Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Из истории отечественной философской мысли

II

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ

Том

II

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

МОСКВА
МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕДИУМ»
1995

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
Серия «Из истории отечественной философской мысли»

УДК 281.935.0
ББК 86.372
Т 77

В подготовке двухтомника Е.Н. Трубецкого
принимали участие:
И.В.БОРИСОВА, Н.К.ГАВРЮШИН,
Т.Н.ПАНЧЕНКО, Т.А.УМАНСКАЯ

Послесловие и примечания
А.А.НОСОВА

Редактор Т.А.УМАНСКАЯ

ISBN 5—85133—031—7

© Носов А.А. 1995.
Послесловие, примечания.
© Московский философский фонд. 1995.
Составление серии.

Миросозерцание Вл. С. Соловьева

Ты еже не сееши, не оживет,
аще не умрет.

I Кор. XV, 36

Том II

Часть IV

ПЕРИОД ОКОНЧАТЕЛЬНЫЙ

Глава XVII

КРУШЕНИЕ ТЕОКРАТИИ

I. СОМНЕНИЯ ДЕВЯТИДЕСЯТЫХ ГОДОВ. — РАЗОЧАРОВАНИЕ В РУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

Выше я охарактеризовал второй, серединный период творчества Соловьева как период утопический. Наоборот, типическая отрицательная черта третьего периода литературной деятельности философа, тесно связанная с его положительными чертами, есть совершенное и окончательное крушение всех его утопий. Прежде всего по отношению к его теократическому идеалу это может быть подтверждено доказательствами, устраняющими возможность сомнения.

В предисловии к первому тому творений Платона сам Соловьев ясно говорит о своем разочаровании в «исполнимости и полезности тех внешних замыслов», которым были отданы его «так называемые лучшие годы»». В кругу друзей Соловьева мне приходилось слышать мнение, будто под «внешними замыслами» следует разуметь не саму теократическую идею, а только мечту о внешнем ее осуществлении посредством соглашения русского императора с папой. Несостоятельность такого толкования бросается в глаза: хотя Соловьев в серединный период своего творчества и останавливался на мысли о таком соглашении — однако, без сомнения, не ей он «отдал свои лучшие годы». Последние слова, очевидно, могут относиться единственно к мечте, которая в лучшие годы философа была *всепоглощающей*. А таковой была, как известно, только его идея «всемирной теократии».

Разочарование в ней, впрочем, может быть обнаружено не только косвенными, но и прямыми доказательствами. Резкую грань между серединным и заключи-

тельным периодом Соловьева составляет его стихотворение «Панмонголизм», написанное в 1894 году. Тут он приписывает *«льстецам России»* ту самую мечту о будущем России, которую перед тем лелеял он сам:

Примером древней Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты третий Рим, ты третий Рим.

Из предыдущего мы уже знаем, что отказаться от надежды на осуществление «третьего Рима» для Соловьева значит прежде всего разочароваться в теократической миссии России. Но не об одной России идет здесь речь. Соловьев категорически утверждает, что нового Рима, призванного заменить первые три, не будет вовсе. Если Россия не осуществит свою теократическую миссию, то не осуществится вселенская теократия вообще.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог любви завет забыть,
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

Было бы ошибочно думать, что стихотворение «Панмонголизм» выражает собою окончательный вывод Соловьева. Оно высказывает в форме отчаянья то, что в 1894 году было для Соловьева еще только сомнением, правда, мучительным, но все еще неразрешенным. В данном случае, как это часто случалось с Соловьевым, его поэтическое вдохновение упредило логический ход его мыслей: в пророческой интуиции он прозрел то, что несколькими годами позже облеклось в форму правильного умозаключения. Окончательное разочарование в теократии явилось здесь результатом сомнений, накоплявшихся годами; сочинения Соловьева, а также личные о нем воспоминания близких ему людей дают нам возможность проследить шаг за шагом всю эту внутреннюю борьбу, совершавшуюся в мысли философа.

Читатель помнит, что для Соловьева вселенская теократия есть вместе с тем и «русская национальная идея». Вера в теократию и в русский народ как *народ царский,* призванный возобновить в будущем теократическую империю, составляет здесь неразрывное органическое целое. При этих условиях неудивительно, что разочарование в мессианстве русского народа должно было при-

вести философа к разочарованию в теократии. Говоря иначе, крушение теократии было здесь вместе с тем и *крушением славянофильства* в его новой, соловьевской форме.

Вера Соловьева в «третий Рим» как русскую национальную идею боролась с сомнениями даже в те годы, когда она была всего сильнее. Уже в восьмидесятых годах он учил, что идея каждого данного народа не есть закон природы, фатум, тяготеющий над народом, а нравственная обязанность, которую он может исполнить или не исполнить.

«Идея каждого данного народа — не то, что сам он думает о себе во времени, а то, что Бог думает о нем в вечности»[1]. Будет ли осуществлена народом его идея, зависит не только от Бога, но и от самого народа, от степени его покорности и преданности воле Божией. С этой точки зрения Соловьев уже в восьмидесятых годах допускал, что Россия может и не исполнить своего долга: он предсказывал, что в таком случае «она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних»[2].

В восьмидесятых и девяностых годах истекшего столетия подобного рода сомнения могли только крепнуть. В то время решительно ничто не свидетельствовало о решимости России осуществить царство правды на земле. И проповедь покаянья, с которой обращался к ней Соловьев, оставалась гласом вопиющего в пустыне. Славянофильские утопии здесь рушились сами собою, при всякой попытке сопоставить их с русскою действительностью.

Мне нет надобности припоминать здесь того разочарования в православии, которое привело Соловьева к католицизму. Как уже было выяснено выше, решающее значение здесь имело сопоставление нашей церковной действительности с *идеалом* вселенской церкви. Церковь должна быть единою и вселенскою; между тем в действительности среди православного мира царствует всеобщий раздор и взаимное отчуждение. Единство церковное должно быть действенным; вместо того оно существует у нас только в скрытом состоянии и не проявляется вовне. Это объясняется тем, что «вековые цепи

---

[1] L'Idée russe, 6, 7—8.
[2] Национальный вопрос, предисловие, т. V, стр. IV.

приковывают тело нашей Церкви к безобразному трупу, который душит ее, разлагаясь»[1].

Еще И.С.Аксаков утверждал, что наша церковь мало-помалу превратилась в род приказа или в колоссальную канцелярию, которая применяет к пастырскому служению все приемы немецкого бюрократизма, со всей официальной фальшью, ему свойственною. Выражая свое разочарование в православии словами последнего могикана старого славянофильства, Соловьев говорит: «Учреждение, покинутое Духом истины, не может быть истинной Церковью Божией»[2].

Вслед за православием наступила очередь двух остальных устоев старого славянофильства. Сначала, как мы видели, Соловьев включил их в свою теократическую схему. Он ждал осуществления теократической империи от благочестия русского народа и от неограниченной самодержавной власти русских государей. К концу его жизни, однако, и та и другая надежда рухнула.

В частности, в отношении Соловьева к дореформенному русскому государственному строю уже в первой половине девятидесятых годов начались колебания, которые, благодаря тогдашним цензурным условиям, не могли быть высказаны в печати.

Первое разочарование было вызвано всероссийским голодом 1891 г. Под впечатлением бессилия правительства в борьбе с хроническими неурожаями Соловьев заговорил о необходимости организовать русское общество для «правильной и постоянной деятельности на пользу народа». Вот что он писал по этому поводу.

«За эти тридцать лет ничего не было нами сделано, чтобы улучшить крестьянское хозяйство и помешать тому естественному процессу, в силу которого половина Европейской России мало-помалу приближается к состоянию каких-то диких степей. Ясно, что при нынешнем бескультурном состоянии русского народа и его хозяйства этот процесс запустения остановить нельзя. Ясно, далее, что сам народ не имеет средств поднять свой культурный уровень и *что это также не может быть прямою и непосредственною задачей правительства. Еще менее могут тут что-нибудь сделать индивидуальные усилия частных лиц... Значит, требуется деятельность*

---

[1] L'ideé russe, 22.
[2] L'idée russe, 22—28.

общества как такового, как организованного целого»[1] (курсив мой).

Высказать в печати больше этого Соловьев *в то время,* разумеется, не мог; но в беседах с друзьями, а в том числе и со мною, он откровенно говорил о своем разочаровании в тогдашнем нашем государственном строе и о необходимости представительных, конституционных учреждений. Помню, как при этом однажды он шутя показывал мне красную подкладку своей шведской куртки и с хохотом говорил: «а подкладка у меня на всякий случай вот какая». Эти разговоры происходили осенью 1891 года; к тому же времени относится и цитированная только что статья «Наш грех и наша обязанность», напечатанная тогда в «Северном Вестнике». Приведенным словам этой статьи соответствовали весьма определенные надежды и даже намерения покойного философа. В то время он часто говорил, что правительство «прозевало» голод и что общество должно *взять в свои руки* помощь голодающим; он надеялся, что на этой почве зародится та *постоянная* общественная организация, которая возьмет на себя заботы не об одном только голоде, но о *народных нуждах вообще.* Именно эту организацию он имел в виду в нижеследующем воззвании, обращенном к русскому обществу. —

«Покайтесь *теперь,* потом будет поздно. Грех ваш один в двух видах. Вы отреклись от истинного христианства и вместо того, чтобы смягчать и устранять старые исторические обиды, разделяющие человечество, вы стали всячески отягчать их и умножать новыми изобретениями. В то время как вы старались истребить все «чужое» во имя своего, вы на самом деле забывали об этом *своем,* о действительном благе нашего народа и ничего для него не делали. Вы не сделали ничего — не только духовного воспитания народа в христианской истине, но даже для физического его пропитания, для обеспечения ему насущного хлеба. И все нынешние и предстоящие страдания этого народа — на вашей совести, ваш грех. И первая ваша обязанность — в нем покаяться, а вторая — показать раскаяние на деле. *Соберитесь, организуйтесь для добра, как вы умеете собираться и организовать свои силы для устройства дел вредных и сомнительных*[2] (курсив мой).

---

[1] Наш грех и наша обязанность, т. V, 403.
[2] Там же, 404.

Соловьев прекрасно знал, что, при возможности организоваться «для дел вредных и сомнительных», в то время было строжайше воспрещено собираться для общего народного дела, хотя бы и «для добра»; но он мечтал об *организации недозволенной.* Часто умственным взором он искал вождя, который мог бы стать во главе общественного движения, и останавливался на генерале М.И.Драгомирове; последнего он прочил, как он говорил cum grano salis, «в узурпаторы». Насколько серьезно он об этом думал, видно, между прочим, из следующего: в письме от 11 сентября 1891 года к М.М.Стасюлевичу он упоминает о своем намерении вернуться в Петербург «во второй половине октября, съездивши в Киев». Как он говорил мне около того же времени, поездка в Киев была предпринята с целью вступить в переговоры с М.И.Драгомировым: Соловьев хотел предложить ему — *стать во главе общественной помощи голодающим,* причем, по его словам, он видел в этом *только начало...* Не со мной одним говорил об этом покойный философ. Тот же проект в гораздо более определенной форме слышал от него *Л.Ф.Пантелеев,* с которым я в то время знаком не был. Из воспоминаний последнего, напечатанных в № 195 газеты «Речь» за 1908 год, видно, каково было политическое настроение Соловьева в упомянутую эпоху. По рассказу Л.Ф.Пантелеева, Соловьев говорил ему буквально следующее. —

«Я говорю, что хочу предложить Драгомирову стать во главе русской революции... Вы же мне говорили об архиерее, который хочет сложить с себя монашескую рясу, значит, он принадлежит к числу недовольных. Теперь сообразите: если во главе революции будут стоять генерал и архиерей, то за первым пойдут солдаты, а за вторым народ, и тогда революция неминуемо восторжествует»[1]. Легко себе представить, как Соловьев был бы принят генералом Драгомировым. Л.Ф.Пантелеев предсказывал философу, что генерал или пригласит сейчас же местного жандармского начальника, или же,

---

[1] В воспоминаниях Л.Ф.Пантелеева есть небольшая хронологическая ошибка: он относит приведенный разговор к 1892 году. Между тем он мог происходить только в 1891 г., так как годом позже, как мы увидим, Соловьев совершенно отказался не только от революционных замыслов, но и от всяких надежд на русское общество, что видно не только из воспоминаний о нем, но и из собственных его печатных произведений того времени.

в лучшем случае, его высмеет. То же говорили Соловьеву и другие его друзья и доброжелатели. Остается радоваться, что он внял этим доводам, и поездка его в Киев не состоялась.

Колебания в основных политических воззрениях, разумеется, не могли не отразиться на соловьевском понимании теократической идеи: ими затрагивался чрезвычайно важный для этого понимания вопрос об отношении свободной общественности и царской власти в теократической империи будущего. В 1891 году мы еще не находим у Соловьева сомнений в теократической задаче обоих этих начал; но он начинает высказывать новый взгляд на их взаимные отношения.

Я хорошо помню, что его симпатии к представительным учреждениям в то время связывались с идеей *всеобщего царского священства,* о чем вследствие цензурных препятствий он, разумеется, высказаться в печати не мог. Читатель помнит, что в произведениях философа, напечатанных ранее, царская власть во вселенской теократии для него олицетворялась монархом самодержавным и неограниченным. Осенью 1891 года мне приходилось слышать от него иные рассуждения: все мы цари и священники Бога Вышнего: поэтому всем надлежит участвовать как в священстве, так и в царстве. Участие общества в *царском деле* он представлял себе в виде народного представительства. В связи с этим он в то время говорил мне, что мы должны взять с запада все вообще *формы* общественной жизни, как церковной, так и государственной; всегдашнее условие всяких заимствований с запада — привнесение в эти формы самостоятельного религиозного содержания тут подразумевалось само собой.

Увлечение конституционными идеями оказалось, однако, на этот раз весьма непродолжительным. Это обусловливается частью особенностями учения Соловьева, частью же впечатлениями действительности того времени. Несовместимость теократии с представительным образом правления при современных условиях жизни бросается в глаза. О всеобщем «царском священстве» как об основе и верховном принципе государственного строя возможно было, конечно, мечтать в дни монархомахов XVI столетия или в дни Кромвелля. Но среди современного общества, частью индифферентного, частью безбожного, демократическая теократия — самая неосуществимая изо всех утопий. При этих условиях Соловьев

очень скоро был поставлен перед необходимостью сделать выбор между теократией и конституцией.

В 1891 году его вера в теократию в существе своем еще не была поколеблена. Это, а также пережитое им разочарование в русском обществе вскоре заставило его высказаться против конституционного образа правления.

Сомнения в состоятельности русского общества мучили его всегда; они не покидали его даже в ту осень 1891 года, когда он обращался к этому обществу с воззваниями. Уже в приведенной статье «Наш грех» он пишет. — «Народ голодает, правительство всячески старается помочь ему, а общество ничего не делает»[1]. В другой статье, относящейся к той же эпохе, где сетования высказываются с еще большей определенностью: по словам Соловьева, в России есть организация церковная и организация государственная. «Но организации общественной, т. е. прочного союза свободных индивидуальных сил, солидарно и сознательно действующих для *улучшения* народной жизни, для национального прогресса, — такой организации или, лучше сказать, свободной координации деятельных сил у нас не существует, а следовательно, нет и общества в настоящем, положительном смысле слова. Существует под именем общества хаотическая бесформенная масса с непрочною и случайною группировкою частей, с отдельными случайно возникающими и бесследно исчезающими центрами, с разрозненною и бесплодною деятельностью. Такое неустановившееся, подготовительное состояние продолжается уже тридцать лет»[2]. Опасность голодной смерти, грозящая народным массам, сообщает этому общественному бездействию характер преступный. «Роковое бедствие нескольких миллионов русских крестьян, — читаем мы в той же статье, — бедствие, не устранимое одними временными мерами, требует от нас более широкого и организованного общественного действия, нежели разгром нескольких болгарских местечек турецкими башибузуками. Если бы наше общество осталось теперь в страдательном положении и свалило все на одно правительство, от которого и для прямой его задачи слишком много требуется, это значило бы, что с 1878 г. наше общество не только не пошло вперед, но сделало такой

[1] Стр. 402.
[2] Народная беда и обществ. помощь, 399.

огромный шаг назад, что нельзя даже сказать, зачем оно существует»[1].

Несколькими месяцами спустя, когда окончилась продовольственная кампания, — Соловьеву пришлось убедиться, что этот шаг назад был сделан. Сколько-нибудь крупного общественного движения не возникло, и общественная помощь голодающим ограничилась более чем скромными размерами. — «Общество, т. е. точнее — частные лица и учреждения, напр<имер> редакции газет, — содействовали правительству лишь материально некоторым додатком к тем суммам, которые были отпущены государственным казначейством на продовольствие нуждающегося населения и на обсеменение полей. Это не было, конечно, лишним, но все-таки это было только додатком *незначительным*. Тут уже вступает в дело простая арифметика. По официальному сообщению, опубликованному в мае месяце, всего было отпущено на продовольствие и обсеменение круглою цифрою сто пятьдесят миллионов, из них около пятнадцати, т. е. одна десятая, миллионов — от частной благотворительности, остальное — от казны. Но и из этих пятнадцати миллионов бóльшая часть была собрана и распределена различными официальными комитетами»[2]. Отсюда Соловьев выводит заключение, «что относительно государственного целого наше общество как материальная сила есть только небольшая дробь. А о таком общественном содействии, которое не измерялось бы арифметически, которое, не ограничиваясь ближайшею продовольственною задачею в голодный год (что наилучшим образом могло исполнить и действительно с успехом исполнило само правительство), отнеслось бы к народному бедствию не со стороны его острых симптомов, а со стороны его общих и постоянных причин, — *о таком общественном содействии начались только смутные разговоры и скоро замолкли*»[3] (курсив мой). В этих словах обличение русского общества переходит в самобичевание. «Смутные разговоры» — вот и все, что осталось от политических мечтаний, которым предавался сам Соловьев несколькими месяцами раньше, и от проектов, связанных с именем М.И.Драгомирова.

---

[1] Там же, 400.
[2] Враг с Востока (1892 г.), V, 413.
[3] Там же, 414—415.

К той же эпохе — к осени 1892 года, относится одна наша встреча, сохранившаяся в моей памяти. Тут зашла речь о политических надеждах и иллюзиях прошедшего года. Покойный кн. С.Н.Трубецкой поставил вопрос. — «Что, Владимир Сергеевич, ошиблись мы насчет времен и сроков?» — «Ошиблись», угрюмо отвечал Соловьев. Годом раньше он, как и многие из нас, надеялся на изменение образа правления *в ближайшем будущем.*

II. РАЗОЧАРОВАНИЕ В РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Отказ от конституционных мечтаний сам по себе как будто не вносил сколько-нибудь глубоких изменений в миросозерцание Соловьева. Поверхностному наблюдателю может даже показаться, что он в данном случае только освободился от случайного, наносного влияния, повреждавшего чистоту и целостность его теократической идеи.

На самом деле, однако, в 1892 году рухнул один из устоев этой идеи. Разочарование в конституции, после кратковременного увлечения ею, было здесь сравнительно незначительным эпизодом. Но разочарование в русском обществе было для философии Соловьева чрезвычайно крупным событием: оно вносило огромную и непоправимую брешь в его теократическую схему.

Читатель помнит, что в этой схеме обществу отводится весьма значительная роль. Вселенская теократия будущего называется у Соловьева *«свободною»* именно потому, что в ней царствие Божие осуществляется не односторонним действием сверху, а чрез свободное взаимодействие священства, царства и *независимых* общественных сил как организованного целого. Убедившись, что русское общество не исполняет своей теократической миссии, Соловьев возложил все свои надежды на государственную власть. Но этот поворот в жизни философа не был простым возвращением к прежним его воззрениям на значение царской власти в теократии. В рассуждениях Соловьева на эту тему в середине девятидесятых годов не видно прежней веры в мистическое единение между царской властью и мирским обществом как организованным целым. В «Оправдании Добра» носителем свободы является не общество как целое, а лишь его вершина, пророк, которому философ приписывает «безусловную свободу». По словам Соловьева, «такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть

атрибутом демократии»[1]. Понятно, что *отсутствие* общества, о котором Соловьев говорит в приведенных публицистических статьях начала девяностых годов, изолирует и тем самым ослабляет саму верховную власть. Раз теократия не имеет корней в духовной жизни общества, раз самое существование теократического народа подвержено сомнению — естественно возникает вопрос, возможно ли теократическое царство, обладает ли вообще Россия необходимыми качествами, чтобы быть третьим Римом?

Вопрос этот ставится Соловьевым в знаменитой статье его «Византизм и Россия». Напечатанная в 1896 году в «Вестнике Европы», она в то время вызвала сенсацию в качестве торжественного исповедания идеала неограниченной монархии на страницах либерального журнала. Теперь, на расстоянии многих лет, нам совершенно ясно видно, что центр тяжести статьи — вовсе не в этом исповедании, а в мучительных сомнениях Соловьева, на которые она должна была послужить ответом.

В общем Соловьев возобновляет здесь знакомую нам схему христианской монархии, неограниченной *снизу* и ограниченной *сверху* нравственным авторитетом духовной власти. Но в этой монархической проповеди уже не чувствуется прежней страстности и воодушевления. С верой в неограниченную монархическую власть здесь, видимо, связывается последняя надежда на осуществление Россией ее мессианической задачи. Но уже из самой постановки вопроса, которую мы находим в названной статье, видно, что эта вера подорвана.

«Два Рима пали, третий, московское царство — стоит, а четвертому не быть». Действительно ли значение третьего Рима принадлежит Москве, стоит ли этот Рим или близится к падению, такова основная тема «Византизма и России».

«Нашим предкам, — говорится здесь, — позволительно было останавливаться на этой идее в ее первоначальном образе безотчетного чувства или предчувствия. От нас требуется проверить ее последовательною мыслью и опытом и чрез то или возвести ее на степень разумного сознания, или *отвергнуть как детскую мечту и произвольную претензию*»[2].

---

[1] Оправдание добра, 477.
[2] Византизм и Россия, V, 511.

БЕЛГОРОДСКАЯ
областная универсальная

Идея третьего Рима была задушевною мечтою Соловьева с юных лет. Чем же объясняется потребность проверки этой идеи в 1896 году, всего за четыре года до кончины философа? На это дают ясный ответ последние слова только что приведенной цитаты. — Его мучит сомнение, не тешился ли он до сих пор «детской мечтой», не увлекался ли он «произвольною претензией»!

В статье «Византизм и Россия» эти сомнения, в сущности, остаются без ответа. Первый Рим «пал, потому что начало его жизни было ложным и не могло устоять в столкновении с высшею истиною». Второй Рим (Византия) пал потому, что «истинную идею он понимал и применял неверно»: веровал по-христиански и вопреки своей вере жил по-язычески. Чтобы не подвергнуться той же участи, третий Рим — Россия — не должен следовать примеру первых двух[1]. Однако из названной статьи не видно, чтобы на это было много шансов. —

В начале восемнадцатого столетия на русском престоле сидел государь, которого наш автор считает «историческим сотрудником Божиим, лицом истинно провиденциальным, или теократическим». По Соловьеву, «едва ли во всемирной истории есть другой пример такого, как у Петра Великого, всецелого, решительного и неуклонного преобладания одного нравственного интереса общего блага»[2]. И что же оказалось! «Сотрудник Божий» запятнал свою совесть детоубийством, в котором содействовали ему в качестве советников высшие сановники империи и высшие представители иерархии! В деле царевича Алексея обнаружилось полное нравственное банкротство как самого Петра, так и тех слоев общества, на которые он опирался. Соловьев объясняет это отсутствием нравственного, церковного авторитета над монархом, который мог бы ограничивать и сдерживать державную волю последнего. Но из собственного изложения Соловьева тут же обнаруживается, что попытка восстановить этот независимый авторитет духовной власти была сделана Петром и потерпела полное крушение. Какие же есть основания думать, что его державным преемникам удастся то, что оказалось не под силу величайшему из государей — «лицу истинно провиденциальному и теократическому»?

---

[1] Там же, 514.
[2] Там же, 527.

В результате исследования Соловьева, идея третьего Рима оказывается висящей в воздухе. Соловьеву-мыслителю не удалось опровергнуть Соловьева-поэта. Мрачные предчувствия, выразившиеся в стихотворении «Панмонголизм», остаются в силе.

После пережитого Соловьевым разочарования в русском обществе, идея третьего Рима держалась одною верою в неограниченную монархическую власть. В последние годы жизни философа рухнула и эта надежда. Он ясно и определенно говорил покойному кн. С.Н.Трубецкому о своем последнем и окончательном разочаровании в существовавшем у нас в то время образе правления. Поводом послужили преследования против униатов в конце прошлого столетия. Это «забвение завета любви» и послужило для Соловьева роковым предвестником гибели третьего Рима.

В 1897 году уже не только теократическая миссия России, — самый вопрос *о ее духовной сущности* становится для него предметом сомнения. «Сущность народа, как и отдельного человека, определяется тем, во что он верит, как он понимает предмет своей веры и что он делает для ее осуществления». Между тем — нет такой веры, которая бы объединяла в одно целое русский народ, ибо рядом с православием у нас есть множество сект; не видно и того общего дела, которое сообщало бы цельность нашей национальной жизни. С одной стороны, «Россия больше, чем народ, она есть народ, собравший вокруг себя другие народы, — империя, обнимающая семью народов»; но, с другой стороны, в нашей национальной жизни не виден *смысл* существования такой империи. На вопрос, «что такое Россия», Соловьев, разочаровавшийся в третьем Риме, находит «*пока* лишь один, но зато несомненный ответ: Россия есть семья народов, собранная вокруг православного русского народа, разделившегося в своем понимании православия и безвыходно пребывающего в этом разделении»[1]. Сомневаясь в способности России явить миру истинную богочеловеческую культуру, он задается вопросом: «Есть ли такая мировая сила, которая могла бы истинным соединением соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, благочестие Востока с истиною Запада и во имя этой полной истины сказать расслабленному греко-

---

[1] Пасхальные письма, IV, Что такое Россия, т. VIII.

славянскому миру: Встань и ходи»[1]. В «Трех разговорах» вопрос этот получает отрицательное решение.

III. ТОЧКА ЗРЕНИЯ «ТРЕХ РАЗГОВОРОВ»

Оптимизм первоначальной точки зрения Соловьева в течение всего серединного периода его деятельности борется с мрачными пессимистическими предчувствиями. В настроении философа все время замечается колебание между надеждой на светлое будущее России и страхом грядущей катастрофы, которая покарает нас за наши национальные грехи. С годами, под влиянием впечатлений окружающей действительности, пессимистическая струя постепенно берет верх в мысли Соловьева. Уже в 1889 году он пишет: «ближайшее будущее готовит нам такие испытания, каких не знала история»[2]. В начале девяностых годов он, под впечатлением голода, живет в ожидании будущих стихийных бедствий — превращения лучших русских земель в пустыни. Церковь, в которой «угас дух жизни», общество, о котором неизвестно живо оно или мертво, власть, возрождающая в себе облик «растленной Византии», — вот в каких образах является философу современная ему русская действительность. А сама Россия, жива она или мертва? «Без общественного прогресса можно ли серьезно верить в исторические успехи и великую будущность народа, не могущего обеспечить своего материального существования?»[3] Чем больше в нашей общественной и государственной жизни обнаруживается сходство со старым, византийским первообразом, тем больше крепнут опасения философа, что нас постигнет и судьба второго Рима.

Когда в растленной Византии
Угас Божественный алтарь
И отреклися от Мессии
Народ и князь, иерей и царь.

Тогда поднялся от Востока
Народ безвестный и чужой
И под ударом тяжким рока
Во прах склонился Рим второй.

---

[1] Там же, XIV, Восточный вопрос, 115.
[2] Славянофильство и его вырождение, V, 221.
[3] Народная беда и обществ. помощь, 400.

Наконец, за два года до кончины, Соловьев тревожно спрашивает себя: «не сошел ли наш нравственный бюджет на нуль? Кажется, что так. Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла. Точно те тени, которых ни ад, ни рай, ни чистилище не принимают. Non raggionar di lor, ma guarda e passa! или по-русски: ни Богу свеча, ни черту кочерга. Настоящая была, здоровая чертова кочерга в крепостнической и бессудной России; и свеча Божия горела в ту пору ярко, хотя и под спудом. Поломали чертову кочергу преобразования 1861—66 гг. и вынули свечу Божию из-под спуда. А теперь ни то ни се: кочерга поломанная лежит не убрана на видном месте, а свеча Божия запрятана где-то в углу, хотя и не под спудом, а за какими-то негодными, темными ширмами, и еле-еле доходит от нее тусклый свет. Такие тусклые моменты — отсрочки для суда истории: Провидение как будто выжидает и безмолвствует»[1].

Годом позже Соловьев высказал тот приговор, которого он ждал от суда истории. Вышедшие в 1899 г. «Три разговора» подводят итог сомнениям прежних лет и дают им окончательное разрешение.

Прямого отказа от теократии мы не найдем и здесь; но нетрудно убедиться, что он составляет необходимое предположение всей мысли Соловьева: без него «Три разговора» утрачивают смысл. Если бы Соловьев стоял на прежней своей точке зрения — самый внешний повод, вызвавший появление названного произведения, вынудил бы философа выступить в нем на защиту теократии. Вся книга наполнена полемикой против толстовского понимания «царства Божия на земле»; в борьбе против Толстого Соловьев высказывает свое собственное ученье о царстве Божием как о цели мирового прогресса и о земном пути к его осуществлению. Понимание царства Божия — у Толстого, по существу, анархическое: необходимым средством для его достижения он считает уничтожение всякой внешней организации человечества — церковной и государственной. Такая точка зрения представляет собою прямое и безусловное отрицание теократии. Если бы вселенская теократия по-прежнему представлялась Соловьеву конечным идеалом христианской церковно-государственной жизни, он, очевидно, дол-

---

[1] Письмо о Восточном вопросе, VIII, 224.

жен был бы именно эту точку зрения противопоставить Толстому.

В действительности мы видим совершенно противоположное. — «Три разговора» не только не упоминают о вселенской теократии, но, как раз наоборот, в них обнаруживается, что для ее осуществления в будущем человечества недостает всех необходимых условий. Раньше в роли теократической империи будущего Соловьеву рисовалась Россия. Наоборот, в «Трех разговорах» Россия перестает быть самостоятельной державой; она сначала подпадает монгольскому игу, а потом входит в состав «европейских Соединенных Штатов». Другим условием осуществления теократии Соловьев считал, как известно, неограниченную царскую власть. Между тем «Три разговора» возвещают в будущем почти повсеместное исчезновение старых монархических учреждений. В XX столетии — монгольское иго, а в XXI веке Европа «представляет союз более или менее демократических государств»[1]. Далее происходит объединение всех этих демократических государств в царство антихриста, за которым непосредственно следует второе пришествие Христово. Ясно, что в этой схеме «Трех разговоров» для осуществления всемирной теократии не остается ни одного возможного исторического момента.

Между «теократией» и будущим человечества, как оно изображается в «Трех разговорах», есть вообще глубокая пропасть. Раньше Соловьев надеялся, что в основу теократии ляжет союз римского первосвященника и могущественного православного государя. Совершенно в ином свете представляются в «Трех разговорах» взаимные отношения духовной и светской власти в России. Правда, и тут папство, изгнанное из Рима, получает приют в Петербурге, но только под условием «воздержания от пропаганды здесь и внутри страны»[2].

