определенного человека, вечной юности и бессмертия этого воплощенного живого духа. Любя человека, совершенно невозможно примириться с уверенностью в неминуемой для него смерти. А между тем бессмертие совершенно несовместимо с пустотою нашей жизни. Для одних людей жизнь есть смена тяжелого механического труда и грубо чувственных наслаждений; другие свободны от механического труда, но пользуются этой свободой преимущественно для бессмысленного и безнравственного времяпрепровождения. Для такой обыкновенной жизни, какая изображается, например, в «Крейцеровой сонате», «Анне Карениной» или «Смерти Ивана Ильича», смерть не только неизбежна, но и крайне желательна: нельзя без ужасающей тоски даже представить себе бесконечного продолжения подобного существования.

Есть существования более наполненные; но и по отношению к ним приходится признать ту же нравственную необходимость смерти. Вглядываясь в жизнь великих мировых гениев, мы увидим, «что содержание их жизни и ее исторические плоды имеют значение лишь как данные раз навсегда, а при бесконечном продолжении индиви-

дуального существования этих гениев потеряли бы всякий смысл». Соловьев ссылается на невозможность представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно изучающего небесную механику, не говоря уже о таких деятелях, как Наполеон или Александр Великий. Очевидно, что великие дела этих людей, удовлетворяя временной потребности человечества, не сообщают, однако, абсолютного, самодовлеющего содержания человеческой индивидуальности, не делают ее бессмертной. Требуется этого только любовь, и она одна может на самом деле этого достигнуть. Она одна может *оправдать* бессмертие, наполнив жизнь абсолютным содержанием: давая это содержание, она тем самым не только оправдывает, но *дает* бессмертие.

Дать бессмертие индивидуальности — значит положить конец исключительному господству родовой жизни в мире. В низшей природе эта тирания рода — непреодолима. Индивид здесь вовсе не живет собственной жизнью: закипающая в нем «полнота жизненных сил не есть его собственная жизнь; это чужая жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть». В низших отделах животного мира только род пребывает в смене умирающих поколений: особь существует только для того, чтобы произвести потомство и затем умереть. Смерть здесь существенно связана с самою жизнью; оттого-то глубочайший мыслитель древности признал, что Дионис и Гадес (бог жизни и бог смерти) — одно и то же.

С развитием высших форм жизни этот закон противоборства между родом и индивидом постепенно ослабляется. С появлением же безусловно высшей органической формы — человека — должен наступить полный переворот: ибо в человечестве индивидуальность становится *сознательной*. Отделяясь от природы, она противопоставляет ее себе как объект и тем выказывает себя способною к внутренней свободе от родовых требований. Но если человек может освободиться от тирании рода, то тем самым должен утратить свою власть над ним и закон смерти!

Пока человек размножается как животное, он и умирает как животное. Но и простое воздержание от родового акта — девство и скопчество тоже не спасают от смерти. По Соловьеву, объяснение этого явления таково. — «Смерть вообще есть дезинтеграция существа, рас-

падение составляющих его факторов. Но разделение полов — не устранимое их внешним и преходящим соединением в родовом акте, — это разделение между мужским и женским элементом человеческого существа есть уже само по себе состояние дезинтеграции и начало смерти. *Пребывать в половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца*». Бессмертен может быть только целый человек, возвысившийся над разделением полов. Ложное физиологическое соединение, не дающее исцеления и бессмертия, должно быть заменено не простым воздержанием от всякого соединения, а соединением истинным: ибо воздержание удерживает природу в состоянии внутреннего распада, т. е. дезинтеграции, смерти.

В чем же состоит *истинное* соединение полов? По Соловьеву, оно должно быть строго отличаемо от того, что в обыкновенной жизни признается нормальным или *естественным*. Ходячее воззрение считает, например, совершенно *естественным* для человека неограниченное удовлетворение физиологической потребности; но то, что естественно для животного, неестественно для человека, и это прежде всего потому, что в нем не одно естество — не одна только природа: естественное для плоти может быть и неестественным для духа.

Нормальным не может быть признано такое половое общение между людьми, в коем они соединяются телесно, оставаясь чуждыми друг другу духовно: ибо здесь тело отделяется от души, а потому такого рода соединение закрепляет состояние дезинтеграции, распада духа и тела, т. е. смерти; поэтому оно безусловно осуждается незаглушенной совестью и незагрубевшим эстетическим чувством.

Как *люди* мы стыдимся того, что *естественно* для нас как животных. Для человека, как существа социально-нравственного, естественно другое — *ограничение* физиологической потребности во имя требований общежития. Социальный закон ограничивает и закрывает животное отправление, делая его средством для социальной цели — образования семьи. Но преобразование человека этим не достигается: семейный союз основан все-таки на внешнем, материальном соединении полов: «он оставляет человека-животное в его прежнем дезинтегрированном, половинчатом состоянии, которое необходимо ведет

к дальнейшей дезинтеграции человеческого существа, т. е. к смерти».

Семья вводит животную жизнь человека в границы, т. е. упорядочивает смертную жизнь, но не открывает пути к бессмертию. Человеческий индивид так же истощается и умирает под законом жизни социальной, как если бы он жил исключительно под законом жизни животной. Но, кроме животной и человеческой (социально-нравственной) природы, в нас есть еще третье, высшее начало — *мистическое* или *божественное*. В области половой любви, как и всюду, оно должно быть положено во главу угла. Прежде всякого другого соединения — физиологического — животного и нравственного — человеческого, которые от смерти не спасают, «должно быть соединение в Боге, которое ведет к бессмертию, потому что не ограничивает только смертную жизнь природы человеческим законом, а перерождает ее вечною и нетленную силою благодати». Для человека, как существа причастного высшему божественному миру, этот мистический элемент совершенно естествен. Наоборот, для того же человека животная природа и социальный закон совершенно противоестественны, когда они берутся отдельно от божественного начала и полагаются вместо него. Противоестественно исключительно чувственное — без духовного; но также недостойны человека и противоестественны те половые отношения, которые поддерживаются только на основании гражданского закона, единственно для целей морально-общественных, «с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке». Именно такая противоестественная точка зрения господствует в жизни.

Соловьев выясняет содержание своего, мистического понимания любви, противопоставляя его житейскому. Внешнее, поверхностное соединение должно быть заменено *внутренним, всецелым*. «Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек». Не половина человека подлежит восстановлению, а целый человек, соединяющий в себе мужское и женское начало. По словам Соловьева, это идеальное соединение есть «истинный *андрогинизм* — без внешнего смещения форм, — что есть уродство, и без внутреннего разделения личности и жизни, — что есть несовершенство и начало смерти». Философ по-

ясняет образами из св. Писания, как этот идеал должен осуществляться.

Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение. «Великая тайна», о которой говорит апостол, возвещает несомненную аналогию между божеским и человеческим отношением, она указывает на то значение, которое принадлежит активному мужскому и пассивному женственному началу в брачном союзе. Созидание Церкви Христом, служащее первообразом брака, существенно отличается от первоначального творческого акта, созидającego вселенную. Вселенная создается «из ничего»; между тем «Христос созидает церковь из материала уже многообразно-оформленного, одушевленного и в частях своих самодеятельного, которому нужно только сообщить начало новой духовной жизни в новой высшей сфере единства». Человек же в лице жены имеет материал, равный ему по степени актуализации: он имеет по отношению к ней лишь преимущество почина, первого шага по пути к совершенству. Христос и Церковь относятся к друг другу, как совершенство уже достигнутое к совершенству возможному; напротив, «отношение между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия». Христос не получает от церкви никакого приращения в смысле совершенства, а только приращение в смысле *полноты* Его социального тела; напротив, «человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только через взаимодействие». Муж может восстанавливать образ Божий в своей жене, только восстанавливая его в самом себе; но тут он может быть творцом не сам по себе, а лишь как проводник или посредник божественной силы.

На основании всего вышеизложенного Соловьев утверждает, что «дело истинной любви прежде всего основывается на вере». Прежде всего безусловное достоинство лица, которое утверждается любовью, как ее высший смысл, не есть эмпирический факт, а предмет веры, коему действительность преходящая и несовершенная не соответствует. Эта вера любви была бы совершенно нелепа и богохульна, если бы она утверждала безусловное достоинство любимого человека в его частности и отдельности; она имеет разумный смысл, лишь поскольку

ку она утверждает любимый предмет как существующий в Боге и приписывает ему безусловное значение именно в этом смысле. Разумеется, это мысленное перенесение моего alter ego в Бога предполагает такое же перенесение и утверждение в Боге меня самого. Утверждать другого в Боге возможно, лишь поскольку для меня Бог — центр и корень моего собственного существования. Вера деятельная выражается прежде всего в молитве. Когда я соединяю себя и другое лицо в этом отношении, тем самым совершается первый необходимый шаг к истинному и действительному соединению.