Разочарование Соловьева не ограничивается одной Россией: он вообще отчаивается в осуществимости своей любимой мечты. Нигде в целом мире он не находит теократического народа и теократического государства. Перед концом вселенной христиане не только не царствуют, но, благодаря своей малочисленности, не пользуются даже относительным могуществом. Об этом «Три разговора» говорят весьма определенно. — «При очень значи-

---

[1] VIII, 560.
[2] Там же, 568.

тельном численном уменьшении своего состава — на всем земном шаре оставалось не более сорока пяти миллионов христиан — оно (христианство) нравственно подобралось и выигрывало в качестве то, что теряло в количестве. Людей, не соединенных с христианством никаким духовным интересом, более уже не числилось между христианами»[1]. Это отсутствие внешних выгод, связанных с христианством, понятное дело, предполагает, что оно как такое не пользуется ни малейшей долей мирского могущества. В «Трех разговорах» мы видим даже нечто большее: там христианское государство перед концом мира совершенно отсутствует. От монголов государственная власть почти непосредственно переходит к антихристу.

Читатель помнит, что в предшествующий период своего творчества Соловьев считал непременным условием осуществления теократии соединение церквей. В нем же он видел ключ к разрешению всех важнейших вопросов мировой политики — восточного, славянского, еврейского и народно-русского. «Три разговора» проникнуты взглядом диаметрально противоположным: там до самого пришествия антихриста церковь остается разделенной. Соответственно с этим соединение церквей знаменует не новую политическую эру, а *конец* всякой политики, ибо оно непосредственно предшествует кончине мира. Оно совершается вдали от мирского величия и блеска, *в пустыне,* где протягивают друг другу руку немногие верные различных христианских исповеданий.

Из всего предшествующего видно, что Соловьев к концу жизни окончательно убедился в *неосуществимости* теократии. Для него это равнозначительно полному разочарованию. С его точки зрения «бессильное Добро» есть абсурд: безусловная правда обладает всепобеждающей силой: поэтому тот идеал, который не в состоянии восторжествовать над историческими препятствиями, тем самым изобличается как ложный: неосуществимы могут быть только наши, человеческие замыслы, но отнюдь не божественные предначертания[2].

---

[1] VIII, 568.

[2] Все это упущено из вида *А.С.Ященко* в его брошюре «Философия права Соловьева» (СПб. 1913). Автор допускает (стр. 40), что Соловьев разочаровался в *осуществимости* теократического идеала, но отнюдь не в самом идеале, и на этом основании не признает «крушения теократии» в творениях Соловьева. Если бы А.С.Ященко внимательно прочитал мою статью о «Крушении тео-

Если бы Соловьев продолжал верить в необходимость теократии для спасения человеческого рода, эта вера, очевидно, не могла бы быть поколеблена разочарованием в России. Если бы теократия представляла собою необходимую мессианскую задачу, она была бы осуществлена *во всяком случае,* не Россией, так другим народом, ибо Бог может «из камней сих воздвигнуть детей Аврааму». В этом случае третий Рим был бы заменен четвертым, этот — пятым и так далее до тех пор, пока не нашелся бы теократический народ, достойный продолжать дело Константина и Карла. Не то мы видим у Соловьева: он твердо стоит на том, что четвертому Риму не бывать. Поэтому катастрофа, предстоящая России, есть в его глазах катастрофа всемирная, предвестник близости *всеобщего конца*[1].

По этому поводу он пишет в 1900 году в последней, предсмертной своей статье:

«Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренно *кончилась,* это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: «Да в этом-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы

кратии», целиком воспроизводимую мною здесь, он нашел бы исчерпывающий ответ на свое замечание в только что сказанном. Соловьев, очевидно, не мог сомневаться в осуществимости *правды Божией* в человеческом обществе. Если несмотря на это он убедился в неосуществимости теократии, это значит, что она превратилась для него в *замысел человеческий.* Достаточно хотя бы самого общего знакомства с образом мыслей Соловьева, чтобы понять, что это равнозначительно полному разочарованию. А.С.Ященко, по-видимому, совершенно не видит того, что для Соловьева верить в теократию — значит верить не в отвлеченный принцип, а в *реальность и действительность боговластия.*

[1] Здесь сказывается изначальная черта мысли Соловьева, которая выражается уже в юношеских его произведениях: вера в историческое будущее человечества для него совершенно неотделима от веры в историческое будущее России. Уже в «Трех силах» (стр. 225) он так характеризует переживаемый нами момент всемирной истории, «или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский». В «Трех разговорах» Соловьев эту самую дилемму разрешает в отрицательном смысле. Если Россия и славянство оказались неспособны явить миру «третью силу» (т. е. христианскую культуру), это служит несомненным доказательством близости *конца* всемирной истории.

отыщешь? Те островитяне, что ли, что Кука съели? Так они, должно быть, уже давно от водки и дурной болезни вымерли, как и краснокожие американцы. Или негры нас обновят? Так их хотя от легального рабства можно было освободить, но переменить их тупые головы так же невозможно, как отмыть их черноту». А когда я, с увлечением читавший Лассаля, стал говорить, что человечество может обновиться лучшим экономическим строем, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние. Слова его по этому поводу стерлись в моей памяти, но, очевидно, они соответствовали этому жесту, который вижу, как сейчас. Какое яркое подтверждение своему обдуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь, когда вместо воображаемых новых, молодых народов занял историческую сцену сам дедушка Кронос в лице ветхого деньми китайца и конец истории сошелся с ее началом»[1].

Отсюда видно, что Соловьев разочаровался не в тех или других внешних условиях только, от которых зависит осуществление идеи «третьего Рима», а *в самом существе этой идеи.* Если в истории современной и будущей не оказывается места для теократического народа и государства, а дело спасения тем не менее совершается, это значит, что для спасения человечества в теократии вовсе нет надобности. Недаром первые четыре строфы стихотворения «Панмонголизм» служат эпиграфом к соловьевской «Повести об антихристе». Эта повесть о конце вселенной выражает собою вместе с тем и конец националистической мечты философа о третьем Риме.

Теперь нам становится ясным, в чем заключается то «разочарованье, о котором Соловьев говорит в предисловии к творениям Платона. После всего сказанного может показаться странным его утверждение, будто разочарование относилось только к «внешним замыслам», а не к существу его убеждений. Но, сопоставляя это заявление с содержанием «Трех разговоров», мы можем прийти только к одному заключению. — Самая точка зрения Соловьева на «существенное» и «несущественное» претерпела важное изменение. В восьмидесятых годах, когда он издавал свое исследование о теократии в Загребе и La Russie et l'Eglise в Париже, — теократия выражала

[1] По поводу последних событий, 586.

для него самое существо его воззрений и самое царствие Божие понималось им как «настоящая теократия»[1]. Наоборот, в 1899 году идея царствия Божия у него освободилась от этой временной исторической примеси, теократия отпала, как ветхая скорлупа, — и Соловьев стал рассматривать ее как «внешний замысел», как несущественный придаток к его воззрениям, который может от них отделиться безо всякого для них ущерба. Вообще говоря, Соловьев недооценивал значение совершившейся в нем перемены, а потому его оценки не могут иметь для нас обязательного значения. Так, в неизданном письме к Л.П.Никифорову он пишет: «О французских своих книгах не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня мало интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с которыми я их писал, мною уже пережиты»[2]. Для нас чрезвычайно важно отметить, что Соловьев относит к области «субъективного настроения» чаяния, олицетворяемые «Русской национальной идеей», и что судьба книг, посвященных целиком проповеди вселенской теократии, перестала его интересовать. Но невольно возникает вопрос, что останется в этих книгах на долю «объективной истины», если вычеркнуть из них элемент «чаяний»? Останется, очевидно, *все, кроме теократии,* т. е. общие основы религиозного и философского мировоззрения Соловьева, — то самое, что осталось в «Трех разговорах». Если так, то, конечно, нельзя согласиться с его мнением, будто в названных книгах «нет ничего противного объективной истине»: если бы это было верно, они, очевидно, не были бы *пережиты* не только самим автором, но и его продолжателями.

IV. НОВАЯ СХЕМА ВЗАИМНЫХ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА

В связи со всем вышесказанным мы находим в «Трех разговорах» совершенно новое изображение нормальных взаимных отношений церкви и государства.

Представитель толстовского учения — «князь» здесь защищает свою анархическую точку зрения на государство. Он говорит своему собеседнику:

---

[1] См. мой т. I, стр. 532.

[2] Цитирую по *Н.А.Бердяеву* (Сборник первый о Владимире Соловьеве), стр. 112, примеч.

«Из того, что государство создавалось посредством войны, что́, конечно, неоспоримо, вы, по-видимому, заключаете о важности войны, а по-моему, из этого можно заключать только о *неважности государства,* разумеется, для людей, отказавшихся от поклонения насилию»[1].

Для Толстого упразднение государства, как известно, есть непременное условие осуществления царствия Божия на земле. Для Соловьева, как и для Толстого, осуществление царствия Божия есть безусловная цель, которой должна быть подчинена вся человеческая жизнь. Поэтому намечаемый словами «князя» спор касается вопроса, который для обоих противников является основным.

Если бы Соловьев продолжал держаться своего прежнего теократического понимания государства — оно необходимо должно бы было быть высказано *именно здесь,* в ответ на анархическое выступление «князя». Толстовскому утверждению, что царствие Божие безгосударственно, здесь, в таком случае, следовало бы противопоставить учение о том, что оно в земном своем явлении включает в себя святую, христианскую государственность: иными словами, Соловьев должен был бы развить здесь свое понимание государства как «живого тела Божия»[2].

Вместо всего этого «Три разговора» дают, в ответ Толстому, совершенно новое оправдание государства. О религиозной миссии государства здесь нет и помину. Оно оправдывается *необходимостью, невозможностью без него устроить человеческое общежитие.* Характерно, что самая речь в защиту государства влагается Соловьевым в уста не представителю религиозной точки зрения — г-ну Z, а «политику», дипломату, который относится к религии отрицательно и стоит на точке зрения светской, *гуманитарной.* Представитель религиозной точки зрения не только не возражает, но не находит нужным и дополнить какими-либо новыми штрихами оценку государства, данную «политиком».

Что эта оценка в общем разделяется Соловьевым, явствует не только из молчания г-на *Z*, но также и из собственных категорических заявлений философа.

В предисловии к «Трем разговорам» он объясняет собственное свое отношение к действующим лицам этого

---

[1] VIII, 496.

[2] Ср. La Russie et l'Eglise, XVI.

диалога. «Генерал» высказывает «религиозно-бытовую» точку зрения, принадлежащую прошлому. «Политику» принадлежит точка зрения «культурно-прогрессивная, господствующая в настоящее время». Наконец, безусловно религиозная точка зрения, которой предстоит решающее значение в будущем, высказывается в суждениях г. Z и в повести отца Пансофия[1].

Поразительно, что в этом плане «Трех разговоров» положительное значение государства *оканчивается там, где начинается* «безусловно религиозная» точка зрения; а теократическая его оценка не высказывается *ни одним* из собеседников. «Религиозно-бытовая» точка зрения генерала принадлежит тому *прошлому,* когда о «вселенской теократии» не было речи; *в настоящем* она заменяется точкой зрения светского политика — идеей гуманистического государства. Наконец, *в будущем* на смену гуманистическому государству является не какая-либо новая форма *святой, христианской* государственности, а антихристово царство. В том *будущем,* которое провидят Z и отец Пансофий, государство перестает служить добру и окончательно становится орудием зла.

Всего характернее то, что говорит сам Соловьев об этих трех точках зрения.

«Хотя я сам окончательно стою на последней (т. е. безусловно религиозной) точке зрения, но признаю относительную правду и за двумя первыми и потому мог с одинаковым беспристрастием передавать противоположные рассуждения и заявления *политика* и *генерала.* Высшая безусловная истина не исключает и не отрицает предварительных условий своего проявления, а оправдывает, осмысливает и освящает их. Если с известной точки зрения всемирная история есть всемирный суд Божий — die Weltgeschichte ist das Weltgericht, то ведь в понятие такого суда входит долгая и сложная *тяжба* (процесс) между добрыми и злыми историческими силами, а эта тяжба для окончательного решения с одинаковою необходимостью предполагает и напряженную борьбу за существование между этими силами, и наибольшее их внутреннее, следовательно, мирное развитие в общей культурной среде. Поэтому и *генерал* и *политик* перед светом высшей истины оба правы, и я совершенно искренно становился на точку зрения и того и другого. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не

[1] VIII, 487.

такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти *орудия* должны оцениваться по своей действительной целесообразности, в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, то есть успешнее служит добру. И св. Алексий митрополит, когда мирно предстательствовал за русских князей в Орде, и Сергий преподобный, когда благословил оружие Дмитрия Донского против той же Орды, — были одинаково служителями одного и того же добра — многочастного и многообразного»[1].

Отсюда видно, как далеко Соловьев отошел от прежнего своего теократического понимания государства. Теперь сущность государства для него исчерпывается суждениями о нем «генерала» и «политика», потому что в его глазах — государство — область *относительной* правды. Задача государства кончается за пределами относительного. Его назначенье — не в том, чтобы быть земным воплощением безусловного, его явлением, хотя бы и неполным, а в том, чтобы осуществить «*предварительные условия проявления*» безусловной истины. А для этого ему надлежит делать то самое, чего требуют от него «генерал» и «политик». Оно должно частью *истреблять мечом* те внешние, материальные проявления зла, которые доступны ударам вещественного оружия; частью же оно должно послужить *общей средой,* где *до времени* должны совместно существовать и мирно развиваться как добрые, так и злые исторические силы. Замечательно, что именно в этой организации *смешанной среды* и в обеспечении *мира* между ее составными частями «Три разговора» видят высшее, что может дать государство.

В связи с этим поразительно, что Соловьев не ожидает в будущем появления нового типа государства, более совершенного по сравнению с формами, существующими в настоящем. — «Итак, повторяю», говорит политик, «великое значение войны как главного условия при создании государства — вне вопроса; но я спрашиваю: самое это великое дело созиданья государства *разве не должно считаться завершенным в существенных чертах?*»[2].

Это заявление остается без возражения со стороны представителя безусловно религиозной точки зрения, а стало быть, выражает взгляд самого Соловьева. Не-

---

[1] Там же, 457—458.
[2] Там же, 497.

сколькими годами раньше оно должно было бы вызвать энергический протест с его стороны. — В то время он видел в государстве гуманистическом не высшую форму государства, а одну из средних ступеней. Несозданным еще представлялось ему истинное, теократическое государство, то самое, в котором должен раскрыться смысл государственности вообще. Ясно, что с этой точки зрения Соловьев не мог считать законченным, хотя бы и в «существенных чертах», самого процесса образования государства.

Бездна, отделяющая «Три разговора» от произведений среднего периода Соловьева, особенно ясно обнаруживается там, где мысль самого философа отделяется от точки зрения «политика».

Высшее понятие «политика» есть мир внутри государства и мир между государствами. «Вечный международный мир» — такова та формула, в которой он видит высшее выражение прогресса[1]. С точки зрения безусловной, этот мир, внешним образом объединяющий силы добрые и злые, может иметь лишь *относительное* значение. Поэтому, устами г. Z, Соловьев делает тут решительное возражение. Не всякий мир должен считаться желательным и ценным. Есть мир хороший — тот, о котором говорит Христос, — «мир оставляю вам, мир *Мой* даю вам», но есть и дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении, того, что внутренно враждует между собою. Именно этот последний ложный мир имеют в виду слова Христовы — «Думаете ли вы, что Я мир пришел принести на землю? Нет, говорю вам, но разделение». Он пришел принести на землю *истину,* а она, как и добро, прежде всего разделяет[2]. С этой точки зрения Соловьев считает *истинным* лишь тот мир, который основан не на смешении, а *на разделении* доброго и злого.

Тут-то и сказывается новое в воззрениях Соловьева: раньше он верил, что истинный мир Христов будет осуществлен на земле *теократией,* т. е. объединенными усилиями христианской церкви и христианского государства. Теперь оказывается, что *мир, основанный на разделении,* находится за пределами возможной государственной организации. Высшее, что может дать государство, есть *смешанная среда,* где ранее окончательной,

---

[1] VIII, 536.
[2] VIII, 529—530.

последней борьбы между добрыми и злыми силами осуществляется временное перемирие. Это перемирие toto genere отлично от божественного всеединства, а потому, в отличие от вселенского мира Христова, обладает характером *частичным*. Но вот в конце вселенной раздробленные ранее государства сливаются в одну, действительно *всемирную империю*. Ее глава хочет осуществить то самое, в чем раньше Соловьев видел задачу вселенской теократии, — осуществить в формах церковно-государственной организации *вселенский мир* между народами и исповеданиями. И эта попытка оказывается дерзновенным обманом — личиной добра, прикрывающей «тайну беззакония». «Народы земли! — гласит манифест антихриста, — Свершились обетования! Вечный вселенский мир обеспечен. Всякая попытка его нарушить сейчас же встретит неодолимое противодействие. Ибо отныне есть на земле одна серединная власть, которая сильнее всех прочих властей и порознь, и вместе взятых»[1]. Вообще между теократией, как ее раньше представлял себе Соловьев, и новым *римским* царством императора-антихриста есть разительное и, очевидно, не случайное сходство. Те самые благодеяния, коих философ раньше ожидал от третьего Рима, достаются на долю объединенного человечества от «сына беззакония». Тут есть вся старая Соловьевская схема христианской политики, *но только без Христа*. Прежде всего антихрист осуществляет старую юношескую мечту философа о социальной реформе, «по желанию бедных и без ощутительной обиды для богатых». Затем, в согласии с той же мечтой, в новом Риме животные из орудий и средств культуры превращаются в друзей человека благодаря любовному попечению императора «филозоя»[2]. Вслед за благополучным разрешением вопросов политического и социального здание новой священной римской империи увенчивается разрешением вопроса религиозного. Замысел антихриста и тут копирует прежние «внешние замыслы» Соловьева. Разрешение религиозного вопроса новый властитель мира видит в соединении церквей и в союзе двух высших властей — святительской и царской. По требованию императора священная коллегия кардиналов избирает в папы «его возлюбленного друга и брата Аполлония, дабы их тесная связь сделала прочным

---

[1] VIII, 566.
[2] 567.

и неразрывным единение церкви и государства для общего их блага»[1].

Ясно, что царство от начала и до конца осуществляет — в виде сатанинской пародии — *вселенскую теократию*. Теократия играет здесь роль *бесовского наваждения*, которое, незаметно для неискушенного глаза, извращает царствие Христово в его противоположное. Социальная реформа в духе всеобщей свободы, равенства и братства во Христе здесь материализуется в *равенство всеобщей сытости*. Досуг пресыщенного человечества наполняется *постоянным наслаждением* ложными чудесами и знамениями антихристианской культуры. Наконец, адское искажение соединения церквей заключается в том, что *оно происходит помимо Христа и против Него*.

Рассказ об этой объединительной попытке дает образное выражение одной из самых тонких и глубоких мыслей всего диалога. Соловьев наглядно показывает, что каждое из разделенных христианских исповеданий *таит в себе своего антихриста* — грешит тем, что предпочитает Христу какую-либо земную величину, имеющую лишь временное, относительное значение. Адский антихристов замысел заключается именно в том, чтобы объединить исповедания посредством ловкой эксплуатации антихристианского элемента каждого из них, иначе говоря — соединить их *в общем отречении от Христа*. Он исходит из того предположения, что для каждого вероисповедания *дороже всего в христианстве* не Христос, а данная вероисповедная особенность: для католиков это — *духовный авторитет* папы; для православных это — «священное предание, старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения»; наконец, для протестантов это — *«личная уверенность в истине и свободное исследование св. Писания»*. Льстя каждой из этих особенностей, антихрист хочет привлечь к себе католиков во имя авторитета, православных во имя предания, протестантов во имя свободного исследования; он требует от них только одного: чтобы каждая христианская церковь возвела свое вероисповедное отличие в *безусловный принцип* и признала его — антихриста — своим *«единственным заступником и покровителем»*[2]. Тем самым в этом замысле Христос перестает быть незамени-

---

[1] 568—578.
[2] VIII, 571—574.

мым и единственным, и церковь Христова превращается в церковь антихриста.

К конце повести об антихристе этому ложному, призрачному объединению противополагается *истинное соединение христиан и христианских церквей во Христе:* в этом заключается центральная мысль «Трех разговоров».

Для характеристики воззрений Соловьева в последний период его творчества, в частности, для выяснения его нового отношения к теократии, это противоположение имеет решающее значение: ибо именно здесь обнаруживается, в чем полагает Соловьев существенное отличие между подлинным царствием Христовым и бесовской на него пародией. Понятно, что в этом сравнении между оригиналом и кощунственной под него *подделкой, подлинные* черты оригинала должны быть совершенно и окончательно выяснены: на клевету «религиозного самозванца, хищением, а не духовным подвигом добывающего себе достоинство Сына Божия»[1], должен быть дан полный и исчерпывающий ответ, дабы устранить всякую возможность прикрывать тайну крайнего беззакония «блестящим покровом правды и добра». По признанию самого Соловьева, высший замысел «Трех разговоров» заключается в том, чтобы «показать заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна»[2].

Тут приходится отметить в этом произведении поразительную черту. «Обманчивая личина» в нем совершенно ясно изображается как *теократия антихриста,* т. е. как церковно-государственная организация, которая хочет объединить в общем служении и в общей религии антихристовой священство, царство и под их руководством — все человечество. Если бы Соловьев держался прежних своих воззрений, для него было бы совершенно обязательно противопоставить здесь теократию Христа теократии антихриста, дать изображение истинному соединению священства и царства, той церковно-государственной организации, которая должна во имя Христа объединить человечество против «сына погибели». Но ничего подобного мы не видим в «Трех разговорах». Объединение человечества во Христе у него действительно совершается, но *вне государственных форм,* по ту

[1] VIII, 458.
[2] VIII, 460—461.

сторону политики, а стало быть, и по ту сторону теократии: *государство* не только не участвует в этом объединении, но становится в резко враждебные к нему отношения: в заключительной борьбе между добром и злом оно поглощается злом, целиком передается антихристу.

В «Трех разговорах» это — не какой-либо случайный эпизод. Весь заключительный период истории христианства изображается там как процесс постепенного *отрешения* жизни религиозной от жизни не только государственной, но и от всякого мирского могущества. Для всех христианских исповеданий это есть вместе с тем процесс постепенного очищения. Христианство вследствие этого «нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало в качестве то, что теряло в количестве».

В связи с этим смягчилась вражда отдельных исповеданий. Папство, вследствие изгнания из Рима, значительно опростилось, *одухотворилось,* и в католичестве сам собою исчез ряд злоупотреблений и соблазнительных обычаев. Протестантство *«очистилось* от своих крайних отрицательных тенденций, сторонники которых открыто перешли к религиозному индифферентизму и неверию». Наконец, «русское православие *после того, как политические события изменили официальное положение церкви,* хотя потеряло многие миллионы своих мнимых, номинальных членов, зато испытало радость соединения с лучшею частью староверов и даже многих сектантов положительно-религиозного направления. *Эта обновленная церковь, не возрастая числом, стала расти в силе духа»* и т. д.[1]

Раньше Соловьев видел тут спасение для человечества в объединении и совместной деятельности церкви и государства. Теперь, наоборот, он убеждается, что *в действительности* спасение должно совершиться через их взаимное освобождение: только отрешившись окончательно ото всякого господства в государстве и от связанных с ним выгод, разделенные церкви созревают для совершенного и окончательного объединения во Христе.

Этим определяется окончательный ответ Соловьева на вопрос о подлинном царствии Христовом. В той заключительной антитезе, которая выражает собою основную мысль «Трех разговоров», теократия оказывается не преддверием рая, а широкими вратами ада. Подлинное соединение церквей и действительное возрождение

[1] VIII, 568—569.

человечества совершается не благодаря покровительству, а как раз наоборот, благодаря *активной вражде* государства против Христа и Церкви. Не теократия Христова преодолевает в конце веков безбожное государство, а *церковь гонимая* торжествует над теократией «князя мира сего». Раньше Соловьев верил, что соединение церквей будет началом огромного, всемирного политического переворота. Теперь — в его глазах — оно выражает собою конец всего мирского: оно совершается вдали от мира, «среди темной ночи, на высоком и уединенном месте». И не земная, а небесная слава осеняет это истинное богочеловеческое соединение.—«Темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд»[1].

Из всего изложенного видно, что Соловьев, в последние годы своей жизни, не только отчаялся в теократии: он *почувствовал ее как ложь*[2], которая, как и всякая ложь, в конце концов должна отделиться от истины, отойти в темную область бесовского царства. И тем самым он освободился от какого-то внутреннего препятствия, от какого-то *наваждения*, заслонявшего для него подлинное царство Христово. — «Три разговора» заканчиваются видением этого царства. — «Евреи бежали к Иерусалиму, в страхе и трепете взывая о спасении к Богу Израилеву. Когда святой город был уже у них в виду, небо распахнулось великою молниею от востока до запада и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились со Христом на тысячу лет»[3].

С одной стороны, воздвигнутое антихристом здание вселенской теократии тонет в огненном озере, и вместе с ним проваливается в бездну ложная мечта о *мирском* владычестве Сына Божия. С другой стороны, подлинное

---

[1] VIII, 580.

[2] Тут опять-таки живая интуиция упредила мысль. Соловьев-мыслитель не успел формулировать то, что ясно и образно выразилось в видении Соловьева-художника.

[3] По поводу последних событий, VIII, 586.

царствие Христово противополагается ей как *непосредственное* соединение Христа с верующими. Именно это непосредственное, личное отношение, а не политический, мирской переворот в жизни народов и государств венчает собою истинное соединение церквей.

Здесь мы имеем, очевидно, совершенно новую философию истории. В ней вечный вселенский, христианский идеал торжествует победу над временной мечтой великого религиозного мыслителя и над националистическою романтикой его молодости.

Есть только одна черта, которая вносит некоторую неясность в это заключительное противоположение двух царств. — Как понимать последние слова «Трех разговоров» о *тысячелетнем* царствии Христовом: возвещается ли тут новый *исторический* период, после которого побежденное зло снова возродится и будет вновь побеждено, на этот раз уже окончательно? Такое толкование не только в корне противоречит всему смыслу «Трех разговоров», но исключается кроме того и категорическими заявлениями Соловьева о том, что всемирная история «внутренно кончилась»[1]. При этих условиях очевидно, что царствие Христово, в котором оживают мертвые, есть область по отношению к всемирной истории *запредельная*, вследствие чего слова о *тысячелетнем* его продолжении звучат как противоречие. По-видимому, мы имеем здесь остаток старой веры Соловьева в возможность осуществить царствие Христово в формах здешней, земной жизни. Но с другой стороны, в «Трех разговорах» это «здешнее» превращается в «запредельное». Основная тенденция этого труда выражается в *отрешении Царствия Божия от мирского.*

На основании всего вышесказанного нетрудно подвести итоги происшедшей в Соловьеве перемены. Сам он указывает, что его «Три разговора» возникли под влиянием «особой перемены в душевном настроении»[2]. Теперь нам ясно, что эта перемена выражает собою результат целого ряда пережитых разочарований. — Разочарование не коснулось того, что с самого начала было основным, важнейшим для философа. Он сохранил свою светлую веру в Богочеловечество. Идея Царствия Божия как всего во всем осталась для него руководящей нормой, критерием земной действительности. То

---

[1] 581—582.
[2] VIII, с. 453.

вечное, что было в его учении, выдержало огненное испытание: сгорело только временное. Жизнь безжалостно разбила земную утопию. Тем ярче возгорелось новое небо над грешною землею.

В результате всего предшествующего обзора в достаточной степени выясняется, что «теократическая идея» Соловьева выражает собою не вечный элемент его творчества, а лишь преходящее отражение условий места и времени. В ее зарождении чувствуется духовная атмосфера той освободительной эпохи Императора Александра II-го, когда целое общество увлекалось романтической мечтой о русском национальном мессианстве и о русском Царьграде как центре религиозно-политического объединения православного Востока. В последующем ее разрыве с узким славянофильством опять-таки нетрудно узнать отражение изменившихся условий эпохи Александра III-го, когда «зоологический национализм» наших патриотов успел обнаружить свой звериный облик. Наконец, крушение теократии, как было показано в предыдущей главе, также соответствует определенной стадии нашего общественного развития,— той эпохе конца прошлого столетия, когда жизнь обнаружила всю глубину бездонной пропасти между христианством и русской государственностью.

В бóльшей своей части славянофильская романтика Соловьева унаследована от прошлого. Традиционная древнерусская мечта о Москве как о третьем Риме, славянофильские мысли о «народе богоносце», славянофильский же культ самодержавия как сверхправового начала, таковы элементы этого наследия. Романтическая греза теократии вообще коренится в таких переживаниях и впечатлениях, которые раз навсегда унесены потоком времени. Величие Соловьева заключается, разумеется, не в том, что составляет у него преходящее отражение его времени, а в тех частях его учения, которые имеют значение сверхвременное.

С этой точки зрения не подлежит сомнению, что крушение теократии есть крупный шаг вперед в духовном развитии Соловьева. Мы видели, насколько в произведениях его среднего периода облик теократии неясен и противоречив, как странно и тесно там сплетаются религиозные упования и мирские надежды. Теократия Соловьева — это прах земной, прилипший к крыльям, — то самое, что отягощает полет его мысли и служит в ней источником противоречий. Таково же значение и всех

прочих утопий нашего мыслителя, с которыми его теократическая мечта неразрывно связана. В последний период его творчества все эти утопии одна за другою отпадают, и наконец — к концу жизни он освобождается от них окончательно[1].

---

[1] Э.Л.Радлов в своей новой книге (Владимир Соловьев. СПб., 1913 г.) отрицает всю эту эволюцию в воззрениях Соловьева. По его мнению, Соловьев в течение всей своей литературной деятельности не менял своих воззрений не только на сущность Царствия Божия, но и на его осуществление. По мысли уважаемого автора, Соловьев во все периоды своего творчества учил, что «Царствие Божие наступит лишь (!?) по окончании исторического процесса, смысл которого заключается в подготовке условий для возникновения Царствия Божия. Царство Божие появится в новом плане существования, не имеющего ничего общего с царством смерти или с земным существованием» (стр. 163). С этой точки зрения Э.Л.Радлов возражает против высказанных мною положений о крушении теократии в творениях Соловьева. Страницы, заключающие в себе эти возражения, составляют сплошное и очевидное сочетание противоречий. С одной стороны, вопреки только что приведенной цитате, автор вынужден привести ряд соловьевских текстов, где выражение «Царство Божие на земле» применяется к церкви. Попытки же Э.Л.Радлова по-сенатски «разъяснить» эти тексты приводят к дальнейшим противоречиям. Так, на стр. 159 почтенный автор утверждает, что, говоря о Царстве Божием, Соловьев «имел в виду нечто иное» (что́ именно, остается неизвестным). На стр. 161, однако, оказывается, что Соловьев имел в виду не «нечто иное», а в самом деле «в известном смысле» отождествлял Церковь — тело Христово с Царством Божиим. Тут же говорится, что земная Церковь для С-ва — Царство Божие лишь в потенции, осуществление же должно наступить только в конце исторического процесса. А на стр. 162 оказывается, что «до скончания веков Царство Божие не есть нечто готовое и совершенное, а только изготовляемое и совершенствующееся». Если оно «совершенствуется» — значит оно существует актуально, а не только в потенции. Как же согласить это с вышеприведенными словами, что Царство Божие, по Соловьеву, «появится» лишь в новом, неземном плане существования? Еще изумительнее утверждение автора, будто церковь, по Соловьеву, тождественна «лишь с формальной стороны» с Царством Божиим. Как помирить эту мысль с сказанным на стр. 161, что церковь у Соловьева отождествляется с Царством Божиим в качестве «тела Христова»? Неужели Соловьев, по Э.Л.Радлову, думает, что Церковь — тело Христово — лишь в «формальном смысле»? Все эти неудачные разъяснения соловьевских текстов приводят к выводу, что дать подписку в точности того, что Э.Л.Радлов учит о Соловьеве, было бы по меньшей мере неосторожно. Это станет еще более очевидным, если к тем немногим соловьевским текстам, которые он цитирует, присоединить те гораздо более многочисленные изречения Соловьева о Царствии Божием, о которых почтенный автор не говорит. Так например, Э.Л.Радлов решительно умалчивает о тех местах, где Царствие Божие отождествляется с «совершенной теократией» (см мой т. I, стр. 532), и о тех, где философ включает в Царствие Божие хри-

Тут мысль его совершает величайший свой подвиг, тот высший свой полет, который должен увековечить его имя в истории. В дальнейшем нам предстоит проследить, как отразился этот общий его жизненный перелом в его философских воззрениях.

стианское государство (см. т. I, стр. 532), и о тех, где Соловьев, толкуя евангельские тексты, описывает, как Церковь — Царствие Божие на земле, подобно малому зерну растет и вырастает в большое дерево (т. I, стр. 542, 546). Эти тексты, которые игнорируются почтенным автором, имеют решающее значение в нашем споре, т. к. они заключают мысли, наиболее характерные для первоначального соловьевского понимания «Царства Божия на земле». Наоборот, текст «Оправдания Добра» (стр. 209), который победоносно противополагает мне Э.Л.Радлов, не имеет в данном случае никакого значения. Во-первых, «Оправдание Добра», как будет выяснено в следующей главе, уже носит на себе печать назревающих разочарований последнего периода Соловьева, вследствие чего тексты, взятые оттуда, не могут служить опорой для мысли Э.Л.Радлова. Во-вторых, данный текст не мог бы служить доводом против меня, даже если бы он встречался в каком-либо из ранних сочинений Соловьева. Я никогда не думал утверждать, что Соловьев отождествляет «Царство Божие с историческим христианством». Царство Божие, как идеал всеединства, должно осуществиться, очевидно, не в историческом разделении христианства, а в его объединении. Но неужели Э.Л.Радлов не знает, что Соловьев мечтал об этом объединении уже здесь, на земле! Вообще в здешней несовершенной действительности, по С., возможно лишь частичное, *неполное* осуществление Царства Божия. Но осуществление *неполное* есть все-таки прогрессивно совершающееся осуществление. Ошибка Э.Л.Радлова — в том, что он не отличает осуществление от совершения.

Глава XVIII

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА. ВЗАИМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ЭТИКИ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

I. КРИЗИС В ВОЗЗРЕНИЯХ СОЛОВЬЕВА И «ОПРАВДАНИЕ ДОБРА»

В 1894 году начинается печатание отдельных глав «Оправдания Добра» — того произведения Соловьева, которое представляет собою во всех отношениях переходную стадию между серединным и заключительным периодом его творчества.

В мысли Соловьева тут же чувствуется постепенно зарождающийся поворот: в ней видна борьба старых и новых, во многом противоположных друг другу, течений. Отсюда — многочисленные странности и непоследовательности «Оправдания Добра», из коих некоторые, хотя далеко не все, уже были отмечены критиками Соловьева, в особенности Чичериным[1].

Уже самый факт появления этой «Нравственной философии», как называет ее Соловьев, представляет собою признак начинающегося перелома. Читатель помнит, конечно, что второй период деятельности Соловьева характеризуется некоторым охлаждением к философии. В конце восьмидесятых годов, в полемике против Данилевского, философ говорит об отсутствии у русского народа философского дарования и призвания, высказывая на этом основании свое полное неверие в будущее русской философии[2]. Появление шестью годами позже первых глав самого объемистого и наиболее обработанного из философских исследований Соловьева представляет уже само по себе факт в высокой степени знаменательный.

---

[1] См. статью последнего в его сборнике «Вопросы философии».
[2] Т. V, 87—92.

Я отлично помню *внешний* повод этого возврата философа к первой любви его молодости. Вследствие распродажи его «Критики Отвлеченных Начал» он задумал выпустить ее вторым изданием. Он хотел посвятить это второе издание покойному Б. Н. Чичерину, с которым мне было поручено вести по этому предмету переговоры[1]. Но когда дело дошло до выполнения этого намерения, простая перепечатка «Критики Отвлеченных Начал» оказалась невозможною вследствие несоответствия этого произведенья с изменившимися воззрениями его автора. Соловьев исправил всего четыре главы, касающиеся нравственной философии Канта, и поместил их в Приложении к «Оправданию Добра»[2]. В остальном потребовалось уже не исправление, а полная переработка. Вместо перепечатки появился на свет совершенно новый труд, в котором, впрочем, сохранились остатки старого плана. В «Критике Отвлеченных Начал», как помнит читатель, нравственная философия излагается раньше теоретической, причем Соловьев высказывает намерение выпустить со временем еще третью, эстетическую часть. Та же программа в расширенном виде повторяется и в последние годы жизни философа, причем отдельные части «Критики Отвлеченных Начал» в плане новой обработки превращаются в отдельные, хотя и связанные между собою по мысли, труды. «Оправдание Добра» соответствует этической части «Критики Отвлеченных Начал», начатая и недоконченная «Теоретическая философия» — теоретической части того же труда. Наконец, эстетика во второй раз, как и в первый, осталась только задуманной, но не выполненной.

Всего интереснее те *внутренние,* психологические причины, которые вызвали это возрождение старого плана. Охлаждение к философии в средний период деятельности Соловьева было обусловлено тем, что в ту пору его мысль была поглощена задачами практическими, точнее говоря, *единой практической задачей* осуществления вселенской теократии. Вера в близость грядущего

---

[1] Это посвящение должно было быть великодушным ответом на резкую критику Чичерина («Мистицизм в науке»). «Он посвятил моей «Критике отвлеченных начал» целую книгу», говорил Соловьев; «поэтому будет справедливо, если я посвящу ему второе издание моей «Критики отвлеченных начал»».

[2] К сожалению, об этом забыли упомянуть издатели полного собрания его сочинений, которые совершенно правильно напечатали эти главы в виде приложения к «Критике Отвлеченных Начал».

воплощения царствия Божия на земле совершенно естественно отодвинула на второй план умозрительный интерес. Философское умозрение созерцает царствие Божие *издали* и видит его как бы «*зерцалом в гадании*»: понятно, что всякое философствование должно прекратиться, когда это царствие станет близким нам фактом нашей действительности, когда мы увидим его *лицом к лицу*; тут умозрение будет заменено и упразднено реальным мистическим и жизненным опытом. Ценность умозрения понизилась для Соловьева без сомнения в силу овладевшей им надежды, что вскоре, в ближайшем будущем, царствие Божие станет явным в теократии. Именно в этом превращении мистического в данное здешнего, земного опыта философ видел единое и единственное *дело России*; именно поэтому в полемике с Данилевским он сомневался в призвании русской народности к философскому умозрению. Это сомнение в его устах было скорее выражением национальной гордости, нежели смирения: он сомневался в меньшем только потому, что мечтал о бо́льшем. В полемике против Данилевского он отказывался видеть особенность и призвание России в ряде культурных задач, как напр., наука, искусство, философия. Но из других его сочинений мы знаем, что все эти задачи он считал низшими по сравнению с той религиозной задачей осуществления истинной общественной жизни, в которой он видел мессианическое призвание России[1].

При этих условиях возрождение интереса к чистой философии в последние годы жизни Соловьева есть уже само по себе чрезвычайно важный показатель. Оно доказывает, что практическая задача осуществления теократии для философа перестала быть всепоглощающей. Впоследствии, в предисловии к переводу сочинений

---

[1] В письме к о. Пирлингу от 6 ноября 1887 года Соловьев излагает в пяти тезисах план первой части задуманной им французской книги (речь идет, очевидно, о первоначальном замысле «La Russie et l'Eglise <universelle>»). В числе этих тезисов имеется между прочим и тот, который был положен в основу полемики против Данилевского. — Il n'y a aucune raison de croire à un grand avenir pour la Russie dans le domaine de la culture purement humaine (institutions sociales, sciences, philosophie, arts et lettres). Ясно, что в контексте книги, трактующей об отношении России к вселенской теократии, отрицание ее будущего в области «чисто человеческой» (светской) культуры должно было послужить предисловием к утверждению ее религиозной миссии.

Платона, он признает, что возвращение к философским занятиям у него было тесно связано с разочарованием в исполнимости и полезности тех «внешних замыслов», которым были посвящены его «так называемые лучшие годы[1]. Как уже было выше показано, иной всепоглощающей мечты кроме теократии в «лучшие годы» у Соловьева не было.

В «Оправдании Добра» еще нет настоящего отречения от этой мечты, и постольку это произведение продолжает мысли серединного периода творчества Соловьева. Но вместе с тем здесь уже ясно чувствуются зародыши начинающегося разочарованья. С одной стороны, философ по-прежнему решительно утверждает идеал «христианской политики». Самую задачу «Оправдания Добра» он выражает словами: «установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здравою политикою — вот главное притязание этой нравственной философии». Но, с другой стороны, мы тут же находим характерную оговорку, свидетельствующую о значительной перемене в настроении философа; по Соловьеву, мы имеем здесь «притязание совершенно безобидное, так как истинная религия не может никому себя навязывать, а также всякой политике предоставляется безвозбранно и не быть здравою — на свой риск, разумеется»[2]. Тут бросается в глаза, до какой степени старая мечта Соловьева поблекла и утратила силу. Вспомним, что за несколько лет до написанья приведенных строк теократия была для него необходимым обнаружением церкви *воинствующей*: может ли она в качестве таковой быть *безобидною*? Можно ли назвать «безобидным» идеал всемирной христианской империи, которая силою оружия восстановляет правильные церковно-государственные отношения на западе и властью самодержавного царя торжествует над «безбожными стихиями современного общества» в России! Раньше Соловьев учил, что теократия, и в частности принудительная *государственная* организация третьего Рима», должна осуществляться *вопреки* этим стихиям. Теперь, своим утверждением, что «истинная религия не может *никому* себя навязывать», он, сам того не замечая, разрушает все свое прежнее теократическое построение и отделяет от него

[1] Стр. V.
[2] Оправдание Добра, предисл<овие> ко II изд., стр. 4.

«христианскую политику». Безобидная теократия» есть явная бессмыслица.

Может быть, ни в чем так наглядно не выражается охлаждение Соловьева к теократии, как в совершенном *умолчании* о ней. В «Оправдании Добра» это выражение вообще не встречается; и, что всего удивительнее, оно отсутствует даже в таком контексте, в котором несколькими годами раньше Соловьев счел бы его употребление безусловно для себя обязательным. Достаточно вспомнить, что «Оправдание Добра» определяет «внутреннюю и всестороннюю связь» между истинной религией и здравой политикой[1], что там вообще выясняется путь добра и, в частности, способ осуществления его в социальной жизни человечества, чтобы понять значение этого умолчания. Прежде именно в этой связи слово «теократия» выражало для Соловьева самую суть его мысли. В «Оправдании Добра» не говорится о теократии, даже когда речь идет о «властном руководстве и воспитании» человечества, об оправдании «внешних религиозных учреждений — жертв, иерархии» и т. д.[2]. Соловьев не упоминает о ней и тогда, когда он говорит об универсальном религиозном «деле» всего человечества, о христианском и антихристианском отношении ко всем сторонам и областям человеческой жизни[3]. Он умалчивает о ней и тогда, когда заходит речь о религиозном значении христианской государственности, причем последняя характеризуется уже не как часть богочеловеческого тела, а как часть «области чисто человеческих отношений»[4].

Наконец, местами подвергается сомнению самое осуществление общего внешнего дела усилиями объединенного во Христе человечества. По словам Соловьева, — «если нужно историческое дело, если нужно реальное объединение человечества, если нужно, чтобы в данную эпоху люди изобретали и строили всякие машины, прорывали Суэцкий канал, открывали неведомые земли и т. д., то для успешного выполнения этих задач нужно также и то, чтобы не все люди были мистиками и даже не все — серьезно верующими»[5]. Соловьев и раньше не

---

[1] <Там же,> 4.
[2] 190.
[3] 209.
[4] 192.
[5] 179.

считал изобретение машин и прорытие каналов задачей религиозной. Но в эпоху увлеченья теократией ему, очевидно, показалось бы совершенно недопустимой мысль, чтобы *все* историческое делание, и в особенности «реальное объединение человечества», могло быть делом атеистов. Совершенно очевидно, что мечта, еще столь недавно олицетворявшая для него смысл жизни, теперь в нем не живет и им не владеет!

Эпоха написания «Оправдания Добра» для теократической идеи Соловьева является порою увяданья. Но вместе с тем философ еще не сознает совершающегося в нем перелома: последний только зарождается, смутно намечаясь в подсознательной глубине психических переживаний Соловьева. Стыдливо умалчивая о «теократии», он еще не в силах расстаться окончательно с социальным триединством «царя, первосвященника и пророка». В конце «Оправдания Добра» он по чувству долга посвящает им две с небольшим бесцветные и вымученные страницы[1]. Но это—уже не прежние живые и яркие образы, бледные тени прошлого.

Из свидетельства самого Соловьева мы знаем, что его разочарованье в теократической идее есть заключительный результат *сомнений*, постепенно нараставших под влиянием жизненного опыта[2]. Так как появление «Оправдания Добра» непосредственно предшествовало разочарованью, мы вправе заключить, что это произведение составлялось в эпоху наибóльшего напряжения сомнений. Внутреннее раздвоение философа в ту пору, разумеется, не могло не оказать пагубного влияния на его творчество. Поэтому неудивительно, что в «Оправдании Добра» не замечается той цельности и стройности, которая составляет отличительную черту других трудов Соловьева, появившихся раньше и позже.

II. НЕЗАВИСИМОСТЬ ЭТИКИ ОТ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Двойственность чувствуется уже в самом отношении Соловьева к основной задаче названного труда. С одной

---

[1] 476—478.

[2] Предисловие к творениям Платона: «с нарастанием жизненного опыта, безо всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в исполнимости и полезности тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые «лучшие годы»».

стороны, он отрицает «одностороннюю зависимость этики» от положительной религии и умозрительной философии[1] и приписывает ей самостоятельную область, где она не нуждается ни в каких теоретических предположениях; с другой стороны, самое элементарное знакомство с этическим учением «Оправдания Добра» тотчас убеждает нас, что оно всецело покоится на предположениях умозрительных и религиозных, более того—находится в прямой зависимости от ряда положений христианского вероучения.

Независимость этики от *положительной* религии доказывается сравнительно легко. По Соловьеву, исполнение добра «необходимо обусловлено сознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт». У человека есть независимый от положительной религии руководитель нравственной деятельности—тот «закон, написанный в сердцах», о котором говорит апостол Павел[2]. Люди не только сознают добро, но нередко и *творят* его вне положительной религии, что́ доказывает, что нравственные силы даются Богом и вне этой последней. Наконец, независимость нравственности от религии доказывается и тем, что в споре различных положительных религий между собою нравственность играет роль критерия, а стало быть, — высшей инстанции *над* религиями. Всякая религия приписывает себе исключительную истинность: единственный способ разобраться в этих притязаниях заключается в том, чтобы отдать их на суд нравственного сознания. По словам Соловьева, «все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими». Из других аргументов эстетические не имеют самостоятельного значения: они могут действовать лишь силою скрытого в них нравственного содержания. Доводы же метафизические доступны лишь немногим просвещенным людям и потому не могут считаться общегодными способами убеждения. Чтобы убеждать, всякая религия должна прежде всего оправдаться перед судом совести. Таким образом, нравственные начала не связаны исключительно с какой-либо одной религией: напротив того, они составляют ту общую почву,

---

[1] Оправдание Добра, 23.
[2] Стр. 24.

на которой стоят многие спорящие между собою религии. Поскольку религии обращаются за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, они тем самым признают свою зависимость от последних, «подобно тому, как тяжущиеся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если к нему обратились, то, значит, признали такое подчинение»[1].

Независимость этики от теоретической философии и, в особенности, — от гносеологии у Соловьева доказывается так.

«Создавая нравственную философию, разум только *развивает,* на почве опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный факт нравственного сознания) и постольку не выходит из пределов внутренней своей области, или, говоря школьным языком, его *употребление* здесь *имманентно* и, следовательно, не обусловлено тем или другим решением вопроса о (трансцендентном) познании вещей самих в себе. Говоря проще, в нравственной философии мы изучаем только наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям, т. е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос, можем ли мы или нет познавать то, что находится в каких-нибудь иных, не зависящих от нас сферах бытия. Нравственность в своем идейном содержании познается тем же самым разумом, который ее (с этой стороны) создает; следовательно, здесь познание совпадает с своим предметом (*адекватно* ему), не оставляя места для критических сомнений»[2].

В дополнение к этому Соловьев утверждает, что в данном случае не составляют исключения и те два метафизических вопроса, коим обыкновенно приписывается решающее значение для нравственного учения. Он пытается доказать совершенную независимость этики от того или иного решения вопросов о бытии внешнего мира и о свободе воли.

Требования нравственного закона предполагают действительное существование других людей, по отношению к которым совесть налагает на нас обязанности. Спра-

---

[1] 26—28.
[2] 29.

шивается, не превращает ли сомнение в бытии внешнего мира этих обязанностей в иллюзии? На этот вопрос Соловьев дает отрицательный ответ. — Сомнение в бытии внешнего мира никогда не бывает *равносильным* практической (нравственной) уверенности в существовании других людей. В своем критическом отношении к бытию других существ мы не можем идти дальше сомнения: поэтому мы можем быть спокойны за судьбу нравственных предписаний: нравственно-практическая уверенность никакими сомнениями подорвана быть не может. При этом Соловьев заранее уверен, что скептицизм так или иначе будет побежден: «должно помнить, что окончательною точкою зрения в философии это критическое сомнение не остается, а так или иначе разрешается: или Кантовым различием феноменов от нуменов (явлений от вещей в себе), причем объекты нравственного долга, лишенные как явления собственного бытия, с лихвою получают его обратно в качестве нуменов; или являются новые свидетели внешнего бытия, более достоверные, чем ощущения и рассудок (Якобиева непосредственная *вера*, Шопенгауэрова *воля*, дающая о себе знать как основание нашей собственной, но по аналогии и *чужой* реальности), или находятся новые пути иного, более глубокого умозрительного догматизма, восстановляющего объективное значение всего существующего (в философии Шеллинга, Гегеля и т. д.)».

Основание действительности нравственных предписаний всегда *внутри* действующего субъекта: поэтому эти предписания сохраняли бы силу даже в том случае, если бы внешнего мира не существовало. Даже «крайний идеализм, признающий действительность лишь за внутренними состояниями субъекта, не отрицает при этом *различия в достоинстве* самих этих состояний, как выражающих бо́льшую или меньшую степень активности нашего *я*. Следовательно, и с этой точки зрения наши поступки, несмотря на призрачность своих объектов, сохраняют все свое нравственное значение как *показатели* духовных состояний». Если бы даже весь мир был сновидением, призраком, «это было <бы> фатально <лишь> для объективной, наружу обращенной стороны этики (в широком смысле), а не для ее собственной внутренней области; это подрывало бы во мне интерес юридический, политический, общественный, филантропический, но оставляло бы в полной силе интерес индивидуально-нравственный, или обязанности к самому се-

бе». Заботы об охранении моего внутреннего достоинства сохранили бы всю свою обязательную силу. Не испытывая нежного участия к окружающим меня призракам, я тем более должен бы был воздерживаться от злобы против них: ибо злобствовать против призрака бессмысленно и, стало быть, недостойно[1].

Утвердив таким образом независимость этики от гносеологии, Соловьев пытается доказать такую же независимость ее от решения метафизического вопроса о свободе воли.

По его мнению, утверждение, будто философский детерминизм, т. е. учение о том, что все наши действия происходят с необходимостью, делает невозможным нравственность, есть чистейший предрассудок.

На самом деле нравственность исключается лишь детерминизмом *механическим*, т. е. учением, которое утверждает, что все существующее, а стало быть, и наши действия, определяется исключительно механическими причинами. Однако, ошибочно было бы считать это материалистическое по существу воззрение существенным для детерминизма. Сущность последнего сводится к общему утверждению, что всякое действие человека *определяется* (determinatur) *«достаточными основаниями, без* которых оно произойти *не может*, а *при* которых происходит *с необходимостью»*.

Механическая причинность вовсе не есть единственный вид необходимости. Кроме нее существует причинность психологическая и разумно-идейная, которые не сводятся ни к какому механизму. Животное определяется к действию не механическими причинами, а *мотивами,* представлениями, действующими на волю посредством чувств приятного и неприятного. У человека, кроме того, мотивом или достаточным основанием для действия может послужить *всеобщая разумная идея добра*, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (в кантовском смысле). Человек может делать добро помимо всяких корыстных побуждений, из чувства долга. По Соловьеву, здесь — «кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли». Это доказывается самым существованием термина «нравственная необходимость»: он был бы бессмыслицей,

[1] 29—34.

если бы нравственность была возможна только под условием безгранично свободного выбора: между тем он выражает собою самую сущность нравственности: для признания того или другого действия нравственным существенно, чтобы оно с *внутреннею необходимостью* вытекало из сознания долга.

Все высшее есть некоторое освобождение от низшего; на этом основании Соловьев допускает, что необходимость психологическая есть освобождение от необходимости механической, т. е. от исключительной подчиненности толчкам и ударам; равным образом необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть вместе с тем свобода от низшей психологической необходимости. С этой точки зрения философ ничего не имеет против термина — «разумная свобода»; но он настаивает на том, что эта свобода «не имеет ничего общего с так называемой свободой воли»: точный смысл последней «состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле». По Соловьеву, такой свободы нет и не может быть в нравственных действиях: ибо в последних «воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон — всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий». Конечно, для нравственной деятельности не достаточно одного действия на нас нравственного закона: требуется еще и восприимчивость к нему; «но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как разумно-*свободная*, всецело подлежит нравственной *необходимости* и никак не может быть произвольною, или случайною. Она свободна в относительном смысле, — свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней высшей необходимости абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор». По Соловьеву, добрые или злые действия человека так же мало могут быть признаваемы произвольными или свободными, как равнодушие солнечного луча к палочным ударам или

отвращение плотоядного животного от растительной пищи. Нисколько не отрицая безусловной свободы выбора, Соловьев категорически утверждает только, что ее нет в нравственном самоопределении. Он обещает посвятить этому вопросу значительную часть своей теоретической философии, но, на основании всего вышеизложенного, считает неуместным им заниматься в пределах философии нравственной[1].

III. ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ЭТИКИ СОЛОВЬЕВА

Нетрудно убедиться, что эти рассуждения о независимости этики находят себе опровержение на каждой странице дальнейшего изложения «Оправдания Добра». Метафизические и религиозные предположения этого произведения обнаруживаются без труда.

Прежде всего, как видно из первой же страницы предисловия ко второму его изданию, названное сочинение предполагает совершенно определенное представление об «истинной цели» жизни не только личной, но и мировой. — «Нравственная философия», по Соловьеву, «есть не более как систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и для народов; на ответственности автора лежит только верность, полнота и связность его указаний. Но никакое изложение нравственных норм, т. е. условий достижения истинной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель. Указания необходимых станций на пути к лучшему, когда заведомо избрано худшее, не только бесполезны, но досадны и прямо оскорбительны как напоминания о плохом выборе, — именно в тех случаях, когда в глубине души этот выбор невольно и безотчетно чувствуется зараз и как бесповоротный, и как дурной»[2].

Если этика — только «путеводитель», т. е. указатель путей и способа к достижению «истинной жизненной цели», то ясно, что самая цель предполагается ею как данное, которое не вырабатывается этикою, а получается ею извне — из какого-то другого источника. И в этом нет ничего удивительного. Чаще, чем какой-либо другой мыслитель, Соловьев повторяет, что цель личности, смысл ее жизни неотделимы от мирового смысла и це-

---

[1] 34—42.
[2] Стр. I.

ли. Стало быть, тот и другой ответ на вопрос о задаче личности возможен только с точки зрения определенного миропонимания. В этом смысле высказывается и «Оправдание Добра». Тут мы находим между прочим следующее признание. — Стремясь к своей жизненной цели, человек «необходимо убеждается, что ее достижение, или окончательное удовлетворение воли, не находится во власти человеческой, т. е. всякое разумное существо приходит к признанию своей *зависимости* от чего-то невидимого и неведомого. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то, значит, и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно-нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием *разумности мировой связи* (курсив мой) или преобладания смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразною и та *часть* этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ведущие, ничем не оправдываемые». Иными словами, нравственные правила действительны лишь в предположении определенной религиозной метафизики. Соловьев тут же признает, что противоположная метафизика, напр. пессимистическое мировоззрение Шопенгауэра, доведенное до конца, превращает всю нравственность в бессмыслицу[1]. Спрашивается, какой смысл может иметь при этих условиях «независимость» этики?

Решение вопроса о должном всецело зависит от решения вопроса о сущем: поэтому неудивительно, что в изложении нравственного учения Соловьева мы на каждом шагу сталкиваемся с онтологическими понятиями. Все его оценки нравственно-должного предполагают не только обязательность, но и *реальную осуществимость* определенного идеала истинно сущего.

В этом отношении особенно характерны рассуждения о трех чувствах — стыда, жалости и благоговения, которые, по мысли автора «Оправдания Добра», исчер-

[1] 104—105.

пывают в основе *всю* область нравственных отношений человека. Почему эти чувства для Соловьева — *основные* и *изначальные* данные нравственности? Потому что в *стыде* человек отделяется от *низшей* природы, *в жалости* он вступает в отношения с равными ему человеческими существами и, наконец, *в благоговении* он относится к тому, что выше его — к миру *Божественному*[1]. Что мир растительный и животный по отношению к человеку есть *низшее* и что над ним есть высшее, Божественное, этого этика как такая, очевидно, не доказывает и доказать не может. Мы имеем тут прямые заимствования из религиозной онтологии, притом такие заимствования, без коих этика Соловьева совершенно не может обойтись. Если животная природа по отношению к нам не есть низшее, то человеку совершенно бессмысленно стыдиться ее проявлений в самом себе; если окружающие меня люди — произведения безумной, злой воли, то совершенно безумно их жалеть, и если Бога нет, то все наше благочестие есть сущая бессмыслица.

Провозглашение независимости этики нисколько не мешает Соловьеву рассуждать о религиозных элементах нравственности. По его словам, «от естественной религии получают свою разумную санкцию все требования нравственности. Положим, разум прямо говорит нам, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближним, признавать права других как свои собственные; но для того, чтобы слушаться этих внушений разума, нужно верить, что добро, которого он от нас требует, не есть субъективная иллюзия, что оно имеет действительные основания, и<ли> выражает истину, и что эта «истина велика и превозмогает»[2].

Вопреки утверждению Соловьева, что суждения о Добре не предполагают какого-либо решения вопроса о трансцендентном, в дальнейшем изложении оказывается, что верить в Добро — именно и значит верить в трансцендентное. — «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное самостоятельное значение в мире, т. е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положи-

---

[1] Стр. 52—54.
[2] Оправд. Добра, 105.

тельных религиозных верований и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественной религией»[1].

И тут же между отрицанием нравственности и безбожием проводится знак равенства. — «Существуют, конечно, и действительные случаи безбожия и неверия, т. е. принципиального отрицания чего бы то ни было высшего над собою — добра, разума, истины. Но факт такого отрицания, *совпадающего с отрицанием нравственности вообще*, не может служить возражением против общеобязательности религиозно-нравственного принципа, как существование людей бесстыдных и преданных плоти или людей безжалостных и жестоких ничего не говорит против нравственной обязательности воздержания и милосердия»[2].

Соловьев думает избежать противоречия посредством противоположения религии естественной и *положительных* верований. По его мнению, «независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, всякий человек, как *разумное* существо, *должен* признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности *имеет смысл,* что, следовательно, все зависит от высшего разумного начала, силою которого этот смысл держится и осуществляется, а признавая это, он должен себя ставить в сыновнее положение относительно высшего начала жизни, т. е. благодарно предаваться его провиденью и подчинять все свои действия «воле Отца», говорящей через разум и совесть»[3].

Нетрудно убедиться, однако, что противоречие этим не устранено, а только маскировано. Под видом «естественной религии» здесь включена в этику едва ли не большая часть христианства. Конечно, мысль о естественной религии *сама по себе* не вызывает возражений, если только под этим названием подразумевать необходимые религиозные предположения сознания и жизни. Но, раз такие предположения существуют, все усилия философии должны быть направлены к тому, чтобы извлечь их из глубины безотчетной, подсознательной

---

[1] Оправд. Добра, 105.
[2] 106.
[3] 106.

жизни и подвергнуть их критическому анализу. В этом заключается важнейшая задача того теоретического исследования, которое должно предшествовать всякой этике. «Независимой» от теоретических начал может быть только этика некритическая, что́ и было в свое время указано в критической статье Чичерина об «Оправдании Добра». По верному замечанию последнего, идея абсолютного добра, которая полагается в основание этики, «есть метафизическое начало, требующее поэтому метафизического объяснения. *Идея, абсолютное, добро* как конечное совершенство, все это—метафизические понятия, которых значение раскрывается только в метафизике. Пытаясь устранить возражения против отделения этики от метафизики, г.Соловьев почему-то обходит это, между тем как оно кидается в глаза. Очевидно, что при такой постановке вопрос становится неразрешимым. Приходится волею-неволею вводить заднею дверью то, что было вытолкнуто в переднюю. Но эти необходимые понятия вводятся не как известные, обследованные начала, а как незнакомые маски, появляющиеся в доме на святки: они перед вами пляшут и резвятся, а хозяин не знает, кто они такие и зачем они к нему пришли. Простыми словами: приходится орудовать понятиями, принятыми на веру, которых происхождение неизвестно, а значение произвольно, и так же произвольно прилагать их к явлениям жизни и человеческой деятельности»[1].

Те доводы, которыми Соловьев защищает свою точку зрения, поражают своей очевидной слабостью. Прежде всего непонятно, почему изо всех возможных против нее возражений он приводит и пытается опровергнуть только два: метафизические предположения этики, очевидно, не ограничиваются признанием бытия внешнего мира и свободы воли. К тому же и в этих произвольно ограниченных пределах аргументация «Оправдания Добра» не выдерживает критики.

Главный довод против необходимости для этики решения вопроса о достоверности внешнего мира у Соловьева в сущности сводится к тому, что практическая уверенность во внешней реальности *фактически* сильнее всяких сомнений. Здесь мы имеем мысль, очевидно, не-

---

[1] Чичерин, Вопросы философии (сборник статей, Москва, 1904), «О началах этики», 231—232.