Но утверждать человеческое лицо в Боге — значит утверждать его в единстве всего — *во всеединстве*. Этим предмет любви верующей различается от предмета нашей любви инстинктивной: последний, т. е. эмпирический человек, еще не существует во всеединстве: в своей данной действительности он — материально обособленное явление. Следовательно, тут есть несоответствие между явлением человека и его *идеей*. Но для любви верующей и зрячей эта идея — не измышление, а сущая истина, хотя еще не осуществленная во временной действительности. Пусть для меня, находящегося по ту сторону Божественного мира, известный идеальный предмет является только как произведение моего воображения: это не мешает его полной действительности в другой, высшей сфере бытия. Но в той божественной сфере всеединства нет места для бытия отдельного и изолированного. Поэтому бытие *этого* любимого мною лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в *здешнем* значении этого слова. «Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила — всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций. Итак, когда мы воображаем идеальную форму любимого предмета, то под этой формой нам сообщается сама всеединая сущность».

То всеединство, которое для нашей любви служит прообразом и целью, — в Боге от века достигнуто и дано. Свое ученье о любви Соловьев связывает с известным уже нам его учением о «Софии» — Премудрости или вечной женственности Божией. В его глазах этот живой идеал Божьей любви содержит в себе тайну идеализации человеческой любви. Божественная «София»

есть вместе с тем и мудрость нашего любовного пафоса и то идеальное содержание, которое через него осуществляется. «Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса». Но это — только начало, а не конец. Полная реализация, «превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия».

В любви ее предмет возводится к ее идеальному первообразу, и в этом — ее двойственность: мы любим, во-первых, то идеальное существо, которое должно войти в наш мир и овладеть им, а во-вторых, мы любим то человеческое существо, которое дает материал для этой реализации. В любви раскрывается смысл всего мирового и исторического процесса: он есть процесс реализации и воплощения Мудрости в великом многообразии форм и степеней. И именно в половой любви это соединение Божеского с человеческим наиболее глубоко и реально ощутительно. Отсюда, по Соловьеву, — те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь даже несовершенная. Отсюда же и страдания любви, не могущей овладеть своим предметом¹.

III. СМЫСЛ ЛЮБВИ И ИДЕАЛ ВСЕМИРНОЙ СИЗИГИИ

Подъем любовного чувства в человеческой жизни обыкновенно бывает лишь кратким мгновением; но с точки зрения идеала любви Соловьев считает невозможным с этим примириться. «Бесконечность только *мгновенная* есть противоречие, нестерпимое для ума, блаженство только в прошедшем есть страдание для воли».

Этим самым ставится перед нами задача — понять и устранить причины периодически повторяющегося в жизни крушения любви.

Ближайшая причина состоит в извращении любовного отношения: вместо того чтобы последовать вещему призыву из другого мира, мы спешим утвердить центр нашего существования на земле. — «Тот разрыв личной

¹ Смысл любви, 381—406.

ограниченности, который знаменует любовную страсть и составляет ее основной смысл, приводит на деле только к *эгоизму вдвоем*, потом *втроем* и т. д. Это, конечно, все-таки лучше, чем эгоизм в одиночку, но рассвет любви открывал совсем иные горизонты». Могила любви именно и заключается в забвении той ее мистической основы, которая составляет залог бессмертия.

Как противодействовать такому порядку вещей? Если гибель любви заключается в утрате ее мистического смысла, в поглощении ее сферой чувственной, житейской, то спасение ее заключается в деятельном утверждении этого смысла. Опыту внешних чувств мы должны противопоставить не отвлеченный принцип, а факт, *опыт веры*.

Вера живая должна непрерывно отстаивать себя против той среды, «где бессмысленный случай созидает свое господство на игре животных страстей и еще худших страстей человеческих». Соловьев подчеркивает тот аскетический элемент, который неизбежно связывается с истинной любовью: против чувственных искушений и житейских соблазнов, против всех вообще сил, ей враждебных, у верующей любви есть только оборонительное оружие — терпение до конца. «Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром православная церковь в своем чине *брака* напоминает святых *мучеников* и к их венцам приравнивает венцы супружеские».

Спасая индивида от поглощения материальной средой во время его жизни, его вера и нравственный подвиг еще не дают ему окончательного торжества над смертью. Индивидуальный подвиг не может иметь *окончательного* успеха, пока он ограничивается исправлением *личного* извращенного отношения между двумя любящими существами. Ибо то зло эгоистического обособления, отдельности, словом — хаотического существования, против которого борется любовь, есть лишь частный случай общего извращения, греха, господствующего в целом мире.

Очевидно, что для победы над лежащим во зле миром индивидуальных усилий недостаточно: индивидуальный человек может спастись только *вместе со всеми*, путем всеобщего возрождения не только всего человечества, но и всей твари. Половая любовь только в таком случае может быть спасительной для любящих, если она

не отъединяет, не обособляет их от других людей и от всего мира. Любовь не есть нечто самодовлеющее: для нее обособление есть гибель. Смысл любви — именно в универсальном ее содержании. Во имя этого смысла она требует воссоединения того, что несправедливо разделено, отождествления себя и другого; но именно поэтому было бы противно нравственному смыслу любви отделять задачу нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения. К тому же в данном случае невозможное нравственно невозможно и физически. С нравственной точки зрения человек, достигший высшего совершенства, не может примириться с одиноким блаженством: блаженство для него невозможно в среде, где все гибнет и страдает; «если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия». Но кроме *солидарности нравственной* есть еще *естественная солидарность* наша с целым миром, в силу которой *частное* решение жизненной задачи отдельным человеком или отдельным поколением людей безусловно невозможно. Наше перерождение не может быть только нравственным: оно должно быть вместе с тем и физическим; но потому самому оно неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени. Осуществление всеединной идеи и одухотворение вещества не может совершаться *только* в нас: оно неизбежно связано с космическим процессом в его целом. Наша личная цель включена в цель мировую, а потому не может быть от нее отделяема и обособляема.

Чтобы осуществился идеал любви — жизнь истинная, бессмертная, блаженная, — должно преобразиться то вещественное бытие, которое противится всеединой идее и подавляет нашу любовь своим бессмысленным упорством. Главное свойство этого бытия — его двоякая непроницаемость — 1) во времени и 2) в пространстве. *Непроницаемость во времени* состоит в том, что всякий новый момент вытесняет предыдущий, так что все новое в среде вещества происходит за счет прежнего или в ущерб ему. Непроницаемость же в пространстве заключается в том, что два тела не могут занимать одновременно одного и того же места, но каждое неизбежно вытесняется другим. Задачу мирового процесса Соловьев видит именно в том, чтобы победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, «сделать реальную внешнюю среду сообразною всеединству идеи».

Закон вещественного бытия уже здесь, в нашей несовершенной действительности, ограничивается идеей; в нашем видимом мире уже теперь есть многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Соловьев имеет здесь в виду прежде всего *всеобщее тяготенье*, «в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить в себя взаимно». Этот противовещественный закон, объединяющий все вещество во всемирное тело, есть осуществление идеального единства вопреки хаотическому самоутверждению отдельных тел. Следующими, высшими ступенями антивещественного единства в вещественном мире являются свет, электричество, магнетизм, теплота.

Вообще мы не знаем такого момента, когда бы настоящая реальность принадлежала материальному хаосу, а космическая идея была бы бесплотною и немощною тенью; мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой вселенной.

В мире животном единство идеи существует во образе рода; оно ощущается с особой силой в половом влечении, где индивид отдает всего себя воспроизведению рода. Но и в индивидуальной жизни животного организма содержится некоторое, хотя ограниченное, подобие всеединства: оно отражается в солидарности всех частей организма, в единстве живого тела. Но эта органическая солидарность не переходит за пределы телесного состава данного животного индивида; точно так же и выполняющее «другое» здесь является в виде столь же ограниченной индивидуальности другого пола, причем между полами возможно только поверхностное материальное соединение. Поэтому «сверхвременная бесконечность или вечность идеи, действующая в жизненной творческой силе любви, принимает здесь дурную прямолинейную форму беспредельного размножения, т. е. повторения одного и того же организма в однообразной смене единичных временных существований».