критическую: ибо большая сила практической уверенности, очевидно, не может служить доказательством ее достоверности: чтобы знать, в каких пределах мы можем полагаться на эту веру, необходимо сделать ее объектом критики. Так же несостоятельна и ссылка на то, что критическое сомнение окончательной точкой зрения в философии не остается, а так или иначе разрешается. Если оно находит себе разрешение *в теоретической философии,* то этим доказывается именно необходимость последней, а никак не возможность обойтись без нее в этике: и это — тем более, что те разнообразные решения, которые может получить *данный* вопрос, вовсе не безразличны для этики: для последней, например, вовсе не все равно, должны ли мы верить в абсолютную реальность индивидуального множества, или же все индивидуальное должно быть понимаемо как многообразие явлений единой субстанции? Далее в устах философа, который считает сострадание одним из основных мотивов нравственной деятельности, довольно странно звучит утверждение, будто нравственность может прекрасно уживаться с признанием призрачности других существ вне меня: сострадание к призракам есть явная бессмыслица; поэтому этика, которая не интересуется вопросом о реальности других существ вне меня, должна была бы, оставаясь последовательною, признать сострадание несущественным для нравственности. Наконец, рассуждения Соловьева о логической совместимости нравственности с крайним идеализмом представляются в высшей степени странными. Измерять достоинство наших внутренних состояний степенью пассивности или активности нашего «я» — значит полагать, что кроме нашего «я» есть другая, ограничивающая его реальность «не я»; иначе оно никогда и ни при каких условиях не могло бы быть *пассивным*[1].

Также несостоятельны и рассуждения Соловьева о свободе воли, причем главная их прореха доселе ускользала от критики.

Дело в том, что под видом устранения вопроса о свободе воли, мы имеем в «Оправдании Добра» *частичное его решение*, в применении к нравственности, притом

---

[1] Если же *пассивность* я — действие не объективной реальности, а призрака, то в силу своей призрачности она, разумеется, ни в чем не может умалить достоинства *я*.

решение отрицательное. Сославшись на приведенное выше определение свободы воли Дунса Скота, Соловьев категорически заявляет: «Я не говорю, что такой свободы воли нет, — я утверждаю <только>, что ее нет в нравственных действиях». В связи с определением Дунса Скота эти слова могут иметь только один смысл: в нравственной деятельности воля не есть единственная причина своих действий, или, как поясняет тут же Соловьев, — «в этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон — всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий».

В этом рассуждении с первого же взгляда чувствуется что-то недосказанное. Сама по себе *разумно-идейная* причинность, очевидно, не может служить аргументом против свободы воли. Как раз наоборот, в учении Канта именно нравственный закон приводится как свидетельство в пользу *автономии* воли — т. е. ее способности свободного, независимого самоопределения. Если нравственный закон имеет своим источником саму *разумную волю,* то по отношению к ней он не есть *другая причина*, ограничивающая ее свободу. Почему же в учении Соловьева нравственный закон приводится как свидетельство в пользу гетерономии? Соловьев категорически утверждает, в противоположность Канту, что «ни по содержанию, ни по происхождению своему» он от воли не зависит. Совершенно очевидно, что это значит предполагать запредельный человеческой воле источник нравственного закона. *Трансцендентное* незаметно для Соловьева врывается в тот самый аргумент, которым он думает его устранить. Почему в нравственных действиях воля «есть только определяемое, а определяющее есть идея добра»? Очевидно, потому, что добро для Соловьева — не есть субъективная человеческая идея, а независимая от человеческой воли сущность. Мы знаем, что это «Добро», которое у Соловьева большею частью пишется большой буквой, для него отождествляется с «Абсолютным» — «Всеединым» или Богом. При таких условиях, отрицание необходимости решения вопроса о свободе воли в этике превращается в очень определенное *богословское* решение. В нравственной деятельности *человеческая воля не свободна потому, что здесь она — только определяемое, а определяющее есть Бог.*

Естественно возникает вопрос о правильности такого решения, в частности о согласии его с основным принципом христианского учения Соловьева, которое требует *совершенного взаимодействия свободной* Божественной и *свободной* человеческой воли в Богочеловечестве. Но *здесь* нас интересует не этот вопрос, а другой — о действительном отношении этики и метафизики в учении Соловьева. Окончательный вывод из всего вышеизложенного может быть только тот, что философская этика вообще опирается на метафизические предположения, которые необходимо подлежат метафизическому исследованию, и что, в частности, «Оправдание Добра» Соловьева есть от начала и до конца этика метафизическая и религиозная.

Этика Соловьева — не более как часть его учения о «Всеедином». Стало быть, метафизика здесь — не какой-либо случайный внешний придаток: она коренится в основной идее системы: вот почему попытка «Оправдания Добра» — отстоять независимость этики — производит тягостное впечатление какого-то затмения, словно центральное светило Соловьевского учения здесь заслоняется от нас чем-то ему посторонним и внешним. В дальнейшем изложении мы постараемся обстоятельно выяснить, из каких элементов слагается это постороннее тело. Однако уже из вышеизложенного видно, что ясность зрения философа в значительной мере повреждается его практическими тенденциями, все теми же «внешними замыслами», в которых он разочаровался впоследствии и от которых он не мог еще вполне отрешиться в эпоху составления «Оправдания Добра». Не забудем, что согласно вышесказанному, главное притязание этого труда заключается «в установлении в безусловном нравственном начале внутренней и всесторонней связи между истинной религией и здравой политикой». В первые дни начинающегося возвращения к задачам умозрительным, философ все еще слишком преувеличивает значение «христианской политики», а потому, быть может, более чем нужно интересуется практическими результатами своих изысканий. Проповедник, который хочет убеждать и действовать на жизнь, в нем все еще берет верх над исследователем; при этом в пылу увлечения *временные, здешние* задачи у него далеко не всегда пребывают в должном подчинении безусловному и безотносительному. С этим связано излишнее стремление к популярности — словно страх перед теми метафизиче-

скими рассуждениями, которые «превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка»[1]. Понятно, что в данном случае, как и всегда, страх — плохой советник. За невозможностью совершенно устранить из этики метафизическое умозрение мы находим в «Оправдании Добра» много безотчетной метафизики. И от этого, разумеется, труд Соловьева не выигрывает в популярности: метафизика в маске отпугивает более, чем метафизика сознательная и откровенная.

[1] С. 26.

Глава XIX

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ТРИ ОСНОВЫ НРАВСТВЕННОСТИ

I. СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЗАДАЧА НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

От формального методологического вопроса об отношении этики к метафизике мы можем теперь перейти к самому *содержанию* нравственной философии Соловьева.

В «Оправдании Добра» ясно говорится, в чем заключается ее задача. Нравственный смысл человеческой жизни заключается «в служении Добру чистому, всестороннему и всесильному. Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета, <...> должно стать *добровольным*, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание. Помогать ему в этом процессе, а отчасти и предварять то, к чему он должен прийти, вот дело нравственной философии»[1]. Чтобы человек служил Добру, оно должно оправдаться перед судом мыслящего сознания. Отсюда — самое заглавие основного этического трактата Соловьева. По его объяснению, назначение «Оправдания Добра» — *«показать добро как правду»*, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его»[2].

Но, спрашивается, имеет ли право этика предполагать Добро, как единый, общий для всех смысл жизни? Как доказать ошибочность его отрицания? Вся аргументация «Оправдания Добра» здесь сводится к одному положению: добрый смысл жизни предполагается даже те-

---

[1] <Оправдание Добра,> 19.
[2] Стр. 1.

ми, кто его отвергает, он представляет собою необходимое предположение всякого вообще проявления нашей духовной жизни, а стало быть, и самого отрицания.

По Соловьеву, «между отрицателями жизненного смысла есть люди серьезные: это те, которые свое отрицание завершают делом — самоубийством; и есть несерьезные, отрицающие смысл жизни лишь посредством рассуждений и целых мнимо-философских систем». Пессимистическая оценка жизни может признаваться серьезною единственно в устах того философа, для которого она выражает не отвлеченную только теорию, а его жизненную мудрость, его субъективное, личное отношение к жизни. «Когда теоретический пессимист утверждает как настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страдание, то он этим выражает свое убеждение, что жизнь такова *для всех*; но если для всех, то, значит, и для него самого, а если так, то на каком же основании он живет и пользуется злом жизни, как если бы оно было благом?» Все те, кто живет, очевидно, предполагают, что стоит жить: в этом отношении не составляют исключения и «те теоретики пессимизма, которые, рассуждая о преимуществах небытия, на деле отдают предпочтение какому ни на есть бытию. Их арифметика отчаяния есть только игра ума, которую они <сами> опровергают, на деле находя в жизни более удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти <только> к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом».

Также невольно доказывают смысл жизни и серьезные пессимисты — самоубийцы. (Соловьев разумеет самоубийц сознательных, кончающих вследствие отчаяния в жизни). «Они предполагали, что жизнь имеет такой смысл, ради которого стóит жить, но, убедившись в несостоятельности того, чтó они принимали за смысл жизни, и вместе с тем не соглашаясь (подобно пессимистам-теоретикам) невольно и бессознательно подчиняться другому, неведомому им <жизненному> смыслу, они лишают себя жизни». Что же доказывает этот конец? Очевидно — не отсутствие смысла в жизни, а отсутствие в ней того *произвольного* смысла, который хотел вложить в нее самоубийца. Ромео кончает с собой, потому что *для него* смысл жизни заключается в обладании Джульетой. Клеопатра убивает себя, потому что для нее

смысл жизни — в ее собственном величии и торжестве, а мысль о торжестве над нею Рима делает для нее жизнь невыносимою. По Соловьеву, «при других подробностях мы находим то же самое в сущности всякого самоубийства: совершается в жизни не то, что *по-моему* должно бы в ней совершаться, следовательно, жизнь не имеет смысла и жить не стоит». На деле, как видно из приведенных примеров, бессмыслица была бы именно в том случае, если бы смысл жизни совпадал с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Смысл жизни ничем не отличался бы от бессмыслицы, если бы он заключался в том, в чем искали его Ромео и Клеопатра. «Следовательно, выходит, что разочарованный и отчаявшийся самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот — в своей надежде на бессмысленность жизни; он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, будет всегда и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т. е. будет бессмыслицей, — в этом он разочаровался и находит, что не стоит жить. Но если он разочаровался в бессмысленности мира, то тем самым признал в нем смысл»[1]. Таким образом, смысл жизни подтверждается несостоятельностью его отрицателей: одни из них (теоретики) вынуждаются своим отрицанием *жить недостойно*, ибо их поведение противоречит их пессимистической вере; у других — самоубийц, «отрицание жизненного смысла совпадает с действительным отрицанием самого их существования. Ясно, что есть смысл в жизни, когда отрицатели его неизбежно сами себя отрицают, одни — своим недостойным существованием, другие — своею насильственною смертью»[2].

Раз достоверно, что есть жизненный смысл, необходимо его сознать, выяснить в чем он заключается, отличить его как смысл *безусловный* от того, что имеет только преходящее, временное значение. Источник нравственных заблуждений вообще заключается в том, что люди принимают нечто условное и относительное за безусловное. Они ставят на место самого Добра нечто

---

[1] Заключение, очевидно, несколько поспешное. Самоубийца мог разочароваться и в том случае, если он нашел в жизни бессмыслицу, но только не ту, которую он ждал: вряд ли *такое* разочарование может рассматриваться как подтверждение смысла жизни.

[2] См. для всего предыдущего 4—9.

доброе, но могущее стать и злым. Так, например, есть люди, которые отождествляют добро со слепым и беспрекословным подчинением народным и отеческим преданиям; между тем отеческое предание может быть хорошо или дурно; служение народу может быть добром, но превращается в зло в тех случаях, когда народный интерес возводится в безусловную цель, не подчиненную никаким высшим нормам поведения. Другие принимают субъективное *условие* доброй и осмысленной жизни — самосознание и самонадеятельность мыслящего человека, за самую цель и сущность этой жизни. Тут также возводится в абсолютное Добро и нечто относительное, могущее быть добрым и злым.

Задача этики именно в том и заключается, чтобы сознать Добро во всей его чистоте, полноте и силе, отделив его от всех тех относительных величин, с которыми смешивают его люди[1]. «Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра*; выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни — такова задача этой философской науки»[2].

II. ПЕРВИЧНЫЕ ДАННЫЕ НРАВСТВЕННОСТИ. СТЫД, ЖАЛОСТЬ И БЛАГОЧЕСТИЕ

По пути к разрешению этой задачи философ начинает с исследования первичных данных нравственности. Как видно из самого термина «данные», он хочет идти путем экспериментальным, а не умозрительным: исходной его точкой должны послужить факты, взятые из опыта. Спрашивается прежде всего, возможно ли с этой точки зрения говорить о нравственности *общечеловеческой*? Соловьев дает утвердительный ответ на этот вопрос: «несмотря на все разнообразие степеней духовного развития в прошедшем и настоящем человечества, несмотря на все индивидуальные отклонения и на все более широкие воздействия расы, климата и исторических условий, все-таки существует неразложимая основа общечеловеческой нравственности, и на ней должно ут-

---

[1] 9—20.
[2] 21.

верждаться всякое значительное построение в области этики. Признание этой истины нисколько не зависит от того или другого метафизического или научного взгляда на происхождение человека». Оно опирается не на гипотезы, а на достоверные опытные данные. Для большей убедительности Соловьев ссылается на самого авторитетного из новейших представителей опытного знания — Дарвина: последний утверждает, что «изо всех различий между человеком и другими животными самое значительное состоит в нравственном чувстве, которое он (со своей точки зрения) считает не приобретаемым, а прирожденным человеку». При этом Дарвин поражается сходством в этом отношении людей на различных ступенях культуры, вследствие чего дикари Огненной Земли, проживши несколько лет в Англии, вскоре становятся поразительно похожи на европейцев психическим своим складом и большею частью духовных способностей.

Понятно, однако, что самое содержание и сущность общечеловеческой нравственности Соловьев понимает совершенно не так, как Дарвин. Последний приписывает всей первоначальной нравственности характер исключительно *общественный*; наоборот, Соловьев видит корень нравственности в чувстве, которое выражает собою жизнь, по существу личную, индивидуальную, и определенного отношения к общественности не имеет.

«Есть одно чувство, которое не служит никакой общественной пользе, совершенно отсутствует у самых высших животных и, однако же, ясно обнаруживается у самых низших человеческих рас. В силу этого чувства самый дикий и неразвитой человек *стыдится,* т. е. признает *недолжным* и скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственному влечению и потребности, но сверх того полезен и необходим для поддержания рода. В прямой связи с этим находится и нежелание оставаться в природной наготе, побуждающее к изобретению *одежды* и таких дикарей, которые по климату и простоте быта в ней вовсе не нуждаются».

Замечательно, что говоря о стыде, Соловьев подчеркивает значение именно *полового* стыда. В этом чувстве он видит «безусловное отличие человека от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени, а у человека оно появляется с незапамятных времен и затем подлежит дальнейшему развитию».

Значение этого чувства заключается в том, что в нем человек «действительно выделяет себя изо всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной». Стыдясь своей материальной природы, я тем самым отличаю себя от нее, показываю, что я — не то, что она. Здесь я отношусь к самой материальной жизни, как к чему-то другому, чуждому, что́ не должно владеть мной. С этой точки зрения Соловьев не считает опровержением своей теории указания на отдельные проявления чувства стыда у животных. — «Если бы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животных, то это было бы лишь зачаточным предварением *человеческой* натуры, ибо в таком случае ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, *тем самым* показывает, что оно не есть *только* животное!» Стыд — утверждение духа в отличие от плоти: поэтому все материалистические объяснения должны разбиться о невозможность дать удовлетворительный ответ на вопрос, поставленный уже первому человеку: «кто возвестил тебе, что ты наг?»

Главным доводом против материалистического объяснения у Соловьева служит отсутствие какой-либо выгоды от чувства стыда в борьбе за существование, притом одинаково для рода и для вида. Напрасно было бы приписывать стыду какое-либо утилитарное значение, например, охранение от излишеств полового чувства. У животных охраняет против этого в достаточной мере здоровое чувство самосохранения. Предположение, что стыд должен восполнить недостаток последнего у человека, уже само по себе достаточно нелепо: производный и потому слабый инстинкт, конечно, не спасет того, у кого атрофирован основной и наиболее могущественный из жизненных инстинктов. Другой аргумент против утилитарной «полезности» стыда заключается в том, что он сильнее всего говорит у дев и юношей: если бы он взял силу над человеком, он сделал бы невозможным половой акт, т. е. оказался бы с биологической точки зрения не полезным, а вредным. Словом, стыд не имеет практического значения именно тогда, когда он говорит всего громче. «Когда является стыд, *еще* не может быть речи о злоупотреблениях, а когда является злоупотребление, тогда *уже* нечего говорить о стыде». «С утилитарной точки зрения там, где стыд <...> полезен, его нет, а там, где он есть, он вовсе не нужен».

В действительности чувство стыда возбуждается уже простым обнаружением известной органической функции, а вовсе не злоупотреблением ею. Самый факт природы ощущается как постыдный, не соответствующий человеческому достоинству. Стыд — напоминание человеку о том, что он — нечто бо́льшее, чем явление природы, и не должен служить страдательным орудием ее целей.

Соловьев делает попытку истолковать в свою пользу самое указание на бесстыдство отдельных людей и даже целых народов. По его мнению, «в этих частных случаях духовное начало человека, которым он выделяется из материальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно», т. е. данный человек или данная группа людей «еще не возвысились актуально над скотским состоянием или снова к нему вернулись». Значение основного отличия человека от животного, разумеется, не ослабляется тем фактом, что есть типы недоразвившиеся или выродившиеся, в которых оно недостаточно ясно выражено[1].

Рядом со стыдом, который выражает собою этическое отношение человека к материальной природе, есть в человеке другое чувство, «составляющее корень этического отношения уже не к низшему, материальному началу жизни в каждом человеке, а к другим человеческим и вообще живым существам, ему подобным, — именно чувство *жалости*.

Оно состоит вообще в том, что данный субъект соответственным образом ощущает чужое страдание или потребность, т. е. отзывается на них более или менее болезненно, проявляя, таким образом, в большей или меньшей степени свою солидарность с другими». Первичный прирожденный характер этого чувства не может быть отрицаем уже потому, что кроме человека оно присуще многим животным: если бесстыдство есть возвращение к скотскому состоянию, то безжалостность есть падение ниже скотского уровня.

Так же, как и стыд, жалость не сводится к социальным инстинктам: в корне своем она — чувство индивидуально-нравственное. Если бы жалость была чувством только социального порядка, живые существа могли бы чувствовать ее только к членам одного с ними социального целого. Между тем существуют бесчисленные слу-

[1] 42—50.

чаи самой нежной привязанности различных животных к членам других, иногда весьма далеких зоологических групп. Утверждать, что у людей симпатические чувства ограничиваются сочленами одного и того же общества, значило бы думать о людях хуже, чем о животных. Что индивидуально-психическая сущность нравственной связи вообще есть жалость, доказывается в особенности любовью родительской, этою первою и коренною формою солидарности в животном мире. — «Ибо в каком же другом душевном состоянии может выражаться первоначальная солидарность матери с ее бессильными, беспомощными — одним словом — *жалкими* порождениями?»[1]

Соловьев настаивает на том, что именно жалость или сострадание, а не участие или чувство солидарности вообще, — выражает собою естественный корень нашего нравственного отношения к другим. Этот вывод, общий у него с учениями Шопенгауера и Гартмана, философ пытается обосновать помимо всякой метафизики. Что сорадование или сочувствие не есть коренное и изначальное данное нравственности, доказывается тем, что оно не всегда бывает нравственно. Сладострастник полагает главную радость свою в разврате, жестокий человек — в том, чтобы мучить других и т. п. В целом ряде случаев вообще чувство радости не может быть отделено от несомненно дурных действий. «Но если известное удовольствие само по себе безнравственно, то и сочувствие ему со стороны другого лица (со-радование, со-наслаждение) получает такой же безнравственный характер». «Как соучастие в преступлении само признается преступлением, так сочувствие в порочном наслаждении или радости — само должно быть признано порочным». Вообще говоря, участие в чужом удовольствии или радости может быть или хорошо, или дурно в зависимости от того, каково удовольствие, какова радость; но, раз сорадование может быть и безнравственным, оно ни в каком случае не может быть основанием нравственных отношений.

По Соловьеву, совершенно не такова природа страдания и сострадания. Страдание по самому существу своему — такое состояние, в котором воля страждующего не принимает прямого и положительного участия. Даже когда страданья заслужены в качестве последст-

[1] 50—52.

вий дурных поступков, страдание отделяется от своей причины и не заключает в себе нравственной вины, а, напротив, признается ее обличением и искуплением. Поэтому и сострадание не только <не> может быть грехом, но является во всех случаях нравственно ценным. «Сожаление о страданиях преступника, конечно, не есть одобрение или оправдание его преступлений. Напротив, чем бо́льшую жалость возбуждают во мне прискорбные последствия чьих-нибудь грехов, тем сильнее мое *осуждение* этих грехов». При этом участие в чужой радости, как радостное для нас, далеко не всегда бывает бескорыстно; наоборот, сострадание, как чувство тяжелое для испытывающего его, всегда и безусловно чуждо эгоизму: оно есть чувство *чисто альтруистическое*, между тем как сорадование обладает характером смешанным. Есть еще основание, почему сорадование в этике не может иметь того основного значения, которое принадлежит жалости. Чужое удовольствие или радость не заключают в себе никакого побуждения к действию, вследствие чего сорадование не может быть обобщено в какое-либо правило деятельности. Наоборот, вид чужого страдания прямо побуждает меня помочь страждущему и во всяком случае — не причинять ему вреда. В отличие от сорадования сострадание — заключает в себе основание для общих правил действия: ибо деятельно жалеть и помогать — всегда одно и то же. Таким образом, жалость обладает необходимым для основного начала нравственности *характером всеобщности*: сорадоваться, как мы видели, может быть хорошо и дурно; между тем «жалеть все страждущие существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всех случаях*, так что оно может быть возведено в правило, не требующее никаких ограничений»[1].

Наряду со стыдом и жалостью, которые выражают нравственное отношение человека к низшей природе и к равным существам, есть третье чувство, столь же первичное, которое определяет отношение его к миру *высшему*, перед которым он преклоняется. Это — чувство *благоговения* или *благочестия*; у человека оно составляет нравственную основу религии и религиозного порядка жизни; «будучи отвлечено философским мышлением от своих исторических проявлений, оно образует так называемую «естественную религию». Отрицать первона-

[1] 78—81.

чальный и прирожденный характер этого чувства — тем более невозможно, что в зачаточных формах оно имеется уже у животных. То сложное чувство, которое испытывает к своему хозяину преданная собака, вообще чувства ручных животных к человеку как *высшему*, несомненно содержат в себе зародыши благоговения, что признается даже Дарвином. Так же точно благоговение содержится и в нормальном отношении малолетних детей к их родителям. Это отношение, которое не только не определяется равенством, но, наоборот, основывается на признании того, в чем эти существа неравны между собою.

В чувстве любящего ребенка к своим родителям выражается *всецелая его зависимость* от них как от своего Провидения, признание их существенного превосходства, которое делает обязательным послушание. Таким образом сыновняя любовь и получает тот характер благоговения, который отличает ее от простых альтруистических чувств. Такой характер сыновней любви наглядно обнаруживается в поведении ребенка, который старается защитить свою мать от действительной или мнимой обиды. «Легко заметить, что в его чувствах преобладает гнев и негодование на оскорбителя святыни. Он не столько жалеет обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны с теми, которые одушевляют толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцам!»»[1]

Чувство человека к тому, что он чтит как высшее над собою, в чем он видит свое Провидение, совершенно аналогично с вышеописанным: это — прежде всего *сыновнее чувство*.

В этом, по Соловьеву, сущность религиозного отношения остается во все времена неизменно одна и та же: «процесс развития религиозной идеи касается ее объема, а также свойства тех умственных представлений и практических предписаний, которые с ней связаны, а не нравственного ее содержания», т. е. основного отношения человека к высшему миру[2]. «Самый грубый каннибал, как и самый совершенный праведник, поскольку оба они религиозны, сходятся в том, что и тот и другой одинаково хотят творить не свою волю, а *волю отца*

[1] 52—54, 95—97.
[2] 103.

Это одинаковое и всегда себе равное сыновнее отношение к высшему (в чем бы это высшее ни полагалось) и составляет тот принцип истинного *пиетизма*, который связывает религию с нравственностью и может безразлично называться как религиозным началом в нравственности, так и нравственным началом в религии»[1]. Читатель помнит, что это нравственное начало религии у Соловьева отождествляется с религией естественной.

III. ПРОИЗВОДНЫЙ ХАРАКТЕР ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Три названных чувства — стыд, жалость и благоговение, в качестве основных и первоначальных, исчерпывают собою, по Соловьеву, всю область возможных нравственных отношений человека — к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Стыд утверждает *господство* человека над материальной природой, жалость — его *солидарность* с живыми существами и, наконец, благоговение — его добровольное *подчинение* сверхчеловеческому началу.

Соловьев берется доказать, что все прочие нравственные явления — не более как видоизменения этих трех основ. Так, напр., *мужество* или *храбрость* лишь в более поверхностной форме являет собой то возвышение над материальной природой, которое глубже выражается в стыде. Стыд возвышает человека над родовым самосохранением, а мужество над самосохранением личным. Есть храбрость, лишенная нравственного значения; это — присущий животным хищнический инстинкт, который может перевешивать чувство самосохранения: в этом смысле храбрость, разумеется, не имеет ничего общего со стыдом: последнее чувство неизвестно животным. Но как только мужество появляется в мире человеческом и приобретает нравственное значение, оно тотчас связывается с корнем всякой нравственности — *стыдом*: неспособность духа возвышаться над инстинктом личного самосохранения осуждается как нечто *постыдное*. Так же зависят от одной из трех нравственных основ и все прочие человеческие добродетели. Но всего важнее для Соловьева показать отношение к этим основам самого средоточия нравственной жизни — *совести*.

Для него она — не более и не менее как «развитие стыда». — Последнее чувство первоначально имеет соб-

[1] 104.

ственно половой характер, но с развитием нравственной жизни постепенно распространяется на другие области. Уже в пределах нравственного отношения человека к самому себе или к своей собственной природе чувство стыда «сохраняет свое формальное тождество независимо от того, противопоставляется ли оно инстинкту животного самосохранения индивидуального или же родового: малодушная привязанность к смертной жизни так же *постыдна*, как и отдача себя половому влечению». В другой, более сложной области отношений к ближнему и к Богу нравственная самооценка не может оставаться на степени конкретного ощущенья. «Она неизбежно проходит через среду отвлеченного сознания, откуда и выходит в новой форме *совести*. Но внутренняя сущность обоих явлений — несомненно та же самая. Стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро*, *это не должно*, *это недостойно*». Совесть только дает аналитическое пояснение к тому, что уже заключалось раньше в стыде. Совесть, а через нее косвенно, стало быть, и стыд, сообщает нравственное значение всем нашим действиям; и, таким образом, стыд представляет собою тот первоначальный корень, из которого вырастает *вся* нравственная жизнь как целое[1].

В дополнение к вышеизложенному Соловьев дает подробный анализ всех тех качеств, которые в древние и новые времена считались добродетелями; он пытается доказать, что ни одно из этих качеств не заслуживает названия добродетели *само по себе*. Каждое из них только тогда по праву признается добродетелью, когда оно согласно с теми предметными нормами должного отношения, которые выражаются в стыде, жалости и благоговении. — Соловьев поясняет это на примере так называемых четырех кардинальных добродетелей.

Прежде всего ясно, что *умеренность* или воздержанность сама по себе не есть добродетель: нехорошо быть умеренным в искании истины или воздержанным в благожелательных чувствах к ближним. Умеренность или воздержанность становится добродетелью лишь тогда, когда она отвращает нас от деяний постыдных. Стало быть, умеренность сама по себе не есть добродетель, а

[1] 54—58.

может стать или не стать таковою, в зависимости от должного или недолжного применения к тем или иным предметам; самую же норму должного она получает от стыда.

В таком же условном смысле является добродетелью и *мужество* или *храбрость*: она имеет нравственную цену, когда она выражает должное, а именно, господственное и властное отношение разумного человеческого существа к низшей материальной природе, возвышение духа над животным страхом. «Но самое *храброе* совершение бесчинств, самое *смелое* нанесение обид и самое *бестрепетное* попирание святыни не похваляются как добродетели, равно как не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий».

Не является самостоятельной добродетелью и *мудрость* как способность понимать и применять наилучшие способы для достижения намеченных целей. Когда эта способность применяется к *наилучшим* целям, она является добродетелью; но есть и иная мудрость — та мудрость «змея», которая библейским повествованием признается за источник зла. «И в повседневной жизни не признается добродетелью та житейская мудрость, которая не идет далее понимания людских слабостей и уменья устраивать личные дела сообразно с целями эгоизма».

Значительно труднее задача Соловьева относительно справедливости, за которой он также не признает значения краеугольной добродетели. Он указывает, что это слово употребляется в четырех различных смыслах. Иногда говорят «справедливое мнение», «справедливое рассуждение». Тут понятие справедливости приближается к достоверности: оно — шире понятия добродетели и принадлежит более к теоретической, нежели к нравственной философии. В более точном и определенном смысле справедливость выражает основной принцип альтруизма: последний требует, чтобы мы признавали равно за всеми другими то право на жизнь и благополучие, какое мы признаем за самими собою. По Соловьеву — и в этом смысле справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии). В третьем смысле под справедливостью иногда понимается низшая ступень альтруизма, которая заклю-

чается в том, чтобы не наносить никому обид, причем справедливость в этом смысле обыкновенно противополагается милосердию, коего сущность выражается в деятельной помощи ближнему. По Соловьеву, и это различение не может послужить основанием для выделения справедливости в особую добродетель, «ибо никто не усмотрит таковой в человеке, который, не нанося ближним прямых обид насильственными действиями, решительно отказывается помогать кому бы то ни было или облегчать чьи бы то ни было страданья»: вместо особой добродетели тут есть лишь *меньшая степень* общей альтруистической добродетели (симпатического чувства).

В четвертом смысле справедливое понимается как законное, или легальное. Здесь Соловьеву уже нетрудно доказать отсутствие какой-либо особой добродетели: для этого достаточно простой ссылки на смутность источника человеческих законов и на несовпадение правды нравственной и правды юридической[1].

К такому же результату приводит Соловьева анализ так называемых «богословских» добродетелей патристической и схоластической этики — веры, надежды и любви. Что не всякая вера есть добродетель, видно из того, что вера может обращаться на предметы недостойные или недостойно относиться к достойным предметам («и бесы веруют и трепещут»). Добродетелью может почитаться только та вера в Высшее Существо, которая относится к нему со свободным сыновним благочестием, иначе говоря, — та вера, которая совпадает с третьей первичной основой нравственности. Mutatis mutandis все те же рассуждения применяются и к *надежде*.

Наконец, и *любовь* получает нравственное значение «лишь в зависимости от данных предметных определений — от того, *что* мы любим. Есть любовь святая, но есть и любовь греховная, о которой говорит апостол — «не любите мира, ни всего, что в мире»: не вменяется в добродетель эгоистическая любовь к себе и к своему, также страстная любовь к естественным и противоестественным удовольствиям, любовь к напиткам, к псовой охоте и конским ристаниям. Заповедь любви заключает в себе одно отрицательное требование (не любить мира) и два положительных: *«люби Бога всем сердцем своим»* и *«люби ближнего, как самого себя»*. Эти три

[1] 112—117.

требования охватывают все нравственные отношения человека ко всем трем сферам бытия — к миру низшему, высшему и равному с ним. Но это доказывает, что «заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности» во всех трех сферах отношений[1].

IV. МЕТАФИЗИКА СТЫДА, ЖАЛОСТИ И БЛАГОГОВЕНИЯ

Вопреки учению Соловьева о независимости этики от метафизики, все эти воззрения становятся понятными лишь в связи с его метафизикою, в особенности с его учением о теогоническом процессе. Прежде всего нуждается в объяснении черта, которая всего больше бросается в глаза — то совершенно исключительное значение, которое философ придает половому стыду, то центральное место, которое занимает в его учении это чувство. Он постоянно возвращается к мысли, что корни нравственности «скрываются в низшей сфере — вся она вырастает из чувства стыда. Здесь и внутренняя сущность, и реальное проявление, и формальный принцип, или закон нравственного порядка, содержатся в слитности, как растение в зерне, и различаются только рефлексией ума. Нераздельно в чувстве стыда ощущается и само нравственное существо человека, отстаивающее свою целость, и особый вид ее в данном отношении (<генитальное> целомудрие), и нравственный императив, запрещающий нам уступать могучим покушениям на нее со стороны низшей природы и укоряющий нас за сделанные уже поступки»[2].

Здесь мы имеем логические последствия тех воззрений, которые выразились в статьях Соловьева о «Смысле любви». Такие понятия, как «стыд» и «целомудрие», в его этике занимают центральное место потому, что это — прежде всего — этика половой любви. Жизненный подвиг человека — восстановление истинной, *целостной* жизни — для автора «Оправдания Добра» есть по преимуществу подвиг *целомудрия*. Для совершения этого подвига необходим стыд, способность, изо всей твари присущая одному человеку; отсюда вытекает у Соловьева определение человека как «животного стыдящего-

[1] 117—119.
[2] 162.

ся». В данном случае для него прежде всего важно то, что служит предметом стыда. Человек «признает для себя постыдным и, следовательно, дурным, недолжным не какое-нибудь частное и случайное уклонение от какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органический мир». Именно «тот факт, что человек прежде и больше всего стыдится самой сущности животной жизни, или главного и высшего проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное. Таким образом, в *этом* стыде человек становится человеком в полном смысле слова»[1].

Стать «человеком в полном смысле слова» в глазах Соловьева — значит осуществить мессианистическую задачу по отношению к низшей твари, стать для нее избавителем и искупителем. Но мы уже знаем, что это спасительное для всего мира дело понимается философом как истинная половая любовь, рождающая цельного человека. Именно в половой сфере должен произойти тот кризис, который навсегда освободит тварь от рабства тления.

«Сущность жизни, ее главное дело — для животных — несомненно заключается в увековечении через воспроизведение в новых единицах той особенной формы органического бытия, которая представляется тем или другим животным. — Это есть сущность жизни *для* них, а не только *в* них, ибо первенствующая и единственная в своем роде важность генитального интереса внутренно ими переживается и ощущается, хотя, конечно, лишь невольно и безотчетно». Животные забывают о пище в пору любовного влечения и, если нужно, не задумываясь жертвуют потомству самою жизнью. «Здесь отдельное животное как бы признает добросовестно, что его единичная жизнь сама по себе не важна, что дело не в ней, а только в сохранении данного типа органической жизни, передающегося через бесконечный ряд исчезающих особей. Образ бесконечности, единственно доступный для животного. Но отсюда понятно огромное, основное значение генитальной области и для жизни человеческой. Если человек по существу больше, чем животное, то его выделение из животного царства, его внутреннее самоопределение как человека должно начинаться именно в этой источной области, в этом сре-

[1] 153.

доточии органического бытия. *Всякий другой пункт был бы сравнительно поверхностным*»[1] (курсив мой).

В половом влечении животное утверждает себя как только конечное явление, средство, орудие рода; и здесь же — в той же половой сфере — «человек сознает *недостаточность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться; но его внутреннее существо отвечает на такое требование: «я не то же, что ты, я сверх тебя, я *не род*, хотя *от рода*, я не genus, а genius»».

Цель всего человечества — осуществить на земле ту истинную *вечную* жизнь, где индивид не гибнет жертвою рода: индивид как такой должен стать вечным; но для этого должен быть упразднен закон взаимного вымещения поколений, закон вечной смерти, который неразрывно связан с законом естественного размножения.

Есть и теперь избранные, исключительно одаренные люди, у которых живая творческая сила не тратится вполне не внешнее дело плотского размножения, но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или другой области. «Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы не производил своего. Но такое увековечение, если на нем остановиться как на окончательном, очевидно оказывается призрачным, ибо совершается на той же почве сменяющих друг друга и исчезающих поколений, так что ни тот, о котором помнят, ни те, которые помнят, настоящею жизнью не обладают. Значение гениальности в общепринятом смысле есть только *намек* на настоящее дело. Присущий нам инстинный genius, говорящий громче всего в половом стыде, не требует от нас высоких способностей к искусствам и наукам, дающим славное имя в потомстве. Но он требует гораздо большего: как настоящий genius, т. е. связанный с целым родом (genus), хотя и выше его стоящий, он обращается не к одним только избранникам, а ко всем и каждому, всех и каждого остерегая от всего этого процесса дурной бесконечности, через который земная природа вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях»[2].

---

[1] 152—153.
[2] 154—155.

Гений человечества стремится к *восстановлению цельности* нашей природы: стыд, или целомудрие, противится смесительным и раздробительным стремлениям природы в области жизни реальной, или чувственной; он восстает против того обманчивого, *внешнего* соединения полов, которое сохраняет в полной неприкосновенности внутреннее их разделение. То же, в сущности, дело совершается в жизни человечества и другими нравственными влечениями. — «В области жизни общественной уже размножившегося человека центробежная сила природы, проявляющаяся как *эгоизм каждого и антагонизм всех,* вызывает противодействие той же целости человека, выражающейся здесь как внутренняя солидарность извне разрозненных особей, психически ощущаемая в чувстве *жалости*»[1]. Иначе говоря, стыд восстановляет целостность во внутренней жизни индивида, где он побеждает внутреннее раздвоение духовного и телесного; а жалость превращает самое человеческое общество в *целостный организм*, где каждый отдельный член живет общею жизнью со всеми, болит их муками и радуется их радостями.

Центробежные силы, стремящиеся разорвать целость человека во всех сферах его бытия, потому самому восстают и против связи его с Абсолютным. «Как существует в человеке естественный материализм, стремление рабски, с пресмыкающимся наслаждением отдаться слепым силам животности, как существует в нем естественный эгоизм, стремление внутренно обособиться от всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого — так существует в нем и естественный атеизм <...> — практический атеизм, или гордое стремление отрешиться от абсолютного совершенства, поставить себя как безусловно независимое начало своей жизни». Третья основа нравственности — благоговенье или благочестие — именно и имеет задачей восстановление целости человеческой природы *через соединение ее с абсолютным центром* вселенной[2].

Таким образом, целомудрие, жалость и благочестие, по Соловьеву, — различные ступени одного и того же нравственного начала, которое в зародыше целиком заключается в стыде. Это — одна и та же целость человеческого существа, постепенно раскрывающаяся, при-

---

[1] 160.
[2] 160—161.

чем всякому осложнению центробежных сил, повреждающих целость жизни, соответствует и определенное возвышение жизни нравственной. Так, напр., против чисто плотских, материальных искушений реагирует стыд; когда же плотский инстинкт превращается в более утонченную форму эгоизма, то соответственным образом и стыд видоизменяется в совесть. Далее, высшим искушениям, направленным против безусловного единства человеческой жизни в абсолютном центре, противодействует страх Божий.

На высшей своей вершине, как и в корне своем и основании, нравственность снова утверждается как одно целое. Если мы *стыдимся* той плотской нашей жизни, коей естественное завершение — смерть и тление, если мы *жалеем* себе подобных, которые, как и мы, порабощены этим законом всеобщего умиранья, то наша цель — добыть нетление и бессмертие для всех. Очевидность говорит, что такая задача — выше сил человеческих. Следовательно, для совершения нашей целости мы нуждаемся в помощи свыше. Наша немощь есть аномалия, которая обусловливается нашим отделением от Бога. Через воссоединение с Ним мы насытим до конца целомудренную любовь нашу и жалость, добудем для себя и для всех бессмертную и нетленную жизнь. «И стыд, и совесть, и страх Божий суть только отрицательные выражения для необходимых условий столько же реального, сколько и высокого, богочеловеческого дела»[1].

Нравственное добро во всех его видах есть способ достижения действительного блага, или блаженства. Последнее неотделимо от добра в нравственном смысле этого слова. Если в нашем жизненном опыте добро не влечет за собою блаженства, это обусловливается тем, что наше добро еще неполно, несовершенно, нравственный закон еще не выполнен до конца. Нравственный закон, совершенно осуществленный, неизбежно приводит и к высшему благу, или совершенному блаженству, и, следовательно, между эвдемонизмом и чистой нравственностью есть противоречие только случайное, происходящее от эмпирического несовершенства человеческого добра или же от ложного понимания как добра, так и блага[2]. Отсюда видно, что нравственность необ-

[1] 162—165.
[2] 165—167.

ходимо предполагает существование Бога и бессмертие души; но, по Соловьеву, это не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть собственная ее внутренняя основа. В отличие от Канта он полагает, что «Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности»[1].

V. БЕЗУСЛОВНОЕ НАЧАЛО НРАВСТВЕННОСТИ

Здесь мы убеждаемся еще раз, до какой степени этика Соловьева в самом существе своем религиозна и метафизична: в ней нет того нравственного понятия, которое бы не заключало в себе метафизического содержания. Метафизичны и религиозны прежде всего все три основы нравственности.

Что такое чувство стыда, в котором, по Соловьеву, выражается должное наше отношение к материальной природе? Оно «есть нечто бóльшее, чем простое психическое явление: в нем самоочевидным образом открывается некоторая общая истина, именно — что в человеке есть духовное сверхматериальное существо». В стыде и в основанной на нем аскетической нравственности духовное начало является уже не как требование только, а как действительность: ибо в воздержании своем от плотской жизни человек являет действительную *власть* духовного начала над миром телесным. Если бы я был только материальной природой, я бы не мог ее стыдиться и отвергаться: стало быть, в стыде мы имеем свидетельство о *реальности* духовного мира.

В *жалости* Соловьев видит также выражение общей религиозной и метафизической истины, именно — «истины единосущия или реальной солидарности всех существ». «В самом деле, если бы жизнь всех не была связана этим основным единством, если бы они были чужды и внешни друг другу, то одно не могло бы <...> ставить себя на место другого, переносить на себя чужие состояния или внутренно переживать их вместе с другими, ибо сочувствие есть действительное состояние, а не воображаемое только и не отвлеченная мысль». Как чувство стыда, не давая никакого отвлеченного теоретического понятия о духовном начале, доказывает, однако, с несомненностью существование этого начала,

[1] 173.

также и чувство жалости, с одной стороны, не дает нам определенного понятия о метафизической сущности всемирного единства, а, с другой стороны — показывает «*на деле* существование некоторой коренной *доопытной* связи между отдельными особями, эмпирически разобщенными и, однако, все более и более объединяющимися в той же эмпирической действительности».

Наконец, в третьей основе нравственности, в *благоговении*, мы имеем откровение самой *безусловной* истины: здесь нам открывается «высшее и совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецело осуществленное, вечно-сущее». В этом чувстве нам дается не одна какая-либо сторона религии, ни какая-либо частная религиозная идея, а самая сущность религиозной жизни. Здесь мы имеем «радостное *ощущение,* что *есть* существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, — не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра, *единого, заключающего в себе все*».

Словом, в нравственности мы имеем реальные переживания действительности, против которых бессильны всякие отвлеченные рассуждения. Когда человек стыдится проявлений своей животной природы, ему невозможно доказывать, что он — только животное: ибо сверхживотная его сущность *переживается* им в стыде. Когда я реально ощущаю страдания ближнего в чувстве жалости, никакие рассуждения не могут убедить меня, что ближний — только мое представление. *Я ощущаю другого* в этом чувстве столь же реально и непосредственно, как самого себя. Совершенно так же в благоговении мы *ощущаем* Божество, воспринимаем Его реальное присутствие; и опять-таки против этого непосредственного ощущения бессильны всякие доводы. — «Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее во мне живое чувство сострадания, само не живет и не страдает, то еще менее возможно допустить, чтобы то высшее, что внушает нам благоговение и наполняет нашу душу несказанным блаженством, вовсе не существовало. Мы не можем сомневаться в действительности того, что на нас ощутительно действует и чье действие дано в самом факте нашего ощущенья». Не все ощущают Божество; но и это так же мало может служить аргументом против Его существования, как отсутствие зрения у слепорожденных против

существования солнца. Ложные учения о Боге и ложные о Нем теоретические представления так же мало могут помешать людям *ощущать* Его реальное присутствие, как ложные астрономические теории не могут помешать им ощущать солнце и другие светила. Ибо «действительность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения — *то самое, что́ ощущается*. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала — и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно *есть*, и, значит, есть то, что́ в нем дано, то, что в нем ощущается. *Есть Бог в нас — значит Он есть*».

В жизненном, деятельном утверждении Бога и заключается сущность нравственности. Добро или Бог есть ее безусловное начало; задача человека заключается в том, чтобы утвердить свое совершенное единство с Ним.

Это единство с Богом, которое воспринимается в религиозном чувстве, никогда не переходит в сознание простого, безразличного тождества или слияния. В этом чувстве Божество всегда воспринимается как отличное, отдельное и независимое от нас. Наша связь с Божеством в религии есть прежде всего — «связь сыновняя — не солидарность равенства, а солидарность зависимости». Божество здесь полагается как полнота всех условий нашей жизни, полнота безусловного содержания, к которой мы — люди — ничего не можем привнести или прибавить. Мы можем его *только* усвоить: следовательно, мы относимся к Божеству как форма к содержанию.

В религиозном чувстве — этом живом ощущении действительности Божества — мы находим себя в трояком к Нему отношении. 1) Мы ощущаем свое отличие от Него как полноты совершенства — а стало быть, воспринимаем по контрасту наше собственное несовершенство, немощь, страдание и зло. Иными словами, мы воспринимаем себя как *отрицательное другое,* как «прах земли» по сравнению с Божеством. 2) Будучи соединением всяких несовершенств, мы, однако, сознаем истинное совершенство как *то, что есть*, воображаем его в себе и через то сами становимся отображением или образом Божиим. 3) Воображая совершенство, мы неизбежно ставим его для себя идеалом и нормою, т. е. не довольствуемся нашим состоянием, а хотим быть совершенными в Боге и подобны Богу. Будучи отличны от Него в действительности, мы уподобляемся Ему в том, к чему мы стремимся, т. е. в конечной цели нашего су-

ществования. В итоге «полное религиозное отношение логически слагается из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* (в нас), 2) *совершенства* (в Боге) и 3) *совершенствования* (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи».

По Соловьеву, такому логическому составу совершенно соответствует психическая природа религиозного отношения. Благоговение или благоговейная любовь к Богу необходимо содержит в себе, *во-первых,* самоосуждение, недовольство нашей наличною действительностью, *во-вторых*, положительное ощущение идеала как истинно сущего и, *в-третьих,* — стремление к действительной перемене себя и своей действительности в смысле приближения к высшему совершенству, — без этого стремления религиозное чувство превращается в отвлеченную мысль. В настоящем религиозном чувстве все эти три момента соединены в одно — и мучительное ощущение своей немощи, и утверждение совершенства Безусловного, и духовный подъем к нему, т. е. начало соединения с ним, — радость о Духе Святом.

Основным для религиозного чувства является требование *совершенства:* оно говорит человеку, что он должен быть не только честным, добронравным и добродетельным, но кроме того безболезненным, бессмертным и нетленным, притом не в отдельности от других, а *вместе со всеми.* Таким образом, в повелении «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни*: человек и целое человечество должны стать совершенными *всею своею жизнью.*

Тем самым нравственная задача в здешнем мире определяется как задача *исторического делания.* Необходимость последнего отрицается «*отвлеченным морализмом*», точнее говоря, — учением Л. Н. Толстого. Соловьев полемизирует против него, не называя его.

Философ показывает, что для *окончательного* оправдания добра недостаточно света истины и чистой воли: *добро должно осуществиться во всем*: поэтому все историческое развитие, и не только человечества, но и физического мира, должно быть понято как путь к совершенству. С этой точки зрения нравственное учение Соловьева связывается с эволюционным мировоззрением. — «Никто не станет доказывать, что моллюск или губка могут познавать истину и свободно согласовать свою волю с абсолютным добром. Значит, нужно было, чтобы вырабатывались в мире все более и более слож-

ные и утонченные органические формы, пока не создана такая форма, в которой может раскрыться сознание и желание совершенства. Но это сознание и желание есть только *возможность* совершенства, и раз человек сознает и хочет того, чего не имеет, то ясно, что это сознание и воля никак не могут быть *завершением* — они только *начало* его жизни и деятельности». Как протоплазма не может сразу породить из себя человека, хотя и содержит его в себе потенциально, а приходит к нему через долгий эволюционный процесс, «точно также из бесформенной толпы дикарей <...> невозможно прямо родиться царству Божию, т. е. совершенному образу человеческого и всемирного общения жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общения и заключалась уже в чувствах и мыслях этих дикарей и варваров».

Человеческое сознание для своего проявления нуждается в совершеннейшем из организмов. Совершенно так же и царство Божие на земле может явиться лишь в сочетании с совершеннейшей общественной организацией, которая и вырабатывается историей человечества. Разница между процессом историческим и космическим заключается, однако, в том, что первый совершается при возрастающем участии сознательных деятелей: его смысл заключается в том, что Царствие Божие, которое составляет его конечную цель, может открыться лишь в человеке сознательном: человеку надлежит быть в нем свободным участником, а не слепым орудием. Поэтому и необходимо человечеству из звериного, бесформенного и разрозненного состояния дорабатываться до определенной организации и единства. Процесс этот не кончился; а потому историческое делание столь же необходимо сегодня и завтра, как оно было необходимо вчера, — доколе не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия. «Исторический процесс есть долгий и трудный *переход* от *зверочеловечества* к *богочеловечеству*, и кто же станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренно упразднены в человечестве и изменены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет и что нам остается только признать этот факт, засвидетельствовать эту истину и затем успокоиться?» В отрицании исторических задач Соловьев видит основную нелепость толстовства — той «распространенной ныне

проповеди общественного разложения и индивидуального квиетизма, которая выдает себя за исповедание безусловного нравственного начала». По Соловьеву, такое «исповедание» есть простой и явный обман: ибо здесь бессилие человека осуществить идеал всемирного совершенства выставляется как *ненужность* такого совершенства.

В действительности безусловное начало нравственности требует от нас, чтобы мы ко всему относились *по-Божьи*, на все смотрели с точки зрения всеединства как конечной цели всего совершающегося. Так понимаемое, безусловное начало нравственности выражается у Соловьева в следующей формуле. —

«В совершенном <...> согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире».

Этим безусловным требованием не только не упраздняются, но, наоборот, *утверждаются* и освящаются частные требования нравственности. Именно религиозное чувство, возвышенное до безусловного и всеобъемлющего начала жизни, возводит затем на ту же высоту и два другие нравственные чувства.

Жалость к нам подобным получает новое значение и смысл, когда мы видим в них образ и подобие Божие. Тут мы признаем в существе, которое мы жалеем, безусловное достоинство, признаем, что оно является целью для Бога, а тем более должно быть целью для нас, уважаем его так, как Бог его уважает. Жалость, ставшая таким образом сознательною, тем самым усиливается и углубляется. Возвышается не только чувство, но и связанная с ним *обязанность*. — Нам уже недостаточно воздерживаться от нанесения обид ближнему и оказывать ему помощь: мы должны способствовать его совершенствованию ради осуществления в нем образа и подобия Божия. Ни один человек *в одиночку* не в состоянии осуществить в себе этот образ. Отсюда Соловьев выводит обязанность человека принимать деятельное участие в тех собирательных организациях (Церкви и государстве), через которые Провидение создает условия для осуществления Царствия Божия.

Против анархического жизнепонимания Толстого, Соловьев подчеркивает необходимость деятельного слу-

жения государству: для него эта обязанность связывается с тем же чувством жалости, побуждающим к помощи ближнему. — «Если я без всякого умаления, а, напротив, с приращением своего нравственного достоинства пользуюсь материальной силой и движением своих рук, чтобы вытащить из воды утопающего или дать пищу голодному, то почему пользование духовно-материальными силами государства для блага целых народов и всего человечества есть умаление, а не приращение нравственности?»

С точки зрения безусловного нравственного начала получает новое значение и стыд. На низших ступенях развития это чувство охраняет преимущественно телесное целомудрие. С дальнейшим развитием нравственных отношений человек начинает более многосторонне понимать свое достоинство: тут он стыдится не только всяких уступок низшей материальной природе, но и всяких вообще нарушений должного относительно человека и Бога. «Когда же связь человека с Божеством возвышается до абсолютного сознания, то этим охраняющее человеческую целость чувство возводится на новую и окончательную ступень. Здесь уже охраняется не относительное, а безусловное достоинство человека — его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным». Это уже прямое сознание *божественности* человека в его призвании: оно укоряет его уже не за грех только и зло, а за самое несовершенство; его прямое веление — «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен».

Соответственно с этим и принцип аскетической нравственности здесь получает новое значение. «Тут уже мы воздерживаемся от плотских грехов не из инстинкта духовного самосохранения и не для укрепления своих внутренних сил, а ради самого нашего тела как последнего предела богочеловеческого процесса, как предназначенного жилища Духа Святого»[1].

VI. ЦЕННОСТЬ ТРЕХ ОСНОВ НРАВСТВЕННОСТИ

Из всего «Оправдания Добра» самое сильное и самое ценное — те два предисловия к названному произведению, где Соловьев доказывает существование положительного, доброго смысла жизни. Здесь есть некото-

[1] 171—194.

рые *частные* недостатки в аргументации, на один из коих мы указали; есть и некоторая поспешность в обобщениях: напр., Соловьев как будто исходит из того предположения, что *всякое* самоубийство есть практическое отрицание доброго смысла жизни[1]; между тем бывают случаи, когда к самоубийству побуждает не отрицание *общего* доброго смысла жизни, а отчаяние в личной судьбе самоубийцы вследствие его убеждения, что именно этот общий смысл, изобличая зло его жизни, делает неизбежным его гибель (самоубийство Иуды Искариота). Едва ли, однако, эти недосмотры колеблют ценность основной мысли Соловьева. — Ему действительно удается доказать, что абсолютное Добро есть необходимое и неустранимое предположение *всякой жизни*. Жить — значит предполагать, что есть нечто безусловно ценное и дорогое, ради чего стоит жить. *Полная* утрата этой веры практически влечет за собою даже не самоубийство, а ту беспредельную и безграничную апатию, которая в живом существе психически невозможна. Самоубийство все-таки предполагает в человеке желание, *тоску* по определенному жизненному идеалу, следовательно, *требование* от жизни того или другого определенного смысла. Чтобы перестать предъявлять к жизни это требование, надо отрешиться от всяких желаний; но это значит — просто-напросто умереть естественною смертью.

Что абсолютное Добро есть то, чем мы живем, в этом Соловьев, безусловно, прав. Другой вопрос, насколько удачны его попытки выяснить *понятие* добра.

Прежде всего бросается в глаза недостаток методологический. — Учение о трех основных данных нравственности претендует на опытное обоснование: в действительности оно от начала до конца утверждается на умозрении, которое при этом во многом идет вразрез с опытом. Оставаясь на эмпирической точке зрения, Соловьев должен был бы, разумеется, посчитаться не с одной книгой Дарвина, а с целым рядом исследований по первобытной культуре. У Летурно, например, мы находим богатые фактические указания на *бесстыдство*, составляющее отличительную черту диких народов. Ученье, которое *на основании опыта* утверждает стыд как *первоначальное* данное нравственности и коренное отличие человека от животного, должно было бы преж-

[1] См. выше, стр.<61—62>.

де всего посвятить этим указаниям сколько-нибудь обстоятельное *опытное* опровержение. На обязанности Соловьева лежало или выяснить ложность упомянутых указаний, или же доказать опять-таки *опытным* путем, что нравы диких народов являются результатом вырождения и, следовательно, характеризуют собою не первоначальную эпоху существования человеческого рода, а одну из позднейших.

Совсем не то мы видим в «Оправдании Добра». Соловьев с самого начала убежден, что стыд свидетельствует о присутствии в человеке «духа, который в нем стыдится его телесной природы». Именно отсюда, а не из каких-либо опытных данных, он заключает, что в бесстыдстве выражается или утрата, или недоразвитость духовного начала[1]. Таким образом, вместо «опытного данного» тут исходной точкой служит на самом деле чисто умозрительное предположение, *религиозная вера* в безусловную противоположность между «высшим и низшим», между человеческим духом и материальной природой.

Умозрение, выдающее себя за опыт, тем самым неизбежно является безотчетным и некритическим. В этом заключается существенный недостаток всего построения «Оправдания Добра» как в отдельных его частях, так и в целом. Претензия на «опытное обоснование» делает то, что Соловьев в своем учении о первичных данных нравственности недостаточно строго относится к умозрению. А, с другой стороны, безотчетно умозрительный характер всего произведения часто влечет за собою недостаточно внимательное отношение к опыту.

Прежде всего, чувство стыда изображается у Соловьева не таким, каким оно действительно является в опыте, а таким, каким оно *должно* быть с точки зрения *его* понимания взаимных отношений духа и плоти. Мы видели, что, по Соловьеву, человек стыдится самого акта естественного размножения как такового. Самый *факт* такого размножения ощущается нами как постыдный, не соответствующий человеческому достоинству.

Уничтожающие возражения против такого понимания стыда мы находим уже у Чичерина: если бы Соловьев был прав, люди стыдились бы брачных отношений, стыдились бы иметь детей. В действительности, наоборот, как религиозное, так и нравственное сознание

[1] 50.

всюду утверждают брак как должное: дети служат даже предметом гордости. Люди стыдятся не самого факта половых отношений, а лишь обнаружения их перед посторонним глазом[1].

Существенные затруднения для разбираемого учения вытекают из того исключительного значения, которое он придает именно чувству *полового* стыда. По Соловьеву, человек вообще не стыдится того, что он — существо материальное или телесное: «только в отношении того, в чем мы уподобляемся самым близким к нам существам из смежного с нами царства природы — высшим животным, является у нас чувство стыда и внутреннего противоборства, показывающего, что именно здесь, где мы существенно соприкасаемся с материальною жизнью мира, где мы *можем* действительно слиться с нею, — здесь мы и должны оторваться от нее и подняться над нею»[2].

Мы уподобляемся высшим животным не только в отношении способа размножения, но и в отношении способа питания. Злоупотребления едою в такой же степени грозят человеку впадением в скотское состояние, как и злоупотребления половыми отношениями. Поэтому, если бы Соловьев был прав, если бы человек стыдился своей животности вообще, чувство стыда распространялось бы и на еду. В действительности мы не видим ничего подобного: когда человек ест и пьет, он не прячется от других: напротив, «он созывает друзей и знакомых и устраивает жирные пиры со множеством яств и таким же количеством вин». Человек ищет уединения не тогда, когда он ест, а когда он освобождается от пищи: но опять-таки и здесь стыд перед *обнаружением* животной функции не доказывает, чтобы человек рассматривал ее саму по себе как что-либо не должное[3].

---

[1] См. сборник статей *Чичерина*, «Вопросы Философии», 233; ср. *Зарин*, Аскетизм по православно-христ<ианскому>учению, т I, 356 и след. (С.-Петербург, 1907). В свом ответе Чичерину Соловьев обходит самую суть приведенного возражения.

[2] 62.

[3] *Чичерин*, цит. статья, с. 234. В своих возражениях Чичерину Соловьев доказывает, что нормальный человек стыдится *обжорства* (с. 657—658). Между тем, если бы было верно его учение, что предметом стыда служит то, в чем мы уподобляемся животным, человек стыдился бы излишеств в животной функции еды, а *самой* этой функции.

Вообще стыд относится лишь к *некоторым* животным функциям и, следовательно, не выражает собою отделения человека от животной природы *по всей линии*. При этом нельзя сказать и того, чтобы собственно *половой* стыд был лишен всякого утилитарного биологического значения. Аргументы, приводимые самим Соловьевым, тут могут быть обращены в свидетельство против него; в особенности — тот факт, что половой стыд всего сильнее у дев и юношей. «Злоупотребления всего опаснее именно в молодых летах, когда половые чувства только что пробуждаются, а разум и воля еще недостаточно развиты, чтобы дать им должное направление. Именно тут инстинкт заменяет недостаток знания и опыта». В смысле же социальном полезность стыда выражается в том, что он предохраняет человека от чужой похоти и от беспорядочных смешений. Чувство стыда «побуждает человека прикрывать свое тело, которому природа отказала даже в покрывающей животных шерсти, и совершать должное втайне, для того чтобы не подать повод к недолжному»[1].

Вообще то *центральное* значение, которое, по Соловьеву, принадлежит половому стыду в нравственной области, лишено надлежащей опоры в фактах. Попытка философа свести к этому чувству ряд других нравственных побуждений и показать, что оно в зерне заключает в себе *всю* нравственность, представляет собою явную натяжку. Очевидно, например, что рассуждения Соловьева о храбрости или мужестве не доказывают, что эти добродетели суть *видоизменения* полового стыда. Из того, что недостаток мужества чувствуется человеком как нечто *постыдное*, следует как раз обратное, что стыд вообще не сводится к отвращению от половой функции, а имеет более широкое значение: это чувство вообще оберегает достоинство личности против порабощения внешними силами; с этой точки зрения приходится прийти к тому заключению, что половая стыдливость — не более как частная форма, *один из видов* стыда. И это — тем более, что, вопреки Соловьеву, стыд охраняет достоинство человека по отношению не только к низшим, но и к равным ему существам. Не только зависимость от внешней природы, но и рабское отношение к себе подобным, *хамское поведение вообще*, чувствуется людьми как постыдное. Постыдна не только тру-

[1] *Чичерин*, цит. статья, 235—236.

сость перед физической опасностью, но и трусливое отношение к начальству, к товарищам, к общественному мнению; постыдны вообще все те поступки, где человек обнаруживает недостаток уважения к самому себе, где он унижается — все равно, перед низшим миром или перед подобными себе людьми. Унижение перед начальством и перед товарищами, очевидно, не имеют ничего общего с половыми злоупотреблениями, а потому распространение стыда на эти явления не может быть объяснено даже отдаленной аналогией со стыдом половым.

Наиболее слабою должна быть признана, разумеется, попытка Соловьева объяснить самую совесть как «развитие стыда». Тут поражает полное отсутствие доказательств, ибо нельзя же, в самом деле, рассматривать как доказательство двукратную ссылку на человеческий язык, который нередко употребляет выражение — «стыдно» и «совестно» как равнозначащие.

Говорить о тождестве стыда и совести как об истине самоочевидной не следовало бы прежде всего потому, что стыд есть всецело *аффект, чувство*, тогда как в совести чувство стыда, как и чувство вообще, — не более, как сопровождающее, которое может быть, а может и не быть; это — не более как последствие и симптом, который нередко принимается людьми за корень и основание нравственного отношения. В языке, отождествляющем стыд и совесть, отразилось именно это заблуждение примитивного ума, который плохо разбирается в сложных явлениях.