В человечестве, хотя бы и натуральном, мы видим уже сравнительно высшее откровение всеединства. — Человек не есть преходящий экземпляр общества, и в этом Соловьев видит существенное отличие в отношении человеческого и животного индивида к роду. В мире челове-

ческом «единство социального организма действительно *существует* с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем, но и *для* него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг друга». Вместе с тем, здесь начинаются попытки подняться над временем, смена поколений продолжается, но есть уже начатки увековечения индивидуальности в религии предков.

Идеал истинной жизни, однако, заключается в полном устранении непроницаемости, во всеобщем взаимном и внутреннем восполнении существ. Прототипом такой истинной жизни, по Соловьеву, остается любовь половая, супружеская. Но ее полное осуществление требует, как необходимого своего, условия, всеобщей интеграции жизни социальной и всемирной. Как в любви индивидуальной восполняют друг друга два равноценные и равноправные существа, так и в жизни собирательной: социальный организм должен быть для своих членов не отрицательной внешней границей, а положительным восполнением. Как в половой любви, так и в жизни социальной восполняющее «другое» должно быть для человека вместе с тем *все*. Человек должен не подчиняться своей общественной среде и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей. По Соловьеву, таково должно быть отношение человека как к своему народу, так и ко всему человечеству. Нужно, чтобы мы относились как к человеческой (социальной), так и ко всемирной среде, как к живому существу, с которым мы находимся в непрерывном взаимодействии и вместе с тем не сливаемся до безразличия. Соловьев называет такое отношение «сизигическим» и требует его распространения на все сферы истинного социального бытия. В этом же смысле должно измениться и отношение человека ко внешней природе. И тут должно быть взаимное внутреннее восполнение и оплодотворение. И с природой человек «должен установить то сизигическое единство, которым определяется его истинная жизнь в личной и общественной сферах».

Доселе между человеком и природой существовали лишь, по существу, извращенные отношения. Для первобытного человечества природа — всевластная деспотическая мать; для человечества культурного она — чужая

ему раба, вещь. Истинное же отношение к природе, по Соловьеву, — то, о котором теперь помнят только поэты, — отношение как к существу, нам равноправному, могущему иметь жизнь в себе.

Такое «сизигическое» отношение к природе должно быть для нас целью. Спрашивается, какими путями она достигается отдельным человеком? Признавая невозможным дать вполне ясный ответ на этот вопрос, Соловьев ограничивается намеком. — «Можно, основываясь на твердых аналогиях космического и исторического опыта, с уверенностью утверждать, что всякая сознательная деятельность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства — живые и вечные подобия абсолютной человечности. Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов»¹.

Иными словами, сама любовь должна обратиться *внутрь*; чтобы достигнуть своей мистической цели, чтобы послужить духовному рождению человека, Эрос не должен растрачивать свою силу на воспроизведение рода: ему надлежит послужить увековечению и обожению самих любящих индивидов.

Тут сам собою возникает вопрос: что может значить «обращение внутрь» половой любви? Ответ на это мы находим не в статье «Смысл любви», которая, судя по последней ее фразе², осталась неоконченной, а в другом, позднейшем произведении Соловьева.

В «Жизненной драме Платона» философ различает пять главных путей или ступеней любви; поразительно, что «действительно человеческий путь брака оказывается здесь третьей, т. е. не высшей, а *средней* ступенью. Ниже брака — путь дьявольский и путь скотский, который принимает Эроса с одной физической его стороны. Зато выше его — целые две ступени любви, — *путь ангельский* и *путь богочеловеческий*. В этих двух путях лю-

¹ Смысл любви, 406—418.

² С. 418.

бовь «обращается внутрь» — т. е. совершенно и окончательно разрывает всякую связь с естественным размножением.

Характерно, что четвертый и непосредственно высший после брака путь *половой* любви, по Соловьеву, есть *аскетизм*, понимаемый как безбрачие; этот последний стремится «более, чем к ограничению чувственных влечений, к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании». Но высшей ступенью любви этот ангельский путь служить не может: бесплотные духи — ангелы — по существу своему и значению — ниже человека, каким он должен быть, а в известных случаях и бывает. Человек сотворен по образу и подобию Божию; поэтому «носить образ и подобие служебного духа может быть для него лишь временною, предварительною честью». Аскетизм не доводит человечество до *обожения*, которое составляет его окончательную цель. Его задача — «уберечь силу божественного Эроса в человеке от расхищения бунтующим материальным хаосом, сохранить эту силу в чистоте и неприкосновенности». Такое очищение Эроса полезно и необходимо, но *для чего?* Отрицание скотского и *только* человеческого влечения нужно ради божественной задачи любви. Любовь должна перестать служить целям размножения рода именно для того, чтобы любящий человек утверждал себя сам и любимое существо в Боге. Именно там — в божественном всеединстве, — а не здесь, в сфере плотской жизни, должно осуществиться идеальное соединение полов — «истинный андрогинизм»¹. Отсюда совершенно ясно, что мистическое соединение полов или «андрогинизм», как его понимает Соловьев, не только не предполагает, но, наоборот, исключает то естественное или физическое соединение, которое в действительности происходит на земле. «Духовная телесность», которая у него составляет идеал половой любви, совершенно несовместима с жизнью плотскою, естественною. И это — потому что источник психической энергии в человеке — один: когда наша душевная сила поглощается жизнью плотскою — мы тем самым утрачиваем ее для жизни духовной; также и наоборот, жизнь духовная может развиваться в нас только за счет жизни естественной, плотской.

В области психической действует тот же закон сохранения энергии, который господствует и в мире физиче-

¹ Жизненная драма Платона, 281—284.

ском. С одной стороны, энергия не пропадает, не превращается в ничто; с другой стороны, она не может и возникнуть из ничего. «Всякая сила проявляется или всякая работа совершается только за счет уже существующей силы или работы — этому самому закону подчинена душевная и духовная жизнь человека в ее здешнем течении. Так уже самим Богом устроено, и *дуалисты* напрасно против этого говорят».

В человеке происходит непрерывная борьба между высшими духовными силами и слепым влечением ко внешнему миру. — «Силы внешние, воплощенные в разных житейских случайностях, отовсюду устремляются, чтобы притянуть к себе как можно больше наших душевных сил, поглотить их и расточить во внешних движениях и процессах природы». Но человек должен беречь свою душевную силу, воздерживать ее от непроизводительной внешней траты. И в этом заключается для него единственно спасительный, творческий путь. — «Тот внутренний акт, которым пробудившаяся страсть удержана от внешних выражений и сила души, вместо того чтобы расточиться наружу, вобрана внутрь, — этот акт или эта энергия разве может пропасть? А так как она ни на что внешнее не обратилась, то на что же она может идти, как не на укрепление самого душевного существа, в пищу его бессмертия?»

Внешнему потоку, который стремится поглотить и унести нашу душу, мы должны противопоставить не бесчувствие, не бесстрастие, а новое сильное чувство, рождающее внутри души другой самостоятельный поток движений и действий, все более и более расширяющих и укрепляющих наше существо¹. Таково должно быть, по Соловьеву, наше отношение ко всякой страсти, влекущей нас к внешнему, низшему миру: так же точно должны мы относиться и к влечению эротическому.

IV. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ В ЛЮБОВНОЙ РОМАНТИКЕ СОЛОВЬЕВА

Изложенный только что отдел учения Соловьева представляет для нас совершенно исключительный интерес, потому что именно здесь открывается жизненный нерв его философии. Эрос есть именно то, чем она живет, от-

¹ Два потока, т. VIII, 116—119.

куда она черпает все свои краски, источник всего ее воодушевления и творчества.

С юных лет и почти до конца своих дней Соловьев провел большую часть жизни в состоянии эротического подъема. И с этим подъемом безо всякого сомнения связано все положительное и отрицательное в его учении. — Его философия не была бы *жизненной* мудростью, если бы не сплеталась корнями с самым мощным из его жизненных стремлений. С другой стороны, если бы его душевная жизнь в самой глубине своей не озарялась светом его философского и религиозного идеала, в его характере не было бы той цельности, которая составляет красу его духовного облика.

В учении о смысле любви высказался до дна не только Соловьев-мыслитель, но и Соловьев-человек. Тут с детской и вместе гениальной наивностью обнажаются перед читателем наиболее сокровенные пружины всей его деятельности. Тем более ответственной и деликатною становится здесь задача критики.

Если идея *«всеединства»* у нашего мыслителя не является пустым отвлечением, если в его философии она живет и творит, играя всеми цветами радуги, то этим мы обязаны тому, что Соловьев осязал, *видел* всеединство, воспринимал его в живой, конкретной интуиции, *жил* им и ощущал его в состоянии любовного экстаза. Недаром в его стихотворениях с любовью сочетаются по преимуществу явления «Софии» премудрости Божией. И с этим связана глубочайшая истина всей его философии любви.