В действительности совесть есть самоопределение разума, его *суд* о человеческих отношениях вообще, независимо от того, какие *чувства* вызываются в нас этими отношениями. Разумеется, в ряде случаев *совесть вызывает в человеке стыд*, именно в тех случаях, когда *сам он* совершил какой-либо поступок, противный совести. Но в целом ряд других случаев совесть стыда не вызывает: таковы, напр., те случаи, когда она судит о поступках, других людей и, в особенности, о поступках, никем не совершенных, а только возможных, или решает общие принципиальные вопросы о спорных человеческих отношениях. Когда в качестве гражданского или третейского судьи человек по совести присуждает спорную вещь одной из тяжущихся сторон, из коих каждая убеждена в своем праве, он может при этом и не испытывать какого-либо стыда ни за них, ни тем

более и за самого себя. Не испытывает стыда и законодатель, когда он *по совести* разрешает какой-либо сложный общественный и вместе нравственный вопрос, напр. вопрос об образе правления, о той или другой форме избирательного права и т. п. Нередко между стыдом и совестью существует даже прямой антагонизм, именно в тех случаях, когда хорошему поступку препятствует ложный стыд. Так, напр., часто бывает нужно отрешиться от ложного стыда, чтобы принести покаяние. Когда вопреки стыду оно приносится, этим доказывается независимость совести от стыда, как и от всякого аффекта. Утверждать, что совесть есть «развитие» стыда, значит целиком сводить к чувству весь практический разум с его нормами, всеобщими и безусловными. Все вообще учение Соловьева о стыде, помимо других недостатков, грешит несомненным преувеличением эмпирического элемента нравственности.

Не менее серьезные возражения вызывает его понимание второго первичного элемента нравственности — «жалости». Читатель помнит, что в «Критике отвлеченных начал» Соловьев вслед за Шопенгауером сводил к жалости весь эмпирический элемент нравственности. В «Оправдании Добра» он сам указывает на ошибочность этой точки зрения и отводит жалости более тесные границы. — «Несомненно», говорит он, «что жалость, или сострадание, есть действительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауера состоит в том, что он признает это чувство *единственною* основою *всей* нравственности. На самом деле оно есть лишь одна из трех основ нравственности, имеющая определенную область применения, именно определяющая наше должное отношение к другим существам нашего мира». По объяснению Соловьева, «жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма,* но альтруизм и нравственность — не одно и то же: он есть только часть нравственности»[1].

Нетрудно убедиться, что разбираемое учение не выдерживает критики при таком исправлении. Прежде всего несостоятельно отождествление жалости с альтруизмом; совершенно несправедливо утверждение, будто жалость составляет «этический корень» отношения человека «к другим человеческим и вообще живым сущест-

---

[1] 88.

вам, ему подобным»[1]. С точки зрения самого Соловьева альтруизм, казалось бы, должен рассматриваться как *вечная норма* долженствования; между тем как жалость есть лишь *временное* отношение к существам страждущим и грешным. Проводимое Соловьевым отождествление между словами «жалеть» и «любить» несостоятельно потому, что любовь возможна к существам, бесконечно возвышающимся над грехом и страданием: любить можно и Бога и безгрешных духов; поэтому-то любовь выражает собою вечное идеальное отношение существ в Безусловном. Между тем жалость есть лишь временное явление альтруизма в здешнем мире, которое должно исчезнуть, как только не будет больше на свете существ, достойных жалости. *Этическим корнем* нравственных отношений к подобным нам существам не может быть чисто временное к ним чувство, обусловленное греховным их состоянием. Корень нравственных отношений, очевидно, должен лежать в чем-либо *сверх-временном,* вечном. Заблуждение Соловьева тут тем более непонятно, что жалость может быть без всяких затруднений понята как частное и временное явление любви.

Указанный недостаток усугубляется тем, что у Соловьева жалость все время смешивается с состраданием. Любить, жалеть и сострадать для него — одно и то же: между тем, как уже было показано выше, при разборе «Критики отвлеченных начал», мы имеем в данном случае три совершенно различные понятия: бывает жалость, противная любви, напр. жалость балующей матери или та жалость св. Петра, которая заслужила гневную отповедь Спасителя: «отойди от Меня, сатана»; с другой стороны, истинная любовь нередко требует, чтобы мы подавляли в себе жалость, напр. в тех случаях, когда требуется причинить больному спасительное для него страдание или подвергнуть кого-либо наказанию в целях исправления; наконец, как уже было выяснено раньше, в подобных случаях вид чужого страдания может и не вызывать в нас жалости; наоборот, очень часто жалость может возникать при виде чьего-либо прошлого или порочного счастья.

Всего слабее доводы, которыми Соловьев пытается доказать безотносительную ценность тех нравственных чувств, которые он считает основными. Сопоставление

[1] 51.

стыда, жалости и благоговения с другими нравственными чувствами и добродетелями в данном случае совершенно не доказывает того, что ему нужно доказать. Главый его аргумент сводится к тому, что все прочие нравственные чувства и качества имеют лишь относительное значение и ценность, т. е. могут быть хороши или дурны, смотря по тому, к какому предмету они относятся и какою нормою определяются. Но совершенно тем же способом можно доказать относительное значение трех нравственных основ Соловьева. Совершенно так же, как и умеренность, стыд может быть хорош и дурен, ибо наряду со стыдом истинным бывает стыд ложный. Из тщеславия люди нередко стыдятся бедности или незнатного происхождения: школьники, которые считают похвальным обманывать своих учителей, нередко стыдятся честности; участники кутящей компании зачастую стыдятся трезвости и даже целомудрия; еще чаще люди верующие стыдятся своих религиозных убеждений. Ясно, что стыд, смотря по тому, к чему он относится, может быть и добродетелью и пороком. То же самое нетрудно доказать относительно жалости и благоговения. Случаи безнравственного сострадания и безнравственной жалости уже были мною приведены выше. Нет надобности доказывать, что и благоговенье может относиться к предметам недостойным; в этом случае, разумеется, и оно должно быть признаваемо пороком, а не добродетелью.

Придавать безусловное значение величинам относительным — значит закрывать глаза на действительно безусловное. Это мы видим в «Оправдании Добра». Мнимые основы нравственности — стыд, жалость и благоговение — для философа заслонили собою безусловное ее основание. В своем искании таких чувств и качеств, которые были бы нравственными сами по себе, Соловьев здесь забыл, что нет таких чувств и качеств, которые могли бы иметь нравственное значение независимо от своего предмета, и это прежде всего — с точки зрения самого Соловьева.

Его нравственное учение хочет быть *этикой всеединого*. С этой точки зрения, казалось бы, вся нравственность должна быть понимаема как утверждение и осуществление всеединства в жизни человека и природы. Но если так, то всякое человеческое чувство и качество должно получить свое достоинство от Всеединого, или Безусловного. Все эти чувства и качества хороши, по-

скольку они деятельно утверждают Безусловное, и дурны, поскольку они его отрицают. При этих условиях хорош не всякий стыд, а только тот, который исходит из любви к Всеединому и утверждает *безусловное* значение человека в нем; хороша не всякая жалость, а только та, которая сокрушается о несоответствии своего предмета — данного конкретного существа с его первообразом в Безусловном; наконец, хорошо не всякое благоговение, а только то, которое прямо или косвенно относится ко Всеединому или Безусловному.

Отсюда ясно, что в стыде, жалости и благочестии мы имеем не «первоначальные данные» нравственности, а начала производные. Нетрудно убедиться, что все эти три чувства получают свое нравственное значение от одного первоначального данного, от одного общего начала, которое и заключает в себе корень всей нравственности; это — *любовь к Безусловному*, коротко говоря — *просто любовь* в христианском значении этого слова.

С христианской точки зрения сам Бог есть любовь. И в этике Всеединого, которая хочет быть прежде всего христианскою, любовь должна занимать центральное место. Всякое объяснение нравственных чувств и отношений здесь должно исходить из любви и к ней возвращаться. Этика, которая признает своим идеалом жизнь безусловно целостную, должна утверждать — как основной принцип свой — любовь к всеединому или всецелому: она должна относить всякое существо к этому его метафизическому средоточию, утверждать любовь как связь всех существ, долженствующую явиться во всем.

Не странно ли при этих условиях, что в «Оправдании Добра» учение о любви занимает всего одну, притом незначительную страницу? Дело, разумеется, не в количестве, а в *качестве* того, что говорится здесь Соловьевым о любви. — Он рассматривает ее сквозь призму стыда, жалости и благочестия и в этом именно смысле видит в ней «завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к низшему, высшему и однородному бытию»[1].

Нужно ли говорить о том, до какой степени понимание любви в христианском смысле этим суживается? Ее требования касательно отношений человека к низ-

[1] 118—119.

шему миру, очевидно, не исчерпываются одним стыдом. Стыд во всяком случае может относиться лишь к временному, несовершенному и греховному состоянию низшей природы. Любовь требует от нас не одного *стыда* по отношению к низшей твари: мы должны стремиться к ее прославлению и одухотворению; сам же Соловьев говорит об *обязанности* человека освободить ее от рабства тления. Очевидно, что эта любовь к прославленному образу твари не укладывается в тесные рамки соловьевских «трех основ». «Стыд» оказывается для нее прокрустовым ложем. Таким же прокрустовым ложем для любви к ближнему оказывается и жалость. По Соловьеву, «любовь к ближним определяется жалостью»[1]. Но, спрашивается, могу ли я жалеть пророков и апостолов? Могу ли я жалеть вообще сынов Царствия Божия — спасителей и освободителей всей твари, живых членов тела Христова! Не ясно ли, что жалость относится лишь к одной, притом временной стороне человеческого существа — к стороне страждущей, греховной, — между тем как любовь к ближнему объемлет *всего* человека! Неравенство между любовью и жалостью явствует хотя бы из того, что только первая, но отнюдь не последняя может относиться к образу Божию в человеке.

Так же и любовь к Богу не исчерпывается одним благоговением уже потому, что она объемлет в себе всяческую вообще истинную любовь, следовательно, и любовь к ближнему и к твари. В Евангелии говорится, что всякое доброе дело, которое мы делаем для ближнего, — посещение больных и страждущих, помощь бедным и т. п. — делается *ради самого Христа*. Если, таким образом, любовь к Богу проявляется и во влечении к страждущему ближнему, не ясно ли, что она шире и больше, нежели благоговение?

Точка зрения «Оправдания Добра» изобличается в несостоятельности основными началами философии самого Соловьева: она представляет собою несомненное от них отступление. Спрашивается, как оно могло произойти незаметно для самого философа? В чем заключается причина этого *безотчетного* уклонения в сторону? Тут мы имеем одну из интереснейших психологических загадок творчества Соловьева. К счастью, у нас нет недостатка в данных для ее разрешения.

---

[1] Там же, 119.

Мы уже видели, что полнота *вечной* сущности любви заслоняется для Соловьева частными и притом *временными* ее проявлениями. Его мысль, очевидно, отягощена какою-то тяжестью, которая задерживает ее полет. На основании всего вышеизложенного нам нетрудно определить, из каких элементов слагается этот груз. Это — *земная* любовь философа, которая, как мы знаем, находится в двояком отношении к его небесной любви. Она одновременно и возбуждает ее и борется с нею, а порою закрывает ее обольстительным и ярким, но обманчивым романтическим покровом.

Мы уже видели, что «Оправдание Добра» есть прежде всего *эротическая* этика: здесь романтика любви половой частью сочетается с этикой любви христианской, частью же становится на ее место и местами оттесняет ее на второй план. В этом заключается главная причина, почему половой стыд представляется Соловьеву первоначальной формой *всей* нравственности, не исключая и совести. Переоценка полового стыда в «Оправдании Добра» есть необходимое последствие той переоценки половой любви, которая составляет характерную особенность второго периода творчества Соловьева. Читатель помнит, что в половой любви философ видит важнейшее *дело* человека, от которого зависит спасение не только человечества, но и *всей твари*. Половое воздержание, которое составляет необходимое условие осуществления истинного целостного человека — андрогина, — подготовляет тот космический переворот, который превратит вселенную в Царствие Божие. Неудивительно, что в таком жизнепонимании половой стыд занимает центральное место и олицетворяет собою «истинный гений человека». Ему поручена высшая теургическая задача, та самая, которая должна вознести человека над ангелами. Понятно, с другой стороны, что подобное преувеличение значения стыда влечет за собою как неизбежное последствие его извращение. В «Оправдании Добра» половой стыд выходит из своих естественных границ и захватывает не принадлежащую ему область. Из здоровой реакции нравственного чувства против животной безмерности полового влечения он превращается в болезненное отвращение к естественному половому акту как такому. Вместо того чтобы остерегать человека от разврата, стыд, так понимаемый, упраздняет или, еще хуже того, в корне извращает всякое половое соединение и самый брак. Ясное дело, что в данном слу-

чае «Оправдание Добра» принимает болезнь за здоровье.

Такая же переоценка временного чувствуется и в отождествлении любви к себе подобным с «жалостью». Уже при разборе «Критики отвлеченных начал» я указывал, что здесь в философии Соловьева сказалось сильное влияние Шопенгауера. У последнего отождествление жалости с нравственностью вообще неразрывно связано с *имманентизмом* его миросозерцания. Шопенгауер утверждает призрачность счастья и реальность одного страдания, потому что он не признает ничего запредельного: лежащий во зле мир для него — единственный мир. Поэтому единственная *реальная* форма сочувствия к этому миру заключается в *сострадании* или *жалости*.

Соловьев, с своей точки зрения, казалось бы, должен был бы утверждать иную форму любящего отношения к человеку и миру. Ибо для него умопостигаемая сущность мира — не безумная злая воля, а «София» — Премудрость Божия. С точки зрения «Софии» любовь к себе подобным должна быть прежде всего светлою и радостною: ибо она заранее видит мир преображенным и просветленным. Если вместо того в «Оправдании Добра» любовь к себе подобным отождествляется с «жалостью», т. е. с чувством в конце концов скорбным, это значит, что в том настроении, в котором было написано это произведение, любовь к людям не связывается со светлым обликом «Софии». Уступка Шопенгауеру — в данном случае — уступка имманентизму. В определении отношений к подобным нам живым существам в «Оправдании Добра» замечается такое же преувеличение здешнего, как и в учении об отношении человека к низшей природе.

И тут сказалось все то же эротическое увлечение. В воображении Соловьева половая любовь поглотила весь свет и радость жизни, взяла для себя одной все яркие радужные краски; и именно поэтому любовь к ближнему превратилась в скорбное и одноцветное чувство жалости. Мы уже имели доказательства того, что переоценка половой любви у Соловьева связывается с умалением значения других человеческих чувств: так, напр., достаточно вспомнить, что в статье «Смысл любви» дружба у него получает характерное наименование «противоестественного суррогата половой любви». Такому же низведению подверглась и любовь к ближне-

му; она так же *поблекла по контрасту*. В самом деле, как мы помним, — по Соловьеву, мистическое прозрение в вечный образ Божий в человеке, индивидуализация в нем всеединства или «Софии» составляет свойство одной половой любви в отличие от всех прочих. Если мы доведем эту мысль до конца, то мы поймем, почему любовь к ближнему в «Оправдании Добра» превращается в жалость: ей недостает именно того вдохновенного подъема в грядущее царство света, которое составляет радость всех радостей. В эпоху написания «Оправдания Добра» Соловьев слишком исключительно воспринимал и созерцал «Софию» сквозь призму любви половой: именно потому он не в достаточной степени чувствовал ее в любви к ближнему.

По той же причине и любовь к Богу получает у него неизбежно одностороннее, слишком узкое определение. Любовь к Богу несомненно заключает в себе и благоговение и сыновнее отношение к высшему; но, с другой стороны, она этим не исчерпывается: она шире и больше всяких частных определений; она есть вместе с тем и всеохватывающая *любовь ко всему*, все сводящая к единству, и *совершенное дружество*, согласно изречению Христа, призвавшего апостолов быть ему друзьями, а не рабами.

Всякое преувеличение земных, относительных ценностей совершается неизбежно за счет ценности всеединой и безусловной. В этом направлении влияет не одна переоценка половой любви, но и всякая земная утопия. В последующем изложении мы увидим, как отразились в «Оправдании Добра» социальные утопии Соловьева.

Глава XX

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ОБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА

I. ЭВОЛЮЦИОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В ОПРАВДАНИИ ДОБРА

В «Оправдании Добра», как и в «Критике отвлеченных начал», этика субъективная восполняется этикой объективной. Не довольствуясь исследованием внутренних, субъективных оснований нравственной деятельности, Соловьев рассматривает эту последнюю также со стороны ее осуществления в предмете действия.

Тут основные начала христианской этики вступают у него в сочетание с основными принципами современного эволюционного учения. Он пытается понять осуществление добра в мире как *внутреннее содержание процесса мировой эволюции.* В этике Соловьева эта попытка представляет собою не какой-либо случайный придаток, а необходимую часть, органически связанную с целым. Вся нравственность превращается в иллюзию, если нет убеждения в том, что добро действительно осуществляется в мире. Чтобы Добро воодушевляло нас к действию и служило для нашего поведения безусловной нормой, мы должны быть твердо уверены не только в его осуществимости, но и в его грядущем торжестве. Но это значит предполагать, что самый мировой процесс ведет к Добру или, говоря иначе, — мировой процесс есть процесс постепенного совершенствования.

Верить в Добро для Соловьева — значит видеть нравственный смысл не только в историческом процессе развития человека — но и в этом космическом процессе, который в постепенном восхождении возвышается от мира органического к человеку и через человека — к Царствию Божию.

По своему содержанию и смыслу мировой процесс есть процесс *богочеловеческий*, а по тому самому и *богоматериальный*: ибо духовное и телесное неразрывно в человеке. В ступенях этого процесса — в так называемых «царствах» — Соловьев усматривает ряд повышений бытия; при этом он отмечает, что изо всех этих ступеней только высшая, которая традиционным воззрением совсем не принимается в расчет, заслуживает название «царства». Таких ступеней он насчитывает пять: *царство минеральное*, или общее — неорганическое, царство *растительное*, царство *животное*, царство *человеческое* и царство *Божие*.

Все эти царства связаны между собою общим содержанием, которое преемственно передается от одного к другому, прогрессивно осуществляясь. «Каждое предыдущее царство очевидно служит ближайшею материею для последующего. Неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют на счет растительного царства, люди живут на счет животных, а Царство Божие составляется из людей». При этом каждое последующее царство не упраздняет предыдущего, а сохраняет его в себе и пользуется им для высших своих целей. Так неорганическое вещество входит в состав растительных и животных организмов; оно продолжает и здесь управляться собственными своими законами; но оно перестает быть *только* веществом, поскольку оно входит в особый план жизни органической, не сводимой к одним физическим и химическим законам. Так же и жизнь человеческая с материальной стороны слагается из процессов жизни животной, но эти процессы здесь получают новое значение как орудия и средства для осуществления высшего, сверхживотного плана жизни человеческой, разумной. «Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, так и человечество состоит из животных, перестающих быть *только* животными. Подобным же образом и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый высший план существования, в котором их чисто человеческие задачи становятся лишь средствами и орудиями другой, окончательной цели»[1].

Естественная жизнь человечества в Царствии Божием не прекращается, а получает новое значение.

[1] 195—197.

В нем не упраздняются старые расчленения и формы общественной жизни, выработанные человечеством натуральным: но они подчиняются высшей нравственной задаче. — «Когда процесс космический достиг до создания высших животных форм, то низшая форма — *червя* — не была исключена как недостойная сама по себе, а получила только новое, более подобающее ей место, перестала быть единственною и явною (актуальною) основой жизни, вобралась внутрь, стала *чревом* — служебным орудием, скрытым ради красоты. И другие образования, господствующие на низших ступенях, были сохранены (не только материально, но и формально) как составные, подчиненные части и органы высшего целого. Подобным образом христианское человечество — высшая форма духовной собирательной жизни — осуществляется, не уничтожая исторические общественные образования и расчленения, а приводя их в должное соответствие с собою и взаимно друг с другом, согласно безусловному нравственному началу»[1].

Нам незачем воспроизводить здесь весь этот космогонический и теогонический процесс, как он изображается в «Оправдании Добра»: в общем это развитие тех же основных воззрений, с которыми мы уже имели случай ознакомиться[2]. Есть, однако, и здесь новые штрихи, дополняющие старый ход мыслей, которые заслуживают внимания. В «Оправдании Добра» Соловьев особенно ясно и точно определяет ту связь между отдельными ступенями бытия, которая выражает собою *единство* мирового процесса. Взаимоотношение этих ступеней — не только отрицательное, но и положительное. Оно выражается не в том только, что каждая последующая, высшая ступень не сводится к предшествующей, низшей. Кроме того, каждый новый тип бытия представляет собою *новое условие*, необходимое для осуществления высшей и окончательной цели — действительного явления в мире совершенного нравственного порядка, царства Божия или «откровения свободы и славы сынов Божиих». Ясно, что неорганический мир составляет условие мира органического. Существо должно прежде всего быть, чтобы быть живым; жизнь растительная и животная составляет условие сознательной, разумной жизни человека. И, наконец, последняя, в качестве ра-

---

[1] 271.
[2] См. т. I, 354—402.

зумной, составляет необходимое условие появления жизни совершенной. Положительная связь постепенных царств заключается в том, что каждый тип бытия (и чем далее, тем полнее) обнимает собою или включает в себя низшие типы, так что мировой процесс не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс *собирания вселенной*. Растения физиологически вбирают в себя неорганические вещества. Животные, кроме такого физиологического вбирания в себя растительного мира, вбирают в свое сознание более широкий круг явлений. Человек собирает вселенную *в идее* в ясном, целостном познании; наконец, «задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную *в действительности*»[1].

II. ДОБРО ЧЕРЕЗ ИСТОРИЮ. ТРЕБОВАНИЕ СОБИРАТЕЛЬНОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

По отношению к человечеству эволюционная точка зрения Соловьева определяется как *историческая*. Тут он подчеркивает ту мысль, что Добро всеединое и безусловное осуществляется не в сознании и жизни изолированной личности, а в собирательной жизни человечества, во всемирной истории, которая завершается явлением совершенного царствия Божия. Царствие Божие есть дело совершенно общее и вместе с тем — совершенно личное: каждый хочет его *для себя*, но вместе с тем может получить его только *вместе со всеми*.

Изолированная личность несостоятельна не только с точки зрения религиозного идеала: она представляет собою чистейшую фантазию и с точки зрения чисто исторической. В действительности единичная личность как уединенный и замкнутый в себе круг никогда не существовала: на деле «каждое единичное лицо есть только средоточие бесчисленного множества взаимоотношений с другим и с другими, и отделять его от этих отношений значит отнимать у него всякое действительное содержание». Изолированная личность — не более как абстракция, которую отвлеченный субъективизм принимает за реальность. Личность есть «*возможность для осуществления неограниченной действительности,*

[1] 203—204.

или особая форма бесконечного содержания». Но попробуйте отделить личность от общества: тем самым вы отсекаете эту возможность от действительных условий ее осуществления, лишаете ее всякого содержания. С одной стороны, общество без самостоятельных свободных личностей перестает быть обществом человеческим и превращается в большой муравейник; с другой стороны, если мы отнимем у действительной человеческой личности все то, что обусловливается ее общественными связями, мы получим «животную особь с одной лишь чистой возможностью, или пустою формой человека, т. е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься в небеса, <как,> напр., Дант и Сведенборг, и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги».

Общество и личность — два соотносительных термина, взаимно друг друга предполагающих логически и исторически. Общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение; при этом оно не есть арифметическая сумма лиц или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни. Эта общая жизнь отчасти уже осуществлена в прошедшем и сохраняется через пребывающее общественное *предание*; частью она осуществляется в настоящем посредством общественных *служений*; наконец, в сознании общественного *идеала* она предваряет свое будущее совершенное осуществление.

Исходя отсюда, Соловьев различает в лично-общественной жизни три момента. В целом ходе исторического развития им соответствуют «три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) *родовая*, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) *национально-государственный* строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) *всемирное* общение жизни — как идеал будущего».

Личность должна деятельно участвовать в жизни всех этих общественных кругов, чтобы осуществить свои бесконечные возможности. При этом каждый высший круг общественности не упраздняет низших, а только вбирает их в свою сферу, водоизменяет их, превращает их из самостоятельных единиц в подчиненные части. Так, с возникновением государства родовой союз становится

подчиненной его частью в виде семьи; национальное государство в свою очередь не должно исчезнуть во всемирном общеньи народов, а должно войти в его состав и деятельно служить его целям.

Если, таким образом, Добро в истории может осуществляться не иначе, как через коллективную жизнь человечества, то, значит, существует не только личная, но и *собирательная* нравственность. Современная наука уголовного права признает существование *преступной* толпы; с этой точки зрения совершенно непоследовательно отрицать существование толпы, определяющейся нравственными мотивами. Есть толпа зверская, но бывает и толпа доблестная, героическая. «Народная масса, одушевленная побуждениями собирательно нравственными, поднимает до них и те единицы, у которых эти побуждения сами по себе слабы и неискренни». Всякое общественное целое, и в частности государство, если оно подчиняется в своей жизни нравственным началам, оказывает прямое воздействие не на лучших только, но и на средних и даже плохих людей, входящих в его состав[1].

Соловьев доказывает, что отвлеченный субъективизм, отрицающий нравственность как дело собирательного человека, на каждом шагу опровергается историей. — «Собственно говоря, нравственность никогда не была только делом личного чувства или правилом частного поведения. В быте родовом нравственные требования благоговения, жалости и стыда были неразрывно связаны с обязанностями родича к родовому союзу — «моральное» не отделялось от «социального», единичное — от собирательного, — и если при этом оказывалась нравственность довольно неизменная и ограниченная, то это происходило не от того, что она была собирательная, а лишь в силу общего невысокого уровня и тесного объема данного быта, выражавшего лишь начальную ступень исторического развития». Она была низменна по сравнению с дальнейшим общественным развитием, но никак не по сравнению с нравственностью дикарей, живущих на деревьях и в пещерах.

Соловьев решается утверждать, что весь нравственный прогресс, даже в сфере личной, совершается через сферу общественную. — «Нравственная природа человека в своих внутренних, субъективных основах неизмен-

[1] 211—239.

на. Так же и относительное число добрых и злых людей, надо полагать, не изменяется: едва ли кто решится утверждать, что теперь праведников больше, чем было несколько веков <...> тому назад». И однако же *в нравах* замечается огромный прогресс. Почему? По Соловьеву, это объясняется единственно успехами *общественной* организации.

Весь древнегреческий мир с величайшим сочувствием относился к зверской расправе Одиссея с его слугами, которые в течение его двадцатилетнего отсутствия не противились женихам Пенелопы. Представители средневекового христианства не менее жестоко относились к предполагаемым врагам своей церкви. А во времена новейшие американские плантаторы и русские крепостники недалеко ушли вперед от средневековья. Соловьев приводит рассказ о тамбовском помещике сороковых годов К-рове, в имении коего не оказалось ни одной непоруганной крепостной девушки, ни одного не избитого крестьянина и много замученных до смерти. В то время дворяне данного уезда аттестовали К-рова как «истинно благородного человека», а некоторые — как «истинного христианина». Соловьев отмечает, что между героями Гомера и героями типа К-рова прошло около трех тысяч лет, «но никакой прочной и существенной перемены в жизни и нравственном сознании людей относительно несвободной части населения не совершилось». Резкое повышение этических требований произошло не в те три тысячелетия, а у нас и в Америке за последние десятилетия (в западной Европе всего на несколько десятилетий раньше). Нравственный идеал христианства был совершенно так же известен американским плантаторам и русским крепостникам, как и их потомкам, нашим современникам. Следовательно, переворот в нравственных оценках и нравах нельзя объяснять появлением каких-либо новых идей. Вместо того Россия и Америка *испытали новый факт*. «То, чего идея, ограниченная субъективной сферой личной нравственности, не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в публичной силе и стала *общим делом*». В Америке и в России организованное общественное целое решило положить конец грубому нарушению правды Божией. И вот, только благодаря внешнему государственному акту, элементарные требования справедливости и человеколюбия «были перенесены из тесных и шатких пределов

субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности, превращены в общий и обязательный закон жизни». Мало того, «благодаря внешнему стеснению зверские инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти в бездейственное состояние, от неупражнения постепенно *атрофировались* и у большинства исчезли и перестали передаваться следующим поколениям». Еще убедительнее, чем примеры помещиков-извергов, — тот факт, что еще так недавно многие порядочные люди считали себя вправе торговать крепостными как рабочим скотом! «Если теперь подобные вещи невозможны уже и для негодяев <...>, то каким же образом этот объективный успех добра, это реальное улучшение жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?»

Подобные факты отнимают у морального субъективизма всякое оправдание: добро слишком явно требует, чтобы человеческое общество становилось *организованною нравственностью*. И это нисколько не подрывается требованием *автономии воли* для нравственной деятельности личности. Совершенно верно, что нравственная воля должна определяться к действию исключительно через себя саму; «всякое ее подчинение какому-либо *извне* идущему предписанию или повелению нарушает ее самозаконность и потому должно быть признано недостойным, — вот *истинное* начало нравственной автономии; но когда дело идет об организации общественной среды по началу *безусловного добра*, то ведь такая организация есть не ограничение, а *исполнение* личной нравственной воли, — есть то самое, что она хочет». Я как нравственное существо *хочу*, чтобы на земле царствовало добро. Спрашивается, каким образом осуществление этого желания может быть ограничением моей свободы? Самая автономия нравственной воли требует, чтобы внешняя наша общественная среда стала организованным добром. Что же касается автономии *злой* воли, то она, очевидно, не может быть уничтожена никакой внешней организацией[1].

III. НРАВСТВЕННАЯ НОРМА ОБЩЕСТВЕННОСТИ

Раз установлена необходимость собирательной нравственности, спрашивается, в чем заключается ее выс-

[1] 260—272.

шая норма? По Соловьеву, такая норма существует только одна-*единственная*. Это — *«принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех»*.

Этот принцип есть именно то, что составляет отличие общества человеческого от животного. Некоторые животные обладают весьма совершенными и сложными общественными организациями. Но характерное свойство этих обществ, резко отграничивающее их от общественности человеческой, заключается в том, что отдельный индивид в них не есть самостоятельный член. С одной стороны, отдельный муравей или пчела совершенно неспособны действовать вразрез с задачами их общества, подчиняясь этим задачам инстинктивно и притом всецело. С другой стороны, отдельный индивид и не ценится здесь в качестве самостоятельного: он рассматривается только как орудие общежития и ценится лишь в качестве такового, т. е. лишь до тех пор и постольку, поскольку он так или иначе может служить общественной пользе. Муравей больной или так или иначе приведенный в негодность не только не вызывает сострадания в своем муравейнике, но или оставляется без всякого внимания, или выбрасывается вон как падаль.

Принцип личного достоинства, определяющий собою идеал человеческого общежития, в большей или меньшей степени сознаваемый и осуществляемый людьми на различных ступенях культуры, — совершенно не зависит ни от качеств отдельных человеческих единиц, ни от степени их полезности. Человек по своим добродетелям может во многом уступать даже отдельным животным, уступать в трудолюбии муравьям, в храбрости — львам, а в материнской любви — курам, он все-таки остается носителем безусловного достоинства; «что же касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнее многих больных нищих, но и неодушевленные предметы, например печатный станок или паровой котел, несомненно принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чем целые народы, дикие и варварские». И, однако, никакая *полезность* не в состоянии оправдать умерщвления человека, потому что его ценность не может быть подчинена никаким условным соображениям.

Единой нравственной норме ходячие воззрения противополагают многие. По Соловьеву, существование

множества нравственных норм так же невозможно, как существование многих верховных благ или многих нравственностей. Некоторые пытаются возвести в нравственную норму религию, но раз есть религии, противные нравственности, — прежде чем взять за руководство в жизни ту или другую религию, надо убедиться в том, что она согласна с нравственностью. Сама религия подлежит оценке с точки зрения нравственных норм и, следовательно, последние от нее не зависят.

Тем более не могут послужить самостоятельными источниками нравственных норм такие условные ценности, как семья, собственность и национальность. Не только в единичных своих экземплярах, но и в целом строе жизненных отношений семья может и не быть нравственною; так, напр., по Соловьеву, не была нравственною нормальная семья образованного афинянина, «требовавшая как необходимого дополнения учреждения гетер и еще худшего»; не имела нравственного содержания и древнеримская семья, где домовладыка обладал правом жизни и смерти над домочадцами и т. п. О собственности Соловьев говорит совершенно в духе христианского социализма. — «Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормального общества, следовательно, чем-то священным и неприкосновенным, есть не только логическая, но для меня, например (как я полагаю, и для других моих сверстников), даже и психологическая невозможность: первое пробуждение сознательной жизни и мысли произошло в нас под гром разрушения собственности в двух ее коренных исторических формах — рабства и крепостного права; это разрушение и в Америке и в России требовалось и совершалось *во имя общественной нравственности*. Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактом столь удачного и совестью всех одобренного прикосновения. Очевидно, собственность есть нечто нуждающееся в оправдании, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никак не заключающее ее в себе».

Исторические учреждения вообще суть факты смешанного характера. Очевидно, что нравственной нормой может быть только *чистый принцип*, не зависящий ни от какого факта. Положение — «ты должен уважать человеческое достоинство в каждом» — есть именно такой принцип, ни от какого факта не зависящий, а потому и не могущий быть опровергнутым каким-либо фактом.

Для всех исторических учреждений он должен служить критерием и нормою. Все они хороши, поскольку они ему соответствуют, и дурны, поскольку они от него уклоняются. Прежде всего это верно относительно религии: как воплощение абсолютного нравственного идеала, она должна быть *универсальна*; а это возможно лишь при том условии, если она признает единый для всех людей и для всех народов нравственный принцип безусловного достоинства личности. Таково христианство — религия по самому существу своему универсальная, вселенская. Очевидно, что именно в этом ее вселенском характере заключается ее ценность; когда же в сознании людей вселенско христианские начала заслоняются особенностями конфессиональными — местными и национальными, христианство тем самым извращается, лишается не только здравой логики, но и нравственного своего значения, становится препятствием для духовного перерождения человечества.

Так же может служить универсальному нравственному началу или противоречить ему семья. Ее положительное значение заключается в полной реализации нравственного начала в тесном родственном кругу. Человек не может реально, на деле вступить в нравственные отношения с миллионами неизвестных ему людей, он не может показать своего уважения к их достоинству, потому что *все* люди не могут стать конкретным предметом его деятельности. Между тем нравственный принцип, чтобы не быть отвлеченным, требует *ощутительной* реализации. Это и достигается в семье, верной своему назначению: «здесь действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкой всемирного братства, или человеческого общества, каким оно должно быть». Разумеется, семья может и не соответствовать этому своему назначению: в действительности она может быть воплощением коллективного эгоизма. Поэтому Соловьев и говорит, что «семья есть или *завершение* эгоизма, или *зачаток* всемирного единения».

Что касается собственности, то по Соловьеву она вообще не имеет нравственного значения. Философ, впрочем, допускает случаи, когда она может стать «нравственным вопросом». Если для поддержания

своего существования человек должен тратить столько сил и времени, что у него не остается ни того ни другого для забот о своем человеческом умственном и нравственном совершенствовании, то такое положение противоречит принципу человеческого достоинства. Человек не должен быть низводим на степень машины, быть только *орудием* производства. Здесь Соловьев во имя нравственного принципа примыкает к социалистическому требованию, чтобы общество обеспечивало каждому человеку *минимум* благосостояния — «именно то, что необходимо для поддержания достойного человеческого существования»[1].

IV. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС

С древнейших времен три формы собирательного, общественного зла всего сильнее противились осуществлению единой нравственной нормы. Это — вражда между различными народами, вражда между обществом и преступником и, наконец, вражда между отдельными общественными классами. Этим трем видам социальной вражды Соловьев противополагает свое понимание вопроса национального, вопроса уголовного и вопроса экономического.

Страницы, посвященные *вопросу национальному*, без сомнения принадлежат к числу лучших в «Оправдании Добра». Здесь Соловьеву приходится бороться против двух одинаково ложных и гибельных крайностей, против *космополитизма*, который относится равнодушно к народности, отрицая обязанности человека к *своему* народу, и против национализма, который утверждает *свой* народ исключительно как безусловную цель, оправдывающую всякие средства.

Относительная правда каждого из этих двух воззрений заключается лишь в отрицании взгляда противоположного: космополитизм прав в своем протесте против каких-либо национальных и этнографических ограничений сферы действия нравственного закона. Напротив, национализм прав в своих нападках на космополитическое *равнодушие* к народности. Но с точки зрения безотносительной правды неправы и космополитизм и национализм.

---

[1] 273—288.

Ложь космополитизма, по Соловьеву, явствует из того, что положительное отношение к народности составляет прямое логическое последствие основного нравственного принципа. Уважение к народности неотделимо от уважения к лицу, ибо народность представляет собою прямое и непосредственное продолжение индивидуальности; народность есть внутренняя принадлежность лица. «Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой, отвлеченный субъект, произвольно выделяя из него определяющие его особенности. Если мы должны признавать собственное достоинство этого человека, то эта обязанность простирается и на все то положительное, с чем он связывает свое достоинство; и если мы любим человека, то должны любить и его народность, которую он любит и от которой себя не отделяет». Вне народности единичный человек вообще не существует; поэтому он не должен существовать отдельно от нее и в нравственном сознании.

Ссылки на мнимый космополитизм христианства лишены всякого основания. Соловьев успешно разбивает их, доказывая, что христианство — *не безнародно, а сверхнародно.* — Христианство не есть абстракция: его нравственный идеал есть *всечеловечество*, а не общечеловечество. Всечеловечество, осуществляемое в церкви, — «не есть отвлеченное понятие, а *согласная полнота всех жизненных особенностей* нового или возрожденного творения, значит *не только личных, но и народных*». Космополитизм чужд христианству прежде всего потому, что в человеческом обществе он видит механическое собрание безнародных личностей: между тем христианский идеал — по существу *органический.* С точки зрения этого идеала Церковь — «тело Христово, как организм *совершенный*, не может состоять из одних простых клеточек, а должна заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются различными народностями. Народный характер отличается от единичного большим объемом и долговечностью его носителя, а не чем-нибудь принципиальным, и если христианство не требует *безличности,* то оно не может требовать и *безнародности*». Христианский идеал требует не уничтожения, а *преображения* естественных свойств людей. Соответственно с этим Соловьев находит в Новом Завете определенные

указания на *положительное* отношение к народности. — «В словах к самарянке: *спасение от иудеев* (Иоанна IV, 22), и в предварительном наставлении ученикам: идите прежде всего к овцам потерянного дома Израилева, Христос достаточно показывает любовь к своему народу, а окончательный Его завет апостолам: шедше, научите *все народы* (Мф. XXVIII, 19), дает понять, что и вне Израиля Он провидел не отдельных только людей, а целые народности».

С той же точки зрения универсального, всечеловеческого нравственного идеала изобличается и ложь национализма. Любить кого-либо истинною любовью — значит прежде всего желать ему добра; а потому *всякая* любовь должна подчиняться идеалу добра безусловного — любовь к народу, как и любовь к человеку. Истинная любовь желает доставить любимому существу все блага не только нравственные, но и материальные, однако последние непременно под условием первых. Мы не можем пожелать любимому человеку, чтобы он обогащался бесчестными средствами. До известного предела все согласны с этим. «Но ясная как день нравственная истина вдруг тускнеет и затемняется, как только дело доходит до *своего народа*. Для служения его предполагаемым интересам вдруг все оказывается позволенным, цель оправдывает средства, черное становится белым, ложь предпочитается истине и насилие превозносится как доблесть».

Народность возводится национализмом в безусловное; но, как показывает Соловьев, тут, как и везде, такая ложная идеализация относительного ведет в действительности не к его возвеличению, а, наоборот, к его унижению. Высшие человеческие блага исключают безнравственные средства для своего достижения: поэтому, когда мы допускаем в свое служение народу и узаконяем именно эти дурные способы, «мы тем самым ограничиваем народный интерес только теми низшими материальными благами, которые могут быть добыты и сохраняемы злым и кривым путем». Народность, превращенная в кумир, тем самым низводится, вовлекается в низшую материальную сферу существования. Нравственная несостоятельность такого национализма достаточно изобличается историей: последняя доказывает, что народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и *всеобщим* идеальным благам.

Ценность народности — не в ней самой, а в чем-то универсальном, в том вкладе, который она вносит в общечеловеческую культуру. И в этих универсальных началах заключается источник силы и величия для каждой отдельной нации. Соловьев приводит в подтверждение этой мысли ряд исторических доказательств. Для нас, разумеется, всего важнее общий итог этой аргументации. — «История всех народов — древних и новых, — имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохе своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве — национальном по источнику и способу выражения, но вполне универсальном по предмету или предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т. е. того, что для них всего важнее и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему*, — они живут не для себя только, а для всех. То, во что народ верит и что с верой делает, он непременно признает хорошим *безусловно*, хорошим не как свое, а само по себе, следовательно, для всех, — и таковым оно обыкновенно оказывается.

Так, греки в лучшую свою эпоху были народом искусства и философии, римляне народом права. Испанцы в эпоху величия Испании посвятили себя всецело общему делу всего христианства — защите его против мусульманства. Также и Франция всегда полагала свое величие не в том, чтобы быть только для французов, а в том, чтобы служить общему делу всего человечества; это она блистательно доказала, когда смела во всей Европе старый порядок и всюду насадила начала гражданской равноправности, религиозной и политической свободы. Наконец, в России национальный дух всего ярче воплотился в том царе, который раз навсегда разбил нашу национальную исключительность, и в том поэте, который обладал особым даром перевоплощаться в чужие гении, оставаясь всецело русским. — «Петр Великий и Пушкин — достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него».

Поскольку универсально народное творчество, постольку универсально и народное самосознание. «Народ не сознает себя отвлеченно, как какого-то пустого субъекта, отдельно от содержания и смысла своей жизни, он сознает себя именно в том или по отношению к тому, что он делает и что хочет делать, во что верит и чему служит». Отсюда Соловьев выводит задачу правильно понятого патриотизма. Если сам народ не ставит целью жизни своей самого себя, отвлеченно взятого, и свой материальный интерес отдельно от высшей своей задачи, то и каждый из нас не имеет права в любви к своему народу отделять его от смысла его жизни и служение его материальным выгодам ставить выше нравственных требований». Раз ценность каждого данного народа — в началах универсальных, вселенских — истинный патриот ради предполагаемой «пользы» своего народа, очевидно, не вправе разрывать солидарность с другими народами, презирать или ненавидеть чужеземцев. Национальная вражда, правда, — не прекращает своего существования: она существует, как некогда существовало людоедство, — «существует как зоологический факт, осужденный лучшим человеческим сознанием самих народов. Возведенный в отвлеченное начало, этот зоологический факт тяготеет над жизнью народов, затемняя ее смысл и подавляя ее вдохновение, ибо *смысл и вдохновение частного — только в связи и согласии его со всеобщим*».

Христианский принцип любви к ближнему должен распространяться на взаимные отношения между народами. Мы должны любить другие народности, как нашу собственную. Это требование означает, разумеется, не психологическую одинаковость чувства, а *этическое равенство* волевого отношения. Мы должны хотеть истинного блага другим народам совершенно так же, как своему собственному: ко всем народам должна быть одинаковая любовь благоволения, ибо и самое благо едино и одинаково для всех[1].

V. УГОЛОВНЫЙ ВОПРОС

Наряду с языческой враждой народов антихристианский склад современного общества обнаруживается в его отношении к преступникам. Уголовное право да-

[1] 272—336.

леко не соответствует принципу безусловной ценности человеческой личности: в нем человек все еще рассматривается почти исключительно как орудие общежития. Отсюда — жестокое и несправедливое отношение к преступнику.

Соловьев настаивает на том, что с христианской точки зрения начало любви к ближнему должно распространяться и на злодеев. Но тут возникает сложный и трудный нравственный вопрос: «как соединить любовь к лихому человеку с любовью к его жертвам: <...> каким образом можем мы *на деле* проявить свою любовь к самому этому лихому человеку, или преступнику, в этом его заведомо ненормальном нравственном состоянии?»

Соловьев настаивает на том, что преступник не должен рассматриваться как бесправная вещь. Наше нравственное отношение к преступлению должно быть двусторонним. Мы должны жалеть обиженного; но и обидчик, как внутренно теряющий нравственное достоинство, должен быть нам жалок в высшей степени. Нравственный принцип требует, чтобы мы признавали *право обоих* на нашу помощь. Обиженный имеет право на нашу защиту, а обидчик имеет право на *вразумление* с нашей стороны.

Этот принцип в его всеобщности оспаривается двумя противоположными воззрениями: из них одно — ходячая теория возмездия — отрицает какие бы то ни было права преступника и относится к нему согласно поговорке — собаке собачья смерть! Другое (Соловьев, по-видимому, разумеет учение Толстого) отрицает какие бы то ни было права обижаемого лица и общества; их безопасность оно ставит в зависимость от успешности вразумления преступника, т. е. от чего-то проблематического, ни в чьей власти и ни на чьей ответственности не находящегося.

Изо всей относящейся сюда пространной аргументации Соловьева нам достаточно воспроизвести здесь немногие существенные черты. В теории возмездия, и в особенности в том действительном отношении к преступнику, которое она защищает, философ видит лишь историческое видоизменение старого принципа кровной мести; превращение, которому подвергалось уголовное право после исчезновения родового быта, выражается прежде всего в том, что вместо родичей потерпевшего обязанность отмщения за него взяло на себя государ-

ство. Принцип мести остался тот же, хотя способы мщения постепенно менялись. Трансформация эта не может считаться вполне законченною и в наши дни. Первоначально «беспощадная родовая месть сменилась денежными штрафами, а они уступили место «градским казням», сначала крайне жестоким, но с XVIII века все более и более смягчающимся. Нет и тени разумного основания утверждать, что предел смягчения уже достигнут и что виселица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключение должны пребывать навеки в уголовном законодательстве образованных стран».

До сих пор еще не может считаться вполне пережитою уголовная теория безусловной вины и равномерного возмездия. Соловьев доказывает, что она, «при всех своих утонченностях, выросла на почве самых ребяческих представлений и есть только трансформация первобытного дикого взгляда». В основе ее лежит то же заблуждение, которое выражалось в средневековых судах над дикарями и в поведении ребенка, наказывающего скамейку, о которую он ушибся. Заблуждение дикаря и ребенка заключается только в том, что *частную* причину или, что то же, *часть* причины они принимают за целую и хотят воздействовать на нее в этом смысле: в средние века суды над животными верили в полную ответственность какой-нибудь коровы, которая *сама* бодала человека. Так же и ребенок не может примириться с мыслью о безнаказанности деревянной скамейки, которая является несомненной причиной его ушиба. Так же, в сущности, рассуждают и новейшие философские защитники безусловной вины. — Какова бы ни была вообще разница между человеческой волей и стремлениями животного или физическими свойствами деревянного предмета — в том отношении, о котором идет речь, никакой существенной разницы нет и быть не может: «человеческая воля, так же как и те силы, есть причина обусловленных ею явлений и так же, как они, она *не* есть *единственная*, вполне достаточная и безусловная причина происходящих посредством нее событий». Человеческая воля на самом деле — только часть мирового сцепления причин и следствий. Связь всего существующего, *единство абсолютного начала*, вот чем изобличается ложность теории безусловной вины: она предполагает в человеке такую безусловную и неограниченную свободу воли, какая невозможна в существе, органически связанном с мировым целым.

Правда, совесть наша говорит нам о безотносительной нашей виновности. Но допустимо ли перенесение этого внутреннего сознания совести в уголовную юстицию? Совесть упрекает человека в нравственной негодности вообще за каждое частное проявление этой негодности; если *это* есть основание уголовной ответственности, то человека нужно казнить каждый раз, когда он испытывает свою нравственную негодность; если так, то все человечество должно было бы быть уже давно переказнено. «А как только делают различение, то уже становятся на почву относительности и условности и лишают себя всякого права обращаться опять к безусловной вине и возмездию. Безотносительная виновность каждого и всех во всем, о которой говорит нам совесть, есть нечто для ума загадочное, а связь этой безусловной виновности с относительными делами и судьбой людей, если подлежит какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному, Божественному, и вмешательство в него человеческой юстиции есть и нечестие и безумие».

Соловьеву нетрудно доказать нелепость теории *равного* воздаяния за преступление. В последовательном своем применении она должна была бы привести к тому, напр., выводу, что вор должен быть в свою очередь обокраден. Последовательно это начало применяется разве в смертной казни за убийство; но тут оно означает, что целое общество или государство принимает к руководству мораль убийц и, в возмездие за преступление, совершает новое, худшее преступление. Нам незачем излагать здесь аргументы против смертной казни, общие Соловьеву со всеми его противниками. Для нашей цели достаточно воспроизвести здесь ее нравственную оценку, даваемую философом.

В общем он ставит ее ниже простого убийства. — Особый ужас убийства он видит во внутреннем отречении от основной нравственной нормы, в решимости *покончить с человеком* — носителем образа Божия, разорвать окончательно связь общечеловеческой солидарности с ним. Эта решимость яснее, чем в простом убийстве, обнаруживается в смертной казни. Здесь, «кроме этой решимости и ее исполнения совсем ничего нет. У общества по отношению к казнимому преступнику остается только animus interficiendi в абсолютно чистом виде, совершенно свободный от всех тех физиологических и психологических условий, которые затем-

няли и закрывали сущность дела в глазах самого преступника, совершил ли он убийство из корыстного расчета или под влиянием менее постыдной страсти. Никаких таких осложнений мотивации не может быть при смертной казни; все дело здесь выведено начистоту: единственная цель — покончить с этим человеком, чтобы его вовсе не было на свете. Смертная казнь есть убийство как такое, абсолютное убийство, то есть принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку».

Смертная казнь, как сказано, часто связывается с идеей возмездия; не меньше презрения к человеческой личности заключает в себе другое ее оправдание — ходячая *теория устрашения*. Собственно, обе теории восполняют друг друга и связываются воедино: по словам Соловьева, популярный афоризм «собаке собачья смерть» всегда сопровождался и сопровождается дополнением: «да чтобы и другим не повадно было».

Философ считает этот принцип неверным даже с точки зрения утилитарно-экономической. С одной стороны, возрастающее количество самоубийств доказывает, что и смерть не страшна для многих; с другой стороны, против устрашения свидетельствует уголовная статистика: она доказывает, что отмена наиболее устрашающего наказания — смертной казни — не увеличивает, а, скорее, уменьшает количество преступлений, публичное же совершение казней, как раз наоборот, воспитывает кровожадные инстинкты, а потому влечет за собою возрастание преступности. Однако, по признанию самого Соловьева, эти и все вообще утилитарные соображения могут иметь лишь относительное и спорное значение. Бесспорное опровержение теории устрашения возможно только с нравственной точки зрения.

Прежде всего она прямо противоречит нравственному началу. Наказываемый преступник рассматривается ею «лишь как средство для наведения страха на других и для охранения общественной безопасности». Страх наказания может, конечно, принести пользу самому преступнику, удержав его от преступления; но, когда преступление уже совершено, караемый преступник остается, с точки зрения этой теории, лишь средством для устрашения других, что с нравственной точки зрения недопустимо.

По Соловьеву, противоречие теории устрашения с нравственными началами заставляет ее сторонников

быть непоследовательными. Она притупила свое острие с тех пор, как во всех образованных и полуобразованных странах упразднены мучительные телесные наказания и квалифицированная смертная казнь. Фактически сторонники устрашения отказались от единственно устрашающих наказаний; если это произошло в силу нравственных соображений, то это — измена основному принципу разбираемой теории. Соловьев показывает, что она стоит перед дилеммой: или смысл наказанья — в устрашении, и тогда уже необходимо допустить мучительные казни, как средства по преимуществу устрашающие, или же характер наказания подчиняется нравственному принципу, и тогда нужно совсем отказаться от устрашения, как мотива по существу безнравственного.

Современное уголовное право уже не соответствует теориям возмездия и устрашения в *чистом виде*: оно делает некоторые уступки высшему нравственному началу. Но в общем оно представляет собою беспринципный компромисс старого с новым и заключает в себе много ненужного насилия и мучительства, как, напр., смертная казнь, каторжные работы, ссылка в отдаленные страны с губительными климатическими условиями. По Соловьеву, мы имеем здесь «лишь в разной степени смягченные остатки старого зверства и никакой объединяющей мысли, никакого руководящего начала».

Крайне неудовлетворительное состояние уголовного права, легкость его отношения к жизни и судьбе людей вызывает естественную реакцию нравственного чувства. У некоторых моралистов (Соловьев опять-таки не называет Толстого) этот протест переходит в противоположную крайность, побуждая их отрицать самую идею наказанья в широком смысле, т. е. как реального противодействия преступлениям. Теория, о которой идет речь, отрицает всякое принуждение, а стало быть, не только наказание, но и предупредительные меры против преступлений, допуская только вразумление.

Против этой теории Соловьев берет под свою защиту правомерное принуждение. Ему нетрудно доказать, что именно с той христианской точки зрения, на которой хотят стоять непротивленцы, насилие вовсе не всегда бывает безнравственным. Бывают положения в жизни, когда нельзя с спокойной совестью ограничиваться одними словесными вразумлениями. Когда, видя занесенную над жертвою руку убийцы, я ее схватываю,

то будет ли это безнравственным насилием? Очевидно, что такое насилие по совести обязательно не только ради жертвы преступления, но и ради самого преступника. «Удерживая человека от убийства, я *деятельно* уважаю и поддерживаю в нем человеческое достоинство, которому грозит существенный урон от исполнения его намеренья». Если бы применение мускульной силы было бы в данном случае безнравственным, то так же безнравственно было бы применить ее для того, чтобы спасать утопающего из воды, что́ также сопряжено с физическими страданиями для спасаемого. В обоих случаях применение силы одинаково обязательно, хотя бы от этого произошли царапины, синяки и даже вывихи.

Разумно употребляемое насилие есть средство хорошее, а не дурное: применение его не только не запрещается, но прямо *предписывается* нравственным законом. Между нравственным и безнравственным насилием можно провести границу, правда, тонкую, но тем не менее совершенно точную. — «Все дело в том: противодействуя злу, как смотрим мы на злодея? Сохраняется ли у нас к нему человеческое, нравственное отношение, имеется ли в виду его собственное благо? Если сохраняется, если имеется, то в нашем вынужденном насилии не будет, очевидно, ничего безнравственного, никаких признаков отмщения и мучительства, тогда это насилие будет только неизбежным по существу дела условием нашей помощи ему, все равно как хирургическая операция или лишение свободы буйного сумасшедшего». Чтобы убедиться в правильности такого рассуждения, по Соловьеву, достаточно спросить себя, в котором из двух случаев совесть упрекает нас больше, в том ли, когда мы, имея возможность помешать злодеянию, равнодушно прошли мимо, сказав несколько бесполезных слов, или же в том, когда мы ему действительно помешали, хотя бы ценою некоторых физических повреждений? Соловьев не скрывает от себя, что последствием насилия могут быть увечья и даже смерть преступника. Но и это не должно нас удерживать. Если, спасая от убийцы его жертву, мы нечаянно убьем его в борьбе, это будет для нас большое несчастье и мы будем о нем сокрушаться как о своем *невольном* грехе: но во всяком случае *нечаянно* убить человека преступного есть меньший грех, нежели по собственному произволу допустить намеренное убийство невинного.

Как не оправдывается с нравственной точки зрения то устрашающее возмездие, которое низводит преступника на степень страдательного орудия чужой безопасности, так же точно осуждается с той же точки зрения и пассивное отношение к преступлению, оставление его без противодействия. Нравственное начало требует от нас деятельной жалости как к обидчику, так и к его жертве и к целому обществу.

С нравственной точки зрения мы должны понимать наказание в широком смысле (в отличие от возмездия) как *«правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника»*.

Соловьев пытается наметить тот тип уголовной репрессии, который соответствует этому идеалу. Прежде всего в интересах общественной безопасности он считает необходимым временное лишение преступника свободы с целью остановить развитие его злой воли, дать ему опомниться и одуматься. Во всем прочем необходима коренная реформа в существующей системе наказаний. «При действительном и последовательном устранении из уголовного права мотивов отмщения и устрашения должно исчезнуть и понятие о наказании в смысле *заранее* (и, в сущности, *произвольно*) *предопределяемой* меры». Каждое преступление в высшей степени индивидуально, индивидуально и психическое состояние преступника в каждом отдельном случае: поэтому совершенно несправедливо налагать наказания на основании общих норм, одинаковых шаблонов для всех случаев.

Соловьев думает выйти из затруднения путем полного изменения сфер компетенции судебных и пенитенциарных учреждений. — Функции уголовного суда должны сократиться до минимума. — «Суд, установивши факт виновности, должен затем определить ее вид, степень ответственности преступника и его дальнейшей опасности для общества, т. е. должен сделать диагнозу и прогнозу нравственной болезни, но предписывать бесповоротно способ и продолжительность лечения противно разуму. Ход и приемы леченья должны изменяться соответственно переменам в ходе болезни, и суд должен предоставить это дело пенитенциарным учреждениям, в ведение которых поступает преступник». Соловьев ви-

дит начаток осуществленья этой идеи в *условных приговорах*, допускаемых в некоторых странах.

Задача наказания вообще не есть физическое или нравственное мучение, а исправление или излечение. Соловьев предвидит два возможных возражения против этой мысли, с точки зрения юридической и антропологической; он доказывает несостоятельность обоих.

С юридической точки зрения могут сказать, что исправлять — значит вторгаться во внутренний мир преступника, на что общество и государство не имеют права. Это возражение покоится на двояком недоразумении. Во-первых, тому, кто отрицает всякое воздействие общества на внутренний мир личности, придется отвернуть общественное воспитание и обучение детей, лечение умалишенных в общественных больницах и т. п. Соловьев считает особенно странным в этом возражении, что за обществом признается право ставить человека в *развращающие* условия, а право общества ставить человека в условия м*орализующие* при этом отрицается.

Второе недоразумение состоит в том, что «исправление» понимается как навязывание извне готовых правил. Но это значит принимать за принцип простую неумелость. Исправительная задача общества в действительности сводится к тому, что оно должно ставить человека в условия наиболее благоприятные для самоисправления.

Возражение антропологов сводится к невозможности исправления в виду *врожденности* преступных наклонностей. В действительности, однако, такую неисправность можно утверждать лишь относительно *некоторых* преступников. Так как никто не может сказать с полной достоверностью, кто эти «некоторые», то необходимо ставить всех в условия наиболее благоприятные для исправления. «Первое и самое важное условие есть, конечно, то, чтобы во главе пенитенциарных учреждений стояли люди, способные к такой высокой и трудной задаче, — лучшие из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием». — Они должны осуществлять общественную опеку над преступником.

Соловьев верит в близкое торжество этих начал в уголовном праве. В двух местах[1] он говорит буквально. — «Так как историческое движение идет все быстрее

[1] 336; ср. Право и нравственность (т. VII). стр. 585—586.

и быстрее, то я еще надеюсь дожить то того времени, когда на наши <...> тюрьмы и каторги будут смотреть так же, как теперь все смотрят на старинные психиатрические заведения с железными клетками и цепями для больных»[1].

VI. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ВОПРОС

Наряду с человеколюбивым, жалостливым отношением к преступнику христианский идеал требует преобразования в духе любви экономических отношений. «Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцию в Евангелии, требует от нас накормить голодного, напоить жаждущего и согреть зябнущего, то это требование, конечно, не теряет своей силы тогда, когда голодные и зябнущие считаются миллионами, а не единицами». И, раз отдельные, единичные благотворители в данном случае бессильны, тут очевидно требуется помощь коллективная, общественная.

Соловьеву приходится защищать это положение против двух противников — против ортодоксальной политической экономии, которая *отделяет* область хозяйственную от области нравственной, и против социализма, который допускает между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями более или менее полное *смешение* или ложное единство.

Признавать в человеке деятеля только экономического, производителя-собственника и потребителя — есть в глазах философа точка зрения ложная и безнравственная. Хозяйство не есть область самодовлеющая; оно находится в тесной зависимости от других сфер человеческой деятельности. В действительности человек в своей деятельности никогда не определялся и не должен определяться одним хозяйственным расчетом. С этой точки зрения Соловьев осуждает ту неограниченную свободу экономических отношений, которая была возведена в принцип ортодоксальной политической экономией. — «Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических

[1] Для всего предыдущего § см. Оправд. Добра, 311—337; Право и нравственность, 518—588.

факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь laissez faire, laissez passer — значит говорить обществу: умри и разлагайся».

В основе экономической области лежит, конечно, естественная необходимость, вынуждающая заботиться о хлебе насущном. Но нет того низменного состояния общества, где бы эта необходимость не осложнялась нравственным вопросом — вопросом об удовлетворении материальных нужд других людей.

И на пути к осуществлению нравственных целей так называемые «экономические законы» не служат непреодолимыми препятствиями. В действительности экономические законы выражают собою не более как определенные *тенденции* общественной жизни, которые сталкиваются с другими, противоположными тенденциями и нередко побеждаются ими. Поэтому Соловьеву нетрудно доказать, что «экономический закон» не имеет того характера неуклонной необходимости, которая отличает законы естественные. Так, напр., согласно известному экономическому закону, цена товаров определяется соотношением спроса и предложения; этим, однако, не исключается свобода какого-нибудь товаровладельца из благотворительных целей понижать цены на продукты первой необходимости. Если даже допустить, что в частных отношениях людей великодушные мотивы суть quantité negligeable, то в отношениях общественных мы видим иное. Одна из основных задач государственной власти заключается в ограничении частного своекорыстия. Существует немало исторических примеров, когда эта власть «не только отнимала у обычного и естественного (с точки зрения своекорыстия) порядка этот его обычный и естественный характер, но даже превращала прежде обычное прямо в невозможное, а прежним исключениям, напротив, давала силу необходимости». Так, чтобы вернуться к предыдущему примеру, правительство может принудительно регулировать цены на предметы первой необходимости. Соловьев указывает, что в России до 1861 года обыкновенный и «естественный» порядок отношений между помещиками и крестьянами сводился к тому, что первые владели последними; помещики, отпускавшие крестьян на волю, были редким исключением.

Однако, волею верховной власти, прежний закон был моментально превращен в беззаконие, а прежнее исключение стало общим правилом.