«Любовь есть индивидуализация всеединства». Эта, на первый взгляд, как будто *сухая* формула представляет собою на самом деле обобщение богатого жизненного опыта. Для любовного чувства его предмет действительно есть все, олицетворение всего драгоценного, что есть в целом мире, словом — *всеединство* во образе данной конкретной индивидуальности. И не напрасно Соловьев вслед за глубочайшими немецкими мистиками¹ верил

¹ У Бёме и Баадера мы находим в общем то же учение о распадении единой целостной человеческой личности вследствие греха на две половины (пола) и о задаче любви — восстановления единой, целостной человеческой личности (андрогина). С этой точки зрения Баадер, например, совершенно так же, как Соловьев, объясняет «фантазмагорию половой любви», ту правду любовной экзальтации, в силу которой предмет любви кажется любящему прекраснее и лучше, чем он есть на самом деле. По Баадеру, тут в земном человеческом образе просвечивает «София или небесное человечество»; в подъеме

в это откровение и ясновидение любви, в реальность того мистического опыта, который лежит в основе любовной идеализации.

Если Безусловное действительно есть центр всей нашей жизни—источник света и тепла для нее, если всякое дыхание имеет в нем свой смысл, свою *идею*, то совершенно ясно, что прозрение в эту идею дается величайшему и сильнейшему подъему любовного чувства и в свою очередь вызывает этот подъем. Чтобы видеть данное конкретное существо прекрасным и светлым, каким его от века хотел и провидел Бог, надо проникнуться всей доступной человеку силой любви к нему; но, с другой стороны, как может не вызвать подъема любви это виденье подлинной небесной красоты?

Что осуществление вечной идеи, раскрытие вечной женственности Божией составляет конечную задачу и смысл любви, в частности же любви половой, в этом Соловьев безусловно прав. Ошибка же его заключается в том, что он далеко не в достаточной мере посчитался с *несовершенством* этого земного откровения.

Вечная божественная идея для любви — не данное, а только *заданное*. Любовь должна видеть свой предмет таким, каким его видит и хочет Бог. Но всегда ли в действительности она видит его таким? Очевидно, нет! По отношению к божественному миру наша человеческая любовь *свободна*: она ищет его, но она может и заблуждаться в своем искании, обращаться на предмет, ее недостойный, или же изолировать свой *частный* предмет, отделять его от его идеи и всеединого смысла. Мудрость Божественная не связана с человеком необходимою естественною связью: она не есть его *природный дар*. Отсюда — возможность ошибок, иллюзий любовного чувства. Кроме той истинной идеализации любви, которая действительно видит предмет свой в Боге, есть еще и идеализация ложная, которая в мечте наделяет свой эмпирический предмет несуществующими качествами, присваивает несовершенному, временному явлению черты вечной божественной действительности или, наоборот, переносит временное в вечное.

любовного чувства человек слышит призыв осуществить ее в самом себе и в предмете своей любви: «die Liebe soll dem Manne behilflich sein aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen wie dem Weibe» (т. IV, Сätze aus der erotischen Philosophie, 165—178, особенно 176—178), ср. Vierzig Satze aus einer religiösen Erotik, B. IV, 185 (об андрогине).

В известной опере Вагнера Зигмунд, в ответ валькирии, зовущей его в Валгал, заявляет, что он не хочет в рай без Зиглинды. В этих словах — вся правда любовного чувства и вместе с тем — вся его иллюзия. *Правда*, потому что рай, из которого исключено бесконечно дорогое, незаменимое и единственное в мире существо, действительно не есть рай. *Иллюзия*, потому что *исключительное*, любовное отношение между двумя особями различного пола, есть факт временной, а не вечной действительности. Для него нет места в той запредельной области, где люди не женятся и не выходят замуж, а живут, «как ангелы Божии на небеси».

Учение Соловьева есть философия человека, который не может себе представить рая без своей Зиглинды. В этом и достоинство ее и недостаток. Достоинство, потому что Соловьев в самом деле нашел и указал в любви откровение грядущего Царствия Божьего. Недостаток, потому что он не сумел отличить этого откровения от преходящего отношения, с которым оно здесь, на земле, связывается.

Вопреки только что приведенным словам Евангелия, ясно указывающим на исключительно земной, временный характер брачного соединения людей, Соловьев переносит его в вечность. У него самое Царствие Божие есть некоторого рода увековеченный роман: оно населено любящими человеческими парами, навеки сочетавшимися воедино, «в одну бессмертную и абсолютную индивидуальность».

Самый вход в Царствие Божие здесь обусловлен половой любовью: ибо, по Соловьеву, путь полового разделения есть смерть и только в соединении полов — жизнь¹. Бессмертны не мужчина и женщина отдельно, а только *андрогин*, сочетание двух особей обоего пола *в одну* индивидуальность. При этих условиях половая любовь неизбежно должна превратиться в единый, всеобщий, для всех обязательный путь спасения. Это мы и видим у Соловьева. Он придает ей *«исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянно-му условию, при котором только человек может быть действительно в истине»*².

¹ Смысл любви, 393.

² Там же, 379.

В этих строках обнаруживается самое слабое место всего построения. Тут мы имеем несомненное преувеличение, переоценку половой любви, которая к тому же находится в явном противоречии с христианскими основами мирозозерцанья нашего философа. Не подлежит сомнению, что половая любовь спасительна для многих; но можно ли вместе с Соловьевым видеть в ней для всех обязательную норму? Если в лучших своих проявлениях она показывает любящему уголок потерянного рая, то неужели это значит, что без нее человек не может быть в истине и в царствии Божием? Неужели все не любившие, неудачники, несчастные в любви — тем самым находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что в будущем веке и для них откроется счастье *«истинного»* полового соединения? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелию, в потусторонней области совершаются браки. К тому же, утверждение Соловьева, что любовь есть «необходимое и незаменимое основание всего дальнейшего совершенствования», очевидно, имеет в виду не *тот* мир, в котором процесс совершенствования закончен, а *наш* мир, который еще совершается! Возможно ли допустить, что люди, не знавшие полового чувства, не могут совершенствоваться во Христе?

Когда Христос сказал — «Аз есмь путь, истина и жизнь», это, разумеется, не значило, что «необходимым и незаменимым» путем к спасению является половая любовь и что вне ее не может быть истинной и совершенной жизни. Св. Писание вообще считает девство более совершенным состоянием, чем брак, и над безбрачием не указывает никакой пятой, «богочеловеческой» ступени половой любви. Но красноречивее всех возможных священных текстов говорит в данном отношении сама жизнь Христа, который в своем лице дал человечеству яркий образец не только Божеского, но и человеческого совершенства. В самом рассказе Евангелия о рождении Спасителя выразилась мысль о совершенной несовместимости полового соединения с безусловным человеческим совершенством. В католическом учении о непорочном зачатии св. Девы, которое, как известно, целиком принималось Соловьевым, та же мысль получает как нельзя более яркое выражение. Но и помимо этого всякий верующий христианин инстинктивно чувствует недопустимость, кощунственность сочетания образа Христа и Богоматери с чем-либо похожим на личную, половую любовь, хотя бы и в мистическом значении этого слова. Когда

Христос в св. Писании именуется Женихом, а Церковь — Его невестою, то тут разумеется, очевидно, коллективная, социальная жизнь Богочеловечества, а не личная индивидуальная любовь Богочеловека: это не есть взаимоотношение двух равноправных индивидов, образующих вместе единую личность, а отношение единой Богочеловеческой Личности к социальному организму Церкви. Словом, отношение Христа к Церкви ни в коем случае не есть то, что Соловьев называет андрогинизмом.

Несовместимость полового соединения с высшим совершенством человека, существенно и окончательно соединившегося с Богом, лучше всего изобличается тою правдою, которая содержится в учении самого Соловьева. Половая любовь заставляет человека видеть *все* в другом, ограниченном человеческом существе. В этом ее святое, великое и спасительное дело; но в этом же ее несовершенство и граница: она открывает нам рай *только* в одном человеке; она дает нам ограниченное виденье всеединства.

Исключительность половой любви есть именно то, что делает ее несовместимой с состоянием безусловного совершенства. В будущей вечной жизни, где Бог будет всем во всем, потому самому нет места для исключительного отношения одного ограниченного лица к другому; одностороннее блаженство с возлюбленным или возлюбленную тут станет невозможным, потому что всеединство, а с ним вместе и блаженство, будет явным во всех. Райское состояние именно в том и заключается, что всякая тварь становится равною своей божественной идее, предвечная Мудрость открывается во всей своей полноте во всех и каждом. А потому здесь каждое индивидуальное существо ощущается и воспринимается всеми другими как бесконечно дорогое, единственное в мире и незаменимое. Небесный эрос не замыкается в свой особый отдельный уголок среди великого Божьего мира, он не ищет уединения, а, восходя к Богу, в Нем становится всеобъемлющим, распространяется на все и на всех.

Исключительность половой любви есть одно из частных проявлений той самой *непроницаемости*, в которой Соловьев видит свойство нашей временной и смертной жизни в отличие от жизни вечной и блаженной. Особенность половой любви именно и заключается в том, что в ней чувство заполняется одним любимым предметом. Одно чувство вытесняется другим. Два любимых человека не могут одновременно вмещаться в человеческом

сердце, совершенно так же, как два тела не могут одновременно занимать одного и того же места в пространстве. Совмещаться с другим *таким же* чувством может всякая другая любовь, но только не любовь половая. Но именно потому место половой любви — у преддверия рая, а не в вечной и бессмертной жизни. Она может владеть человеческой душой лишь до тех пор, пока наша действительность не стала сообразною всеединству, пока мы не ощущаем в каждом существе дыхание Божественной жизни. Когда же истина заполнит все, так что мы увидим ее лицом к лицу в каждом данном явлении, — сердце наше откроется для всего и возгорится ко всему любовью; тогда не будет в нем места для какого-либо исключительного чувства. Отличие будущей, вечной жизни от здешней именно в том и заключается, что в ней один предмет любви не вытесняется другим из человеческого сердца; ибо здесь ничто не существует отдельно от другого; здесь любовь не есть ограниченный, *земной образ* всеединства, а совершенное и полное его осуществление; для нее уже не существует тех границ, которые в настоящей, земной жизни для нас естественны: в вечной жизни она есть одинаково интенсивное отношение ко всему. Здесь, на земле, любовь теряет в силе, когда она распространяется на больший круг людей, и сохраняет всю свою энергию, когда она сосредоточивается на одном человеке. Но в этом заключается закон нашей временной действительности, где целого еще не существует, а есть разрозненные, обособленные и борющиеся между собою части. В будущей, вечной жизни, когда мир достигнет совершенной и полной интеграции, любовь не будет истрачиваться для других существ, когда она будет направляться на одно из них: ибо здесь любовь к части будет тем самым любовью к целому: исключительным и всеобъемлющим предметом любви будет не что-либо обособленное и отдельное, а всеединство, ставшее конкретным, воплотившееся во всех и в каждом.

Платон был прав в своем утверждении, что эрос есть сын богатства и бедности. Половая любовь действительно такова; для нее одинаково существенна и жажда полноты бытия, к которой мы стремимся, и ограниченность человеческого сердца, которое еще не может вместить *все* в себе, — и предвкушение богатства, и действительная скудость; но этим самым устанавливается ее чисто временное значение: она упразднится вместе с границами земного, скудного существования. Зигмунд, конечно,

вовек не забудет своей Зиглинды; но в будущем веке не она одна, а всё и все будут для него предметом безграничного восторга.

Учение Соловьева о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного. Для половой любви, как он ее понимает, нигде в мире не находится места, ни на небе, ни на земле. Для неба она оказывается отношением слишком земным: зато для земли она, наоборот, слишком небесна. Ибо на земле может существовать все что угодно, кроме того *пятого* пути половой любви, который философ называет «богочеловеческим». Идея *андрогинизма* представляет собою попытку навязать любви *норму из другого мира*—из той запредельной области, где, как мы видели, для любви половой нет места. Отсюда у Соловьева фантастическое сочетание несовместимых требований. С одной стороны, он мечтает о *беспредельной интенсивности* половой любви: чувство, которое должно победить эгоизм, переместить центр тяжести человеческого существования и сообщить ему действительное бессмертие, разумеется, не может быть *слишком сильным*. С другой стороны, это сильнейшее из всех влечений здесь, на земле, должно отказаться от полного удовлетворения, ибо физиологическое соединение есть «соединение ложное», которое потому самому должно быть заменено «истинным соединением»¹; а истинное соединение, т. е. сочетание двух смертных половин в одну абсолютную и бессмертную личность, совершается лишь вместе со всеобщим воскресением, здесь же, на земле, остается неразрешенною задачей. В устных своих беседах с друзьями Соловьев еще яснее, чем в своих сочинениях, высказывал мысль о несовместимости *пятого* пути любви, ведущего к андрогинизму и бессмертию, — с половыми отношениями: ибо последнее увековечивает путь смерти, дурную бесконечность смены поколений. И именно в половом воздержании философ видел преимущество высшего пути любви перед браком.

Ясно, что этот «*андрогинизм*» не переносит любовь на небо; а между тем он отнимает ее у земли. И с этой точки зрения он во всех отношениях противоестественен. Вполне соглашаясь с Соловьевым, что «естественное или нормальное» в истинном значении этого слова всецело отлично от того, «что обыкновенно бывает», я решаюсь

¹ Смысл любви, 393.

утверждать, что его понимание любви ненормально именно с точки зрения быть должествующего. О нормальности в смысле физиологическом или естественном не может быть и речи: на нее не претендует сам Соловьев. Половое воздержание при самом интимном общении и интенсивной взаимной любви вряд ли может быть признано вполне нормальным и с точки зрения чисто человеческой. А с точки зрения божеской св. Писание, как известно, находит лучшим вступать в брак, нежели разжигаться. Своим пятым путем Соловьев надеется достигнуть той «цельности человеческого существа», которая представляется ему абсолютной нормой. В действительности, как раз наоборот, этим обостряется антагонизм духа и плоти и усиливается их раздвоение. — Такое понимание любви ни с какой точки зрения не может быть признано здоровым, и всего менее с точки зрения религиозной.

В учении «о смысле любви» повторяется ровно та же ошибка, как и в идее «всемирной теократии», — попытка включить преходящую, умирающую форму земной жизни в Царствие Божие, влить вино новое в мехи ветхие. В том же творении Соловьева мы видим, как вино разрывает мехи.

С одной стороны, самая сущность идеи андрогинизма требует *вечного* соединения в любви двух существ разного пола; с другой стороны, учению о любви поневоле приходится считаться с возможностью ее повторенья. По Соловьеву, это объясняется двойственным или, лучше сказать, двусторонним характером любви, т. е. *раздвоением ее предмета*. «Небесный предмет нашей любви — только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, может быть и преходящим».

В жизни Соловьева в действительности так и происходило: «Женственность Божия», как он ее описывает в приведенном уже стихотворении «Три свидания», отделилась от земного предмета его любви и оттого-то этот последний так часто менялся. Как видно из тех же «Трех свиданий», Женственность Божия иногда являлась философу и беседовала с ним помимо всякого женского

существа «земной природы», она посещала его и во время уединенных занятий — в Британском музее и в еще большем уединении — в пустыне Сахаре.

Всем этим совершенно ясно доказывается, что для любви к Женственности Божией любовное отношение к каждому данному земному предмету и даже половая любовь вообще вовсе не представляются существенным и необходимым условием. К Премудрости Божией, которая есть истина всего, каждый отдельный человек может иметь непосредственный доступ, и восполнения другой духовной половиной для этого не требуется. Спрашивается, как же возможно согласить с этим вышеприведенное утверждение Соловьева, что половая любовь есть «неизбежное и постоянное условие, при котором только человек может быть действительно в истине»?

Известен вопрос саддукеев Христу, которому из семи братьев должна быть женою «в воскресении» женщина, бывшая замужем за всеми семью. Для христианского учения вопрос этот не представляет затруднений, потому что оно считает высшею ступенью блаженства для людей — «пребывать как ангелы Божии на небесах» (Матф. XXII, 24—30). Этим ответом Спаситель привел саддукеев к молчанию. Наоборот, для ученья Соловьева их вопрос является роковым, ибо, по смыслу этого ученья, «истинное половое соединение» выше небесной жизни ангелов. Допустим, что в течение своей жизни тот или другой человек любил много раз — каждый раз горячо, искренно и при этом совершенно платонически, как того требует Соловьев; с которой из этих возлюбленных он «в воскресении» соединится во единую и бессмертную личность? Если только с одною, то, стало быть, одна только любовь была истинною, а все прочие — ложными. Спрашивается, однако, как же в каждом данном случае отличить истинную любовь от ложной? До всеобщего воскресенья мертвых это должно оставаться от нас скрытым. Но в таком случае каждое данное любовное чувство, как бы оно ни было высоко, могущественно и свято, может быть лишено высшего мистического смысла, т. е. может оказаться пустоцветом не в этой только, но и в будущей жизни. Если так, то всякая любовь должна быть отравлена сомнением, действительно ли человек полюбил то существо, которому Бог судил быть его духовной половиной! Это отсутствие уверенности в смысле *каждой данной* любви красноречиво и громко свидетельствует против учения Соловьева. — Андрогинизм, очевидно, не может быть

смыслом той человеческой любви, которая повторяется; а между тем сам Соловьев не решается назвать такую любовь ложною. Если же человек два или более раз в жизни может любить *истинною* любовью, если и повторяющаяся любовь растит в нем крылья для будущей жизни и приподнимает для него завесу другого мира, то, очевидно, *вечный* смысл даже половой любви — не в андрогинизме, не в *исключительном* соединении человека с другою ограниченной личностью, а в соединении с самой универсальной и всеединой Божественною мудростью.

Как бы ни было велико значение половой любви в этой жизни — тщетной представляется эта мечта — построить для нее особое жилище в том мире, где все будет единым домом Божиим! Жизнь вдвоем кончается там, где человек одинаково принадлежит всему и всем и одинаково всеми обладает.

Конечный результат всякой попытки возвести относительное в безусловное всегда один и тот же — разрушение относительного. Это в особенности наглядно сказывается у Соловьева: его попытка сделать из государства социальное тело Христово, понять теократическое государство как необходимую теофанию разрушительна прежде всего для самого государства; оно не становится церковью, но вместе с тем перестает быть государством, т. е. утрачивает то относительное значение, которое принадлежит ему как самостоятельному мирскому союзу. Совершенно то же мы видим и в вышеизложенном учении о любви. Попытка возвести половую любовь в идеал абсолютной и вечной жизни ведет только к утрате той *относительной* ценности, которая в действительности бесспорно должна ей принадлежать. Навязывая любви задачу, ей непосильную и несовместимую с самым ее существом, Соловьев зато пренебрегает тем, что составляет действительное ее призвание.

Утопия половой любви, дающей бессмертие, странным образом противоречит самой основе мирозозерцания Соловьева: нельзя одновременно утверждать, как он это делает, что всеобщий, для всех обязательный путь к воскресенью есть животворящий крест Христов и что он есть половая любовь — что Христос поправил смерть смертию, а что мы должны победить смерть через соединение с возлюбленной. Философия всеединства должна признавать один только единственный путь к истинной и вечной жизни — *всестороннее, совершенное утверждение*

всеединства как такого, всецелую отдачу себя ему. Такова была жизнь, такова была в особенности смерть Христа, принесшего себя в жертву за все и за всех. Но такая совершенная жертва, уготовляющее бессмертие, именно и предполагает полное отрешение от всякой *исключительной* привязанности к кому-либо или к чему-либо.

По Соловьеву, как мы видели, любовь *оправдывает и спасает от смерти человеческую индивидуальность через жертву эгоизма*¹. Если бы это на самом деле было так — любовь была бы *совершенной жертвой* и в ином оправдании не было бы надобности: тогда крест Христов был бы излишним. В действительности же мы видим другое: половая любовь именно потому не упраздняет смерти, что она не в силах окончательно упразднить эгоизм. Истинная любовь безо всякого сомнения его ограничивает и обуздывает; она полагает конец хаотическому самоутверждению и требует жертвы ради любимого существа; но на пути к отрешению от эгоизма эта жертва — не высшая, а средняя, подготовительная ступень: какие бы подвиги ни совершались во имя любви, совершенно отрешиться от *всякой* личной мечты она не в состоянии. И как бы ярко она ни обнаруживала образа Божия в другом, любимом человеке — отрешиться от желания *исключительного* обладания им она не может, ибо для нее это значило бы — перестать быть любовью. Поэтому в ней нет и не может быть полной отдачи себя всеединству. *Совершенная* жертва заключается не в том, чтобы отдать душу свою возлюбленной, а в том, чтобы положить ее за всех.

Утопичность всего изложенного построения заключается в том, что половая любовь в нем если и не заменяет, то во всяком случае *заслоняет* тот путь спасения, который в глазах самого же Соловьева является истинным и единственным. И жертвой этой утопии становится прежде всего сама любовь — то, что составляет существенную, неотъемлемую ее область. Соловьев глубоко прав в своем утверждении, что естественное размножение рода не есть смысл и цель половой любви. К сожалению, однако, он при этом впадает в односторонность противоположного свойства. Он учит, что физиологическое соединение «не имеет прямого отношения» к любви². Мало того, это соединение представляется ему *греховным*:

¹ Смысл любви, 376.

² Смысл любви, 389.

по его мнению, «обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно — *признание его злом*, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит». «Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло». С этой точки зрения Соловьев проповедует воздержание от половых отношений *в самом браке*. Он полагает, что брачный союз в его высшем, духовном смысле «не связан ни с плотским грехом, ни с деторождением, а есть первообраз совершеннейшего соединения существ — «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»¹.

Ясно, что во имя утопии андрогинизма любовь здесь подвергается искалечению. Чтобы утвердить ее в сфере мистической, Соловьев отрицает самые законные ее проявления в области естественной. И этим он разрушает ее вконец, потому что в любви естественное неотделимо от нравственного и духовного. Мечта об упразднении родового влечения силой половой любви нелепа прежде всего потому, что именно от этого влечения любовь берет всю свою силу: им она питается и живет; и когда оно прекращается, она перестает быть *половой* любовью.

Всего менее отделимо от родового влечения то самое *дело* любви, в котором Соловьев видит ее основную задачу. Любовь человеческая — и в этом ее отличие от любви животной — есть действительно утверждение абсолютной индивидуальности в себе самом и в другом лице и постольку — начало творческое. Но необычайная интенсивность этого утверждения обуславливается, разумеется, не отрицанием родового влечения, а перенесением его *во всей его полноте* на другое лицо, *единственное в своем роде*. Стоит только перестать действовать родовому влечению — и тотчас исчезнет вся магия любви, все ее очарование, подъем и краски. Самый мистицизм любви был бы невозможен без этой концентрации родового влечения. И если призвание любви — превращать родовое в индивидуальное, то для этого родовое необходимо должно быть налицо. Любовь к одному единственному в мире человеку или к единственной в мире женщине исключает не род, а всех других особей того же рода. И от этой концентрации чувство выигрывает в силе. Таким образом, вопреки Соловьеву, индивидуальное

¹ Оправдание Добра, 71—72, ср. 156.

в половой любви, есть не отрицание родового, а новый плодотворный побег, привитый к дичку родового влечения. Понимаемая как исключительное чувство к данной незаменимой индивидуальности, любовь, как мы сказали, свойственна только человеку; с этой точки зрения она может быть охарактеризована как *очеловеченье родового влечения*.

В этом, без сомнения, заключается то великое и святое дело любви, ради которого она получает благословенье свыше. Обуздывая безмерность естественного влечения, вводя его в твердые границы, просветляя его новым началом, сочетая его с определенной личностью, любовь тем самым рождает целый новый человеческий мир и отделяет его от животного царства. Но этот подвиг любви, очевидно, не есть отрицание родового влечения, а возведение его на высшую ступень. Тем самым опровергается все то, что Соловьев говорит о несоответствии полового соединения с человеческим достоинством.

Противно человеческому достоинству такое соединение полов, где соединяющиеся ценятся лишь в качестве самцов и самок — случайных и легко заменимых экземпляров данного рода. Совершенно иное видим мы в любви человеческой, которая по своему идеалу является по существу супружеской: здесь сочетание происходит между незаменимыми друг для друга лицами, так что соединение с какою-либо другою женщиной или с другим мужчиной исключено; тут, стало быть, начало личного достоинства не только не попирается, но кладется во главу угла. Таким образом, утверждение Соловьева, что *всякое* половое соединение для человека постыдно и недостойно, есть совершенно произвольное предположение. По отношению к любви *собственно человеческой* оно совершенно несправедливо: ибо ней родовое начало по существу подчинено началу личному.

Греховность физического соединения полов у Соловьева доказывается еще и с другой точки зрения. Оно утверждает на земле дурную бесконечность смены поколений. «Безусловного осуждения заслуживает окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением»¹. Закон животного размножения «есть закон вытеснения или вытеснения одних поколений другими, закон прямо противный принципу всечеловеческой солидарнос-

¹ Оправдание Добра, 72.

ти. Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих — то, что мы отдаем будущему, мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут на счет предков, живут их смертью.

Так поступает природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвечаем; но наше собственное участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде. И мы тем более виновны, что наше участие в безжалостном деле природы, вытесняющей прежние поколения новыми, относится ближайшим образом к тем, кому мы особенно и всего более обязаны, к нашим собственным отцам и предкам, так что это дело оказывается противным не только жалости, но и благочестию»¹.

Во всем этом рассуждении есть очевидная натяжка. — Соловьев принимает последствие за причину и причину за последствие. Утверждение, что естественное размножение рода есть «отцеубийство», не оправдывается ни с какой точки зрения и менее всего — с точки зрения религиозно-христианской. С этой точки зрения не размножение рода является причиной смерти старших поколений, а, наоборот, род должен обновляться путем новых рождений *потому*, что каждое данное поколение умирает. Обновляясь, род тем самым не только не «примиряется с царством смерти», но как раз наоборот, противодействует ему, защищает себя от него. По мысли Соловьева, «тот момент, хотя бы он — *per impossibile* — наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества»². Без сомнения, если бы естественное размножение задерживало наступление совершенной будущей жизни, оно и в самом деле было бы грехом; но Соловьев и тут, как во всем своем рассуждении, принял следствие за причину. Естественное размножение человеческого рода — не причина нашего несовершенства, а, наоборот, его последствие. Именно потому, что в настоящем своем состоянии человечество не в силах завершить на земле то дело Бо-

¹ Оправдание Добра, 156—157.

² Там же, 72.

жие, которое составляет его задачу, это дело должно передаваться из поколения в поколение. В земной действительности смена поколений есть необходимое условие совершенствования рода человеческого на земле. Оно должно продолжаться, пока совершенство не будет достигнуто. Вообще совершенно очевидно, что не прекращением размножения истребится из мира смерть и зло, а, как раз наоборот, упразднение смерти и зла сделает бессмысленным и ненужным дальнейшее размножение.

Пока существует грех, смерть и несовершенство, размножение имеет положительный, *добрый* смысл. Это прямо признается христианским откровением. Христос начал свою деятельность на земле с благословения брака; если бы он потребовал от новобрачных воздержания, то Евангелие, очевидно, не могло бы об этом умолчать; а в известном изречении апостола прямо говорится, что мать спасается через деторождение. Соловьев с этим считается, но отсюда для него возникают дальнейшие затруднения. По его мнению, «тут есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия, которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее»¹. С одной стороны, деторождение есть добро как для родителей, так и в особенности для детей, получающих дар жизни; с другой стороны, по причинам нам известным, Соловьев видит «существенное и нравственное зло в самом плотском акте размножения». Разрешение противоречия, по его мнению, заключается в том, что «зло деторождения может быть упразднено самим же деторождением»: «то, чего не сделал человек настоящего, может быть сделано человеком будущего, который, родившись тем же путем животной природы, может отречься от него и переменить закон жизни»². Иначе говоря, разрешение заключается в том, что высшая Премудрость извлекает из зла бóльшее добро, «пользуется нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества посредством новых поколений», что, однако, может служить нам только утешением, но не оправданием³.

В действительности мы имеем здесь не антиномию, а просто слабое рассуждение. Под антиномией принято разуметь противоречие объективное, которое коренится

¹ Оправдание Добра, 156.

² Там же.

³ Там же, 72

не в чем-либо личном заблуждении, а навязывается силою необходимости всякому мыслящему уму. Между тем то противоречие, на которое указывает Соловьев, существует не в самой действительности, а только в его изложении. Считать добром деторождение, признавать его необходимым для целей Провидения и вместе с тем признавать злом его неперменное условие — значит впасть в простую непоследовательность. А разрешение мнимой антиномии содержит в себе вдобавок еще и ложную теодицею: признавать деторождение добром, а единственный путь к нему — злом — значит допускать, что Провидение для своих благих целей нуждается в дурных средствах. Сделать ответственным за грех одного человека в данном случае совершенно невозможно. Ведь по учению самого Соловьева каждый человек, который рождается в мир, является в силу предвечного о нем замысла Божия безусловно необходимым и незаменимым членом всеединой божественной идеи. Если тем не менее это божественное в идее существо не может родиться без греха, то ясно, что грех человека нужен Богу, необходим для выполнения Его замысла.

В связи с вышеизложенным мы находим у Соловьева еще и другую ошибку. Из того, что размножение рода может совершаться без любви, а сильная любовь нередко остается бесплодною, отнюдь не следует, чтобы смысл любви и ее задача не имели никакого отношения к деторождению. Соловьев тут, видимо, впадает в ту самую ошибку, которую он часто отмечает у других. — *Из того, что обыкновенно бывает*, он заключает к нормальному порядку вещей, к тому, что должно быть.

Дело в том, что деторождение не есть только физический, естественный акт: по своей идее и задаче оно должно иметь кроме того и свою духовную сторону: все воспитание детей должно быть их духовным рождением. Тут-то и должна вступить в действие творческая сила любви. Соловьев вскользь замечает, что в заурядном житейском браке любовь в лучшем случае в ослабленном и разбавленном виде переносится на детей. Спрашивается, *должна* ли она непременно быть ослабленной или разбавленной в этом перенесении? Не должна ли она и здесь — в детях — продолжать безо всякого ослабления и умаления свое великое творческое дело — создание абсолютной индивидуальности? Характер родителей, самые их духовные дары передаются по наследству. Если любящая женщина видит в своем муже тот окончатель-

ный образ будущего человека, который провидел Бог, то, доколе любовь не иссякла, этот образ должен предноситься пред нею и в воспитании детей: она должна с любовью передавать его в последующие поколения. Любящие узнают и продолжают любить друг друга в детях: и хотя любовь к детям не есть простое повторение взаимной любви родителей, она несомненно есть ее земное завершение. Значение любви в данном случае может быть лучше всего освещено по контрасту. В браках, где дети рождаются без любви, антипатия очень часто переносится с нелюбимого человека на того из детей, который больше всех напоминает его своим обликом физическим и духовным, причем такая унаследованная антипатия может в свою очередь служить источником новых семейных драм. Достаточно принять во внимание ту силу, какую может здесь иметь антипатия или ненависть, чтобы понять, что может значить участие любви в деторождении и как счастливы зачатые в ней дети.

Целый ряд положительных и чрезвычайно возвышенных задач любви ускользнул от Соловьева вследствие ложной ее идеализации. Попытка превратить любовь в совершенную жертву спасения сделала ее бесплодной на земле и сообщила ей неестественный облик любви кастрированной. Любовь оживает, когда она освобождается от этих горделивых притязаний и утверждает себя в своей подчиненной, здешней области. Какова ее роль в процессе спасения, лучше всего видно из отношения к ней Христа. Его первое явление миру есть благословение брака в Кане Галилейской, а последнее — крестная смерть, после которой Христос воскресший являлся уже не миру, а только апостолам. С первого взгляда может показаться, что тут есть внутреннее противоречие. Как мог распятый на древе благословить земную любовь? Что может быть общего между нею и умерщвлением плоти, отречением от мира? И однако не случайно связаны в жизни Спасителя это начало и этот конец: мы видим тут две ступени одного и того же — начальную и высшую. Что в Кане Галилейской началось, то на кресте «совершилось».

Брак есть та первая жертва во имя любви, которая уготовляет осуществление на земле любви Божественной, предшествуя ей в качестве предварительной стадии. В браке человек отрекается от целого животного мира, во имя другого любимого человека. Целая бездна многовекового естественного предания и греха тут исключает-

ся и отвергается для восприятия нового, чудного дара — ради того образа Божия, который открывается в возлюбленном или возлюбленной. Но на этом процесс спасения остановиться не может. За откровением предварительным должно последовать откровение окончательное; и образ Божий в любимом человеке нужен именно для того, чтобы от него и через него любящий перешел к самому Богу. Сильнейшее из всех чувств — любовь — дана человеку, чтобы в ней он поднялся над природой; в этом подъеме и отделении — смысл *исключительности* любви. Но в высшей, горней области исключительности — конец: любовь должна затворять для нас широкие двери животного царства, но отнюдь не тесные врата царствия Небесного. Человек, отрекшийся в браке от образа звериного, тем самым готовится к дальнейшему отречению — от всего моего, внебожественного, от всего, что не есть Безусловное. Совершить это заключительное самоотречение — значит взять свой крест; поскольку человеческая любовь к этому готовит — и она осенена крестным знаменем. Очевидно, стало быть, что от брака к кресту нет скачка и перерыва, а есть подъем из ступени в ступень. И отношение между ступенями — не внешняя последовательность, а преемство внутреннее, последовательное развитие одной и той же идеи.

Как бы ни казалось парадоксальным это сближение величайшей радости с величайшей скорбью, на самом деле оно совершенно естественно и необходимо. У каждой святой радости есть своя обратная скорбная сторона; также и всякая святая скорбь имеет свой смысл в конечной радости. Радость брака в особенности потому так велика, что она заключает в себе победу, преодоление скорби земного существования через любовь. Победа эта — неполная, почему она неизбежно снова должна разрешиться в скорбь. Но эта скорбь окончательно побеждается совершенной жертвой, полной отдачей себя самому Безусловному, Божественному, а не ограниченному Его образу. И тут опять скорбь внебожественного существования побеждается радостью пира брачного — сочетания человечества с Небесным Женихом. Так скорбью и радостью отмечается каждый шаг борьбы Всеединого и Безусловного за обладание вселенной. В этой борьбе брак, как мы сказали, — не вершина, а посредствующая ступень.

Какая ступень? Апостол определяет ее значение очень ясно, когда он сравнивает союз брачный с союзом Хрис-

та и Церкви, видит в первом *образ* второго. На самом деле брак есть именно это и только это — *прообраз* будущего совершенства и будущей радости. Это — такое отношение любящих душ, которое на высшей ступени своего совершенства *приводит* ко Христу, открывает глаза на грядущее и желанное блаженство. Но дальше этого преддверия брак не идет: он не в состоянии дать окончательного блаженства, потому что он не сообщает человеку необходимого для того *существенного соединения* с Богом. Последнее достигается не в сочетании с возлюбленною, а в приобщении к телу и крови Христовой, *не в браке, а в Евхаристии*. В качестве *прообраза* грядущего истинного соединения со Христом, брак может существовать и вне Христа, как он существовал до пришествия Христова и существует теперь — у язычников. Вряд ли кто станет отрицать святость и даже таинственность этого сочетания супругов-язычников; оно открывает прообраз высшего соединения даже в союзах людей неверующих, но это — именно потому, что оно — только *прообраз* истинного соединения с Богом, а не само соединение. Именно то обстоятельство, что брак может и вне Христа давать свои мистические откровения, указывает на него как на подготовительную только стадию к будущему, вечному сочетанию между небом и землею. Когда оно наступит, прекратится «все, что отчасти»; тогда, следовательно, не будет и индивидуальных, ограниченных соединений.

О Г Л А В Л Е Н И Е

<i>Носов А.А. Политик в философии</i>	<i>I</i>

Миросозерцание Вл. С. Соловьева

Предисловие	5

Часть I

Глава I. Личность В.С.Соловьева	15

Глава II. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания	45

I. Век философского отчаяния и философская задача Соловьева	45

II. Утрата смысла в личной и общественной жизни человека. Вопрос о смысле жизни как практическая задача	50

III. Задача преодоления западной философии и переход к религиозной точке зрения	52

IV. Шеллинг, славянофилы и Соловьев о кризисе западной философии	59

V. Соловьев и славянофильство	67

VI. Славянофильские идеи и освободительная эпоха	71

VII. Соловьев, славянофилы и Чаадаев	74

VIII. Соловьев и Достоевский	80

IX. Соловьев и Федоров	85

X. Жизненная задача Соловьева и три периода его творчества	92

Часть II. Период подготовительный

Глава III. Всеединное и отвлеченные начала	103

I. Основной принцип	103

II. План философии Соловьева и его жизненная программа	110

III. Понятие Абсолютного и источник философских заблуждений в суждениях о нем	113
IV. Точка зрения «Критики отвлеченных начал» . . .	117
Глава IV. Субъективная этика	124
I. Эмпирическая нравственность: гедонизм, эвдаимонизм, утилитаризм	124
II. Эмпирическая нравственность. Учение Шопенгауэра	128
III. Этика Канта	133
IV. Вопрос о свободе воли	139
Глава V. Объективная этика	151
I. Общество как условие нравственной деятельности	151
II. Хозяйственный элемент общества и социализм . . .	156
III. Учение о праве и государстве	163
IV. Учение о праве и государстве (критические замечания)	169
V. Религиозное начало в обществе. Отвлеченный клерикализм и свободная теократия	175
VI. Истинно-религиозное начало в нормальном обществе	179
VII. Этика всеединства и отвлеченные начала (заключение)	183
Глава VI. Теоретическая философия	191
I. Переход от этики к метафизике и гносеологии . . .	191
II. Критика отвлеченного реализма	192
III. Феноменология Гегеля и критика отвлеченных начал	197
IV. Отдельные формы отвлеченного реализма	200
V. Сенсуализм, отвлеченный эмпиризм и позитивизм	206
VI. Рационализм	217
VII. Соловьев и Чичерин о рационализме	221
VIII. Общий итог реализма и рационализма	224
IX. Философский имманентизм и трансцендентность истины	226

Глава VII. Теория познания Соловьева	234
I. Всеединство в познании	234
II. Положительное и отрицательное в первой гносеологии Соловьева	248
Глава VIII. Метафизика. Учение об Абсолютном	264
I. Общие замечания	264
II. Первое Абсолютное	267
III. Первая материя	275
IV. Мир идей	278
V. Мир идей (критические замечания)	286
VI. Пантеизм и борьба против него	295
VII. Учение о св. Троице	302
VIII. Учение о св. Троице (критические замечания)	309
Глава IX. Учение о богочеловечестве	316
I. Метафизика богочеловечества	316
II. Религия богочеловечества	322
III. Богочеловечество и антропоцентризм	327
IV. Вечное человечество и София — Премудрость Божия	337
V. Интуиция и рефлексия в учении о «Софии»	343
Глава X. Бог и мир	354
I. Горний мир	354
II. Гегелева диалектика в дедукции горнего мира	358
III. Мировая душа и генезис низшего мира	361
IV. Ступени творения	366
V. Христианское и шеллингианское в космогонии Соловьева	370
Глава XI. Бог и человек	381
I. Теогонический процесс до Рождества Христова	381
II. Теогонический процесс в христианском мире	392
III. Христианская теогония и пантеизм в учении Соловьева	398

Часть III. Период утопический

Глава XII. Славянофильство первоначальных церковных воззрений Соловьева	405
I. Общие замечания	405
II. Теогонический процесс после земного явления Христа. Славянофильство в первоначальных церковных воззрениях Соловьева	407
III. Славянофильский идеал цельности жизни и за- родыши теократического идеала Соловьева . . .	415
Глава XIII. Перелом в церковных воззрениях Соловьева и разрыв со старым славянофильством	420
I. О грехах иерархии и расколе	420
II. Русский раскол и византизм	427
III. Папство и папизм	430
IV. Соединение церквей	438
V. Церковный вопрос и национальная задача России	443
VI. Задача соединения церквей и славянофильство .	448
VII. Соловьев, славянофильство и православие . . .	460
Глава XIV. Вселенское и русское в теократической идее Соловьева	473
I. Христианская политика и национальная задача России	473
II. Мессианство и светское могущество России . .	480
III. Мессианизм Соловьева и славянофильство . .	487
IV. Еврейское и русское мессианство	493
Глава XV. Теократическая идея	507
I. Осуществление всеединства в человеческом обществе	507
II. Церковь как Царствие Божие	515
III. Земная власть Христова. Церковь как пресуществленный Рим	521
IV. Взаимоотношение трех властей в свободной теократии	527
V. Преображение общественной жизни в теократии	530

VI. Противоречия вселенской теократии	537
VII. Положительное и отрицательное в теократическом учении Соловьева	545
Глава XVI. Смысл любви	558
I. Задача половой любви	558
II. Небесный идеал любви и земное его осуществление	564
III. Смысл любви и идеал всемирной сизигии . . .	573
IV. Положительное и отрицательное в любовной романтике Соловьева	580

Евгений Николаевич Трубецкой

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ Вл.С.СОЛОВЬЕВА. Том I

Редактор Т.А.УМАНСКАЯ

Художественный редактор В.В.МАСЛЕННИКОВ

Московский философский фонд. Издательство «Медиум»

Лицензия ЛР № 030358 от 13.04.1992 г.

Москва, Смоленский бульвар, 20.

Издание осуществлено при содействии АО «Лорис».

**Подписано в печать 24.03.95. Формат 60×84^{1/16}. Печать высокая.
Гарнитура литературная. Бумага множительная. Усл. печ. л. 36,04.
Уч.-изд. л. 35,14. Тир. 10000. Заказ 5918. Цена договорная.
Отпечатано в МП «Вельти», 165100, г. Вельск Архангельской области**