Мнимый «экономический закон», в отличие от закона природы, всегда может быть нарушен и отменен нравственной волею человека. Все дело в том, что экономического закона, совершенно независимого от воли человека, не существует вовсе, а потому, при достаточной силе нравственных побуждений, он всегда может подчинить материальные соображения нравственным. Что возможно для частного лица, то в данном случае тем более под силу государству. Этим естественная необходимость опровергается окончательно: совершенно очевидно, что законы природы не могли бы быть отменяемы законами государственными. Соловьев признает один только самостоятельный и безусловный закон для человека — закон нравственный. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы он видит не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое своеобразное поприще для применения нравственного закона.

С этой точки зрения Соловьев судит не только теории ортодоксальных экономистов, но и противоположные им на первый взгляд социалистические учения. В общем критика социализма в «Оправдании Добра» представляет собою пересказ тех самых мыслей, с которыми мы уже ознакомились при изложении «Критики Отвлеченных Начал». Совершенно так же Соловьев изобличает социализм в том, что он видит в человеке деятеля исключительно экономического; совершенно так же, как и «Критика Отвлеченных Начал», — «Оправдание Добра» указывает, что на этой почве материализма и мещанства социализм сближается с плутократией. Новые факты, подтверждающие старую мысль, наводят Соловьева на следующий вывод. — «Эти указания на то, что социализм и плутократия совпадают в общем им материалистическом принципе, высказанные мною восемнадцать лет тому назад (в XIV главе «Критики отвлеченных начал», появившейся сперва в «Русском вестнике» 1878 г.), вызвали против меня упреки в неверном представлении и несправедливой оценке социализма. Теперь я могу не отвечать на эти упреки, так как они блистательно опровергнуты дальнейшею историей самого социалистического движения, которое те-

перь в главном русле своем решительно определилось как *экономический материализм*».

Относительная ценность социализма в глазах философа выражается глубже всего в учении сенсимонистов, провозгласивших своим девизом восстановление прав (реабилитацию) материи в жизни человечества. Он признает, что материя имеет одно неотъемлемое право — *право на свое одухотворение*, т. е. право на воплощение в ней духовного начала: в этом состоит истинный и ценный смысл социалистического принципа. Не сознается ли он самими социалистами? «Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполне чужды первоначальные системы социализма, но они на нем не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этот проблеск лучшего сознания оказался только обманчивым огоньком над тем болотом плотских страстей, которое понемногу втянуло в себя столько благородных и вдохновенных душ». Господство материального начала возобладало в социализме; на этой почве исчезло различие между ним и буржуазной политической экономией.

Для истинного решения социального вопроса, по Соловьеву, необходимо признать, что область экономическая всецело подчиняется триединой нравственной норме. При этом, по особому свойству этой области, здесь получает особое значение последний член нравственного триединства — отношение к материальной природе или к *земле* (в широком смысле этого слова).

Философия экономии у Соловьева, согласно традиционному разделению политической экономии, распадается на три части: она освещает с нравственной точки зрения основные понятия *производства*, *распределения и обмена* ценностей.

Рассуждение о производстве начинается с выяснения значения *труда*. Ближайший толчок к труду дается естественною необходимостью; но для человека религиозного самая эта необходимость приобретает религиозный смысл: труд становится *заповедью Божией*. Мы должны *возделывать внешнюю природу не для себя только, но и для ближних*. Тут Соловьев сталкивается с учением экономического индивидуализма, коего наиболее талантливым представителем является Бастиа. Защищая принцип «каждый за себя», это учение отделывается от упрека в эгоизме указанием на ту «естественную гармонию» экономических интересов,

«в силу которой каждый, заботясь только о себе (и о своих), невольно по самой природе общественных отношений работает на пользу всех».

В действительности в порядке естественном между людьми, как и во всей природе, происходит беспощадно жестокая борьба за существование: поэтому Соловьеву нетрудно выяснить на достаточном количестве исторических примеров, что невмешательство государства в экономические отношения влечет за собою не мнимую гармонию, а междоусобие, эксплуатацию одних людей другими, вообще — всяческий хаос. «Принцип индивидуалистической свободы интересов, когда усвояется сильными, не заставляет их сильнее трудиться, а порождает древнее рабовладельчество, средневековое господское право и современное экономическое кулачество, или плутократию. Усвоенный слабыми, которые, однако, сильны как большинство, как масса, этот принцип свободного своекорыстия не заставляет их *дружнее* работать, а создает только ту почву завистливого недовольства, на которой затем вырастают бомбы анархистов».

Исходя из частного материального интереса, мы, очевидно, придем не к естественной гармонии, а к общему раздору и разрушению. Совершенно наоборот, идея общего блага, поставленная как принцип и цель труда, заключает в себе и удовлетворение частного интереса в должных пределах. Всеобщая нравственная обязанность каждого — трудиться на пользу всех — предполагает, что и каждый для всех является целью, что общество имеет обязанность признавать и обеспечивать *право* каждого на самостоятельное пользование — для себя и для своих — *достойным* человеческим существованием. Достойное существование, конечно, возможно при добровольной нищете, которую проповедовал, напр., Франциск Ассизский; но оно невозможно при такой работе, в которой все значение человека сводится к роли простого орудия для производства или перемещения вещественных богатств. Несовместим с человеческим достоинством и такой труд, который, не будучи сам по себе унизительным и тяжелым, поглощает, однако, все время и все силы рабочего, так что для мыслей и забот порядка идеального, духовного не остается ни времени, ни сил.

Безусловное значение человека неразрывно связано с возможностью бесконечного совершенствования для

его разума и воли. Между тем человек, поглощенный тяжелой материальной работой, или находится на пути к одичанию, или, во всяком случае, должен отказаться от деятельного осуществления своего человеческого назначения. Поэтому — «с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т. е. <пищу,> одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический *отдых*, но чтобы он мог так же пользоваться и *досугом* для своего духовного совершенствования. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякого крестьянина и рабочего, *лишнее же от лукавого*».

С этой точки зрения Соловьев высказывается, между прочим, за сокращенье количества рабочих часов, хотя бы это повлекло за собою сокращение самого производства: он думает, что такое сокращение падет не на предметы первой необходимости, которые будут производиться в прежнем количестве, а лишь на предметы роскоши. Если последние вследствие этого вздорожают, это не будет ущербом для общего блага.

Тут Соловьев пытается отграничить свою точку зрения от социализма. В отличие от последнего он видит в частном богатстве не зло само по себе, а благо; но он требует, чтобы оно, как благо относительное, было согласовано с благом общим в смысле безусловного нравственного начала. Между социализмом и христианством он признает полную принципиальную противоположность. Она выражается прежде всего в нравственном отношении к богатым: социализм им завидует, а Евангелие их жалеет, потому что им трудно войти в Царствие Божие. Социализм полагает свое высшее благо в том самом богатстве, которое с христианской точки зрения представляет собою препятствие.

Соловьев знает три условия, при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными. Первое заключается в том, чтобы не ставить Маммона на место Бога — т. е. не признавать его самостоятельным благом и окончательной целью; второе состоит в том, чтобы жалеть труждающихся и обремененных. Наконец, третье требование — *возделывать землю* — выражает собою обязанность человека относительно материальной природы. «Возделывать землю не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значит улучшать ее, вводить ее в большую силу и полноту бытия». Природа не

должна быть простым орудием нашей эксплуатации. Ее подчиненное положение относительно Божества и человека не делает ее бесправною: она имеет право на нашу помощь для ее преобразования и возвышения. «Земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении. Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой — оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного». Важно прежде всего наше внутреннее настроение по отношению к природе. *«Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни»*.

Соловьев считает возможным троякое отношение человека к внешней природе: это, во-первых, страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, во-вторых — борьба с нею, покорение ее и пользование ею как пассивным орудием, наконец, в-третьих — утверждение ее идеального состояния — того, *чем она должна стать через человека*. Первое отношение несправедливо по отношению к человеку, ибо быть рабом низшей природы противно его человеческому достоинству; несправедливо оно и по отношению к природе, так как, преклоняясь перед нею в ее несовершенном и извращенном ее виде, человек тем самым отнимает у нее надежду на возрождение и совершенство. Второе, отрицательное отношение к природе, должно быть признано относительно нормальным в смысле переходного, временного: ибо, для того чтобы утверждать природу в ее совершенстве, нужно сначала отрицать ее в нынешнем несовершенном ее состоянии. Безусловно нормальным должно быть признано только третье отношение человека к внешней природе, где он не пользуется ею для себя только, но заботится о ее возвышении. Это нормальное отношение есть культивированье земли, *ухаживанье* за нею в виду ее будущего обновления и возрождения.

Обзор этих трех возможных отношений человека к природе наводит Соловьева на определение труда с нравственной точки зрения: *«труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию,*

а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу».

Дальнейшие условия нормальной экономической жизни выясняются философом при разборе понятий собственности и обмена.

Основание собственности заключается в самом существе человеческой личности. Уже в содержании внутреннего психического опыта мы необходимо различаем *себя* как субъекта от *своего*, т. е. от всех наших душевных состояний, чувств, желаний, мыслей. С одной стороны, в своем самосознании человек как субъект отделяется от всего своего, возвышается над отдельными своими состояниями: они исчезают, сменяются, а он — субъект этих состояний — пребывает. С другой стороны, если отнять у нас все наши душевные состояния, то мы сами превратимся в пустое место. Не только для полноты бытия личности — для самой ее действительности недостаточно *себя*: необходимо иметь и *свое*.

Уже во внутренней психической сфере это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица. Есть душевные состояния, которые для данного лица выражают существенное (напр., мысль о Боге для непоколебимо верующего). Есть другие душевные состояния, которые представляют собою поверхностную и случайную реакцию данной личности на какие-либо внешние воздействия (напр. — желание выпить пива, мысль о вреде или пользе велосипедов и т. п.). Есть, наконец, и душевные состояния *внушенные*, которые вовсе не могут рассматриваться как *свои* или *собственные* для данного существа, которое их испытывает.

Таким образом, уже в психической области в составе своего надо различать сокровище, в которое человек влагает душу свою и которое, однако, может быть у него отнято, и такие состояния, которых принадлежность ему оказывается совершенно мнимою. Собственность вообще относительна, хотя и неодинакова: это верно и относительно *собственности внешней*. Ближайшим предметом ее является собственное наше тело. Однако и оно принадлежит человеку лишь более или менее. Человек не может считать в одинаковой степени своими такие части тела, без которых жизнь невозможна, такие, без коих она возможна, но тяжела, и, наконец, такие, коих потеря не составляет никакой беды (ногти, волосы). Если, таким образом, всякая собственность человека на его тело, будучи неравномерной, тем не ме-

нее *относительна*, то, значит, нет абсолютной телесной неприкосновенности. Неприкосновенность человеческого тела ограничивается нравственными нормами, которые в некоторых случаях делают совершенно обязательным физическое принуждение.

Безусловность собственности по отношению к телу не может быть признана и в смысле jus utendi et abutendi. Есть злоупотребление своим телом, которое приносит общественный вред, напр. членовредительство, а потому должно рассматриваться как преступление.

Основание для усвоения внешних вещей в отличие от основания собственности на тело не дано непосредственно. Есть случаи, когда между лицом и его вещью, по-видимому, существует самая тесная связь, напр. между человеком и его необходимым платьем; но и тут вопрос о собственности остается открытым, так как платье может оказаться краденым. Вообще связь между собственником и собственностью — не физическая, так как человек может и никогда не видать своей собственности.

Собственность в качестве идеального отношения должна иметь идеальные основанья. Ходячая мысль заключается в том, что она — продолжение личности в вещах. Но как и на каком основании совершается это перенесение себя в другое, в силу которого оно делается своим? Принято думать, что оно создается двумя первоначальными способами — завладением и трудом.

Завладение создает собственность лишь в тех исключительных случаях, когда захватываемое есть предмет, никому не принадлежащий. Поэтому Соловьев на нем не останавливается и сосредоточивает все свое внимание на втором существенном основании собственности — труде. — Могут ли считаться собственностью человека всякие произведения его труда? Очевидно, из числа возможных предметов собственности должно быть исключено всякое человеческое существо, хотя его рождение является результатом трудов и усилий его матери. Предметом собственности могут быть только вещи; но тут ученье, признающее основанием собственности труд, встречается с новым затруднением: никакая вещь не является *целиком* результатом чьего-либо труда, ибо труд создает только те или другие полезные изменения в определенном материале, но не самый материал. Стало быть, труд, как производящий не самую вещь, а лишь определенные ее качества, *сам по себе*

не может быть действительным основанием собственности.

Труд становится основанием собственности лишь в связи с нравственными нормами и лишь поскольку он приобретает нравственный смысл. Всякий человек, в силу безусловного значения личности, имеет право на средства для достойного существования. У единичного человека самого по себе это право существует лишь в возможности; действительное же его осуществление и обеспечение зависит от общества. Отсюда вытекает обязанность лица — быть полезным для общества, трудиться для общего блага. «Только в этом смысле труд есть источник собственности: трудившийся имеет несомненное право собственности на то, что им *заработано*». Заработная плата, однако, может быть регулируема обществом лишь в пределах, установляемых нравственными требованиями — не ниже необходимого для существованья минимума. Потребности и условия достойного существования представляют и в нормальном обществе лишь *приблизительно* определенную и постоянную величину. Поэтому для отдельных лиц является возможность сбережения или накопления материальных средств, т. е. образования *капитала*. Видимой реальной связи между капиталом и человеком, его накопившим, нет; но *идеальная* связь здесь очевидна, ибо, как результат сбережения, капитал есть чистое произведение человеческой воли. Это дает Соловьеву основание считать капитал *собственностью по преимуществу*.

Философ задается вопросом, в каких пределах должна быть допущена эта собственность с точки зрения безусловных нравственных начал? Прежде всего он считает недопустимою безграничную свободу распоряжения предметом собственности. — Раз осуществление права собственности невозможно без содействия общества, очевидно, что последнее может обеспечивать личности свободу распоряжения имуществом лишь в пределах, допускаемых общим благом. Если позволительно и должно мешать человеку злоупотреблять своей мускульной силой, то тем более дозволительно и должно препятствовать ему злоупотреблять имуществом в ущерб общему благу и правде.

Восставая таким образом против неограниченного права употребления и злоупотребления, Соловьев, с другой стороны, расходится с теми социалистами, ко-

торые безмерно расширяют понятие «злоупотребления», признавая за таковое самую передачу частной собственности по наследству. Неудобства преемственной собственности в его глазах исчезают перед положительными ее сторонами, ибо эта преемственность выражает собою *нравственную связь поколений*. Одно поколение не следует только за другим, но и *наследует* ему: такая преемственность поколений в сфере экономической связывает общество в одно целое и тем самым служит ступенью к осуществлению всеединства. Разумеется, всего важнее наследие духовное; но завещать всемирному потомству прочные духовные приобретения дано сравнительно немногим; поэтому за большинством людей остается право и обязанность заботиться об улучшении материального положения потомства. Всего интереснее те доводы, которые Соловьев противополагает социалистическому истолкованию евангельских заповедей совершенства. — «Кто прямо отдается всемирной будущности и уже предваряет ее идеально, тот вправе ссылаться на евангельскую беззаботность. Для подражания лилиям нужно иметь их чистоту и для подражания птицам небесным нужно иметь высоту их полета. А при недостатке того и другого житейская беззаботность может уподобить нас не лилиям и птицам небесным, а разве лишь тому животному, которое в своей беззаботности о будущем не только подкапывает корни благодетельного дуба, но при случае вместо желудей пожирает и свои собственные порождения».

Против социалистов Соловьев выступает в роли апологета относительного. Он считает совершенно недозволительным во имя идеала безусловного совершенства отрицать учреждения, соответствующие *среднему* нравственному уровню: для общества гораздо труднее подняться над этим уровнем, нежели спуститься ниже его. Социализму не под силу превратить людей в ангелов; между тем привести людскую массу в скотское состояние вовсе не так трудно. Теоретикам типа ибсеновского Бранда Соловьев дает неопровержимый, классически ясный ответ.

«Отрицать во имя безусловного нравственного идеала необходимые общественные условия нравственного прогресса, значит, во-первых, вопреки логике смешивать абсолютное и вечное достоинство *осуществляемого* с относительным достоинством степеней осуществления как временного процесса; во-вторых, это

означает несерьезное отношение к абсолютному идеалу, который без действительных условий своего осуществления сводится для человека к пустословию; и, в-третьих, наконец, эта мнимонравственная прямолинейность и непримиримость изобличает отсутствие самого основного и элементарного нравственного побуждения — *жалости*, и именно жалости к тем, кто ее более всего требует, — к малым сим. Проповедь абсолютной морали с отрицанием всех морализующих учреждений, возложение бремен неудобоносимых на слабые и беспомощные плечи среднего человечества — *это есть дело и не логичное, и не серьезное, и безнравственное*».

В тесной семейной сфере наследственная собственность осуществляет существенное и значительное нравственное содержание. Во-первых, она — проявление чрезмогильной жалости родителей к детям; во-вторых, она — реальная точка опоры для благочестивой памяти детей о родителях; наконец, в-третьих, по отношению к собственности земельной, наследственность — начало одухотворения земли. Понимать земную природу и любить ее для нее самой дано лишь немногим; но всякий любит свой родной угол; и, таким образом, через наследственную собственность нравственное отношение переходит с людей на самую материальную природу. Ввиду такого значения наследственной собственности Соловьев вменяет государству в обязанность заботиться о ее поддержании. — «Должны быть положены решительные препятствия обращению с землею как с безразличным орудием хищнической эксплуатации и должна быть установлена в принципе неотчуждаемость наследственных земельных участков, достаточных для поддержания в каждом нравственного отношения к земле». Соловьев признает, что ввиду быстрого размноженья рода человеческого, обеспеченье всем и каждому неотчуждаемого земельного участка в виде *отдельной* меры невозможно. Но оно осуществимо в связи с другой реформой — «прекращением того хищнического хозяйства, при котором земли не только на всех, но, наконец, и ни на кого не хватит». При действительном же *ухаживаньи* за землей, как за любимым существом, минимальный размер участка, необходимого для каждого, сократится до того, что «без обид для имущих земли хватит и на неимущих». Нравственное отношение к земле осуществимо лишь в связи с нравственным

отношением людей друг к другу. Соловьев намекает на то, что оно должно наступить в связи с прекращением безмерного размножения человеческого рода.

Экономический отдел «Оправдания Добра» заканчивается небольшим рассуждением об *обмене*. По Соловьеву, эта область подлежит суду нравственной философии лишь в том пункте, в котором *обмен* становится *обманом*.

Есть моралисты (толстовцы), которые утверждают, что деньги — зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т. п. Соловьев считает подобного рода мнения непростительным ребячеством. Он указывает, что осуждаемые таким образом предметы сами по себе безразличны в нравственном отношении. Это — «вещи средние», т. е. такие, которые могут быть или добром, или злом в зависимости от той цели, которой они служат. Обмен должен быть общественным служением: постольку он — *добро*; он становится злом, когда он служит корыстным личным целям. Это извращение обмена выражается в трех главных формах — фальсификации, спекуляции и ростовщичестве.

Против всех этих трех проявлений зла Соловьев рекомендует решительные меры, целесообразность коих остается, разумеется, на его ответственности. Так, напр., ради борьбы против «спекуляции» (в «Оправдании Добра» она определяется как «финансовая операция с мнимыми ценностями») он считает нужным «безусловное недопущение тех учреждений, которыми эта болезнь питается». Что же касается ростовщичества, то, по Соловьеву, «верный путь к его уничтожению есть, очевидно, повсеместное развитие нормального кредита как учреждения благотворительного, а не своекорыстного»[1].

VII. ИСТИНА И УТОПИЯ В ОБЪЕКТИВНОЙ ЭТИКЕ СОЛОВЬЕВА

Вышеизложенная часть объективной этики Соловьева неизмеримо интереснее и глубже его субъективной этики. Однако и здесь, чтобы выделить превосходное, приходится отделять его от слабого и наивного.

Гениальная общая концепция миросозерцания Соловьева в его объективной этике выражена несравнен-

[1] Для всего предыдущего § см. 338—373.

но яснее и ярче; однако и здесь великий положительный смысл учения философа затемняется и отчасти заслоняется его утопическими внешними замыслами. Как основная мысль у Соловьева одна — во всех его произведениях, — так и основная наивность у него везде одна и та же — во множестве вариантов. — Великое в разбираемом отделе «Оправдания Добра» есть глубокое понимание Богочеловечества как начала и конца всего существующего, в том числе и нашей человеческой нравственности. Совершенно верно формулирована вытекающая отсюда постановка нравственной задачи человечества. Если Богочеловечество есть истина, путь и жизнь, то задача человечества — действительно в том, чтобы осуществить в жизни как личной, так и собирательной единство двух естеств—божеского и человеческого. С этой точки зрения *теургия* — любимая мысль Соловьева с юных лет и до конца его дней — должна быть признана мыслью истинною и глубокою.

Но как бы ни было глубоко у Соловьева понимание *задачи* и *цели* человеческого существования, он часто заблуждался в распознании способов ее осуществления. Объяснять этот недостаток «Оправдания Добра», как и многих других произведений нашего автора, его практическою беспомощностью значило бы судить поверхностно: непрактичность философа, поставившего своею целью практическое осуществление христианства, не есть какой-либо случайный парадокс, коренящийся только в особенностях его характера. Тут самое чудачество мысли имеет глубокие идейные основания.

Чтобы указать путь действительного соединения двух естеств — небесного и земного, Божеского и человеческого, надлежит ясно различить то и другое, ясно сознать черту, разделяющую Божественное от внебожественного. Мы видели неоднократно, что эта черта постоянно теряется Соловьевым из вида, и в этом — причина крушения его построений. Вместо действительного соединения двух естеств, мы часто видим у него их смешение: синтез Божеского и человеческого нередко оказывается у него поверхностным и мнимым, потому что он исходит из недостаточно глубокого проникновения в отличия того и другого. Вместо соединения органического получается соединение искусственное, внешнее. «Теургия» вырождается в «теократию».

Этот подмен замечается и в «Оправдании Добра». Хотя самый термин «теократия» здесь и не употребля-

ется, однако основное заблуждение, с ним связанное, еще не пережито Соловьевым. Он все еще продолжает смешивать естественное и мистическое в идее государства, приписывая последнему функции церкви. И именно этим объясняется странность отдельных его решений государственных и общественных вопросов. Это в особенности бросается в глаза в его рассуждениях о вопросе уголовном. Наивность предлагаемой им реформы уголовного правосудия едва ли нуждается в доказательствах, ибо в конце концов она сводится к передаче карательных функций из рук суда в руки тюремной администрации. Вопрос о каких-либо гарантиях против произвола последней в сознании Соловьева даже не возникает. — Он готов всецело вверить судьбу преступников талантливым и *добрым* тюремным начальникам, в которых он предполагает «лучших из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием»[1]. От представителей пенитенциарных учреждений Соловьев здесь ждет душевных качеств и подвигов, которые редки даже между монастырскими старцами. Это — любящие администраторы, которые с исключительным человеколюбием и жалостливостью соединяют ту степень сердцеведения, которая, конечно, не дается ни психиатрией, ни вообще какой бы то ни было научной подготовкой. Вспомним, что в своей деятельности они не связаны никакими общими нормами, *заранее* предусматривающими меру наказания за каждое данное преступление. «Способ лечения» преступника зависит исключительно от их оценки индивидуальных особенностей его духовного облика и психического состояния. Подобный проект, очевидно, мог зародиться только в уме писателя, который верит, что государство может все в большей и большей степени становиться церковью[2]. Только при этом условии возможно требовать, чтобы общие нормы в государстве заменялись *проникновением в душу*! В действительности в церкви Бог соединяется с человеком внутренним, органическим образом; поэтому ее область кончается там, где начинается принуждение — т. е. внешнее насильственное воздействие на человека. *Церкви нет там, где исключена человеческая свобода*: поэтому тюрьма должна навеки оставаться учреждением, ей внешним и чуждым. Церковь может

---

[1] 337.
[2] См. выше, стр. 555.

терпеть тюрьму, признавать ее учреждением полезным и даже необходимым *в сфере внебожественной, естественной*. Она должна воздействовать на тюремные нравы, заботясь о возможном их смягчении; но тем не менее *в самом составе Церкви* — тела Христова — для тюрьмы нет и не должно быть места. Церковь — царствие Христово; учреждения же пенитенциарные входят целиком в состав той низшей государственной сферы, где Христос еще не царствует. Тот *идеал тюрьмы*, который мы находим у Соловьева, — не более, как частное проявление его утопии теократического государства.

Ту же утопию нетрудно узнать и в его воззрениях на вопрос экономический. В области экономической он совершенно так же смешивает естественное с мистическим, как и в сфере политической. Задача политики экономической, как и задача политики государственной для него заключается в том, чтобы осуществить божественное в земном: государство должно воплотить Божество в мирских общественных отношениях, а хозяйство должно одухотворить в нем самую природу.

На самом деле, однако, последнее так же невозможно, как и первое. Всякое хозяйство по самому существу своему есть такое внешнее отношение человека к природе, при котором последняя есть только средство, орудие человеческих целей. Как только природа перестает быть для человека орудием, как только она становится для него *самостоятельной целью*, его отношение к ней тем самым перестает быть хозяйственным. Между человеком и животными нередко осуществляются настоящие дружеские отношения: сплошь да рядом он не жалеет средств для сохранения жизни и здоровья любимой собаки или лошади: он не только не убивает их, когда они перестают служить какой бы то ни было экономической цели, но продолжает кормить их и холить вопреки всяким экономическим расчетам. Очевидно, что именно при такой интимной близости к человеку животный мир всего больше приближается к тому одухотворению, о котором мечтает Соловьев; но, с другой стороны, ясно, что в таком отношении к животным как к «меньшим братьям» *нет ничего хозяйственного*.

Хозяйство по самому существу своему — чисто натуралистическое, естественное отношение человека к природе: пытаться вложить в него мистическое содержание, как это делает Соловьев, — значит извращать его в корне и в основании.

Хозяйственное отношение к природе есть именно то, которое видит в ней ряд условных ценностей, подчиненных выгодам человека. Никакого другого критерия в отношении к природе, кроме выгоды с хозяйственной точки зрения, нет и быть не может: в хозяйстве животные ценны лишь до тех пор, пока они «рентабельны». Хороший хозяин лишь до тех пор «ухаживает» за своим скотом, пока последний с лихвою оплачивает этот уход. Корова, потерявшая молоко, продается на мясо; а лошадь, лишившаяся ног, или ослепшая собака просто напросто пристреливаются, так как *«хозяйственное значение»* может иметь только шкура этих животных. Естественная смерть по отношению к большинству домашних животных с хозяйственной точки зрения рассматривается как аномалия, уклонение от нормы: ибо только смерть насильственная дает возможность утилизировать их мясо. Конечно, отношение к животным как *друзьям* несравненно человечнее и возвышеннее, нежели простая и последовательная их эксплуатация; но очевидно, что оно выходит за пределы хозяйства и не имеет с ним решительно ничего общего. Хозяйственное отношение к животным кончается, как только они перестают быть только орудиями и приобретают *«права»*. Теургическое отношение к природе есть несомненно истинное к ней отношение; но пытаться вместить его в рамки *хозяйственной* деятельности — значит обнаруживать полное непонимание *житейского и хозяйственного.*

Хозяйство не может послужить способом «одухотворения» земли прежде всего потому, что по самому существу своему оно стоит всецело на почве борьбы за существование: оно не только принимает закон всеобщего умирания и всеобщего взаимного истребления как *данное*, но пользуется им как необходимым своим орудием: ибо оно основано на истреблении всех тех живых существ — животных и растений, которые так или иначе разрушают богатство человека. Вегетарианство, которое возводилось Соловьевым в принцип, представляет собою, очевидно, слишком недостаточное средство, чтобы изменить такое отношение человека к природе: будет ли он питаться мясом животных или нет — во всяком случае беспощадная война против других живых существ будет продолжаться, ибо она составляет существенное определение хозяйства как такого. Если признать «не только средством, но и целью»

мышей, сусликов, хлебных жуков или хотя бы даже зайцев, то, очевидно, должно прекратиться всякое полеводство и плодоводство. Мало того, вегетарианство, если бы оно когда-либо сильно распространилось между людьми, могло бы только подчеркнуть *хозяйственную* необходимость борьбы за существование: оно повлекло бы за собою истребление целых пород «мясного» скота, которые, вследствие неупотребления в пищу их мяса, попали бы в категорию «дармоедов» и «паразитов». Говоря об одухотворении природы посредством хозяйства, Соловьев, по-видимому, возлагает особые надежды на земледелие и скотоводство. Между тем именно эти две отрасли производства не только в данной своей действительности, но и в самой своей *идее* основаны на чисто утилитарном разделении растений и животных на *полезных* — подлежащих сохранению и культивированию, и *вредных*, подлежащих беспощадному истреблению.

На основании всего вышесказанного нетрудно понять, почему изображение «нравственного отношения человека к земле» получается у Соловьева крайне туманное; только благодаря неясности самой мысли от его внимания ускользают ее внутренние противоречия. Мы уже видели, что, по Соловьеву, «возделывать землю не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значит улучшать ее, вводить ее в большую силу и полноту бытия». Соловьев противополагает свой идеал «возделывания земли» хищническому хозяйству; поэтому приведенные слова, казалось бы, должны быть поняты в том смысле, что землю следует обрабатывать наисовершеннейшими техническими способами и, в особенности, часто *удобрять*. С другой стороны, однако, истинная цель хозяйства, по Соловьеву, заключается в одухотворении земли, для чего удобрение, и в частности унавоживание, вряд ли представляет собою целесообразное средство. Цель труда в земледелии, по Соловьеву, заключается в «оживлении мертвого». Но, спрашивается, почему оживлению неорганического вещества содействует более пшеница, нежели плевелы? И, раз последние растут сами собою без всякого труда, не лучше ли в целях «оживления мертвого» оставить землю безо всякого возделывания? По-видимому, вся аргументация Соловьева здесь покоится на том не вполне сознанном предположении, что растение, полезное для человека, *годное ему в пищу*, более оживляет

и одухотворяет мертвое вещество, нежели растение, для человека бесполезное или вредное. Достаточно вскрыть это предположение, чтобы убедиться в полной несостоятельности основанного на нем построения.

Другого рода недоразумение заключается в утверждении, что одухотворению природы может способствовать наследственная собственность на землю. Поскольку наследственная собственность влечет за собою *улучшение хозяйства*, она в моральном отношении ничем существенным не отличается от всякого другого улучшенного хозяйства и, стало быть, представляет собою лишь более успешное орудие для истребительной борьбы человека за существование. Наследственное сельское хозяйство, как и всякое другое, стоит на почве всеобщего взаимного пожирания существ и, следовательно, никак не может иметь своим последствием «одухотворение» земли. Наследственная собственность, впрочем, и в самом деле может служить этой цели, но лишь с того момента и лишь постольку, поскольку она перестает быть предметом *хозяйственной* эксплуатации.

Человеку в самом деле свойственно привязываться к своему родному углу. Наследственный участок сплошь да рядом не продается даже в том случае, когда он вместо дохода приносит явный убыток. При этих условиях человек действительно «ухаживает» за землею, как за любимым существом, вопреки своим очевидным выгодам: он не рубит вековых деревьев, потому что видит в них друзей, а не экономическую ценность; он сохраняет какой-нибудь старинный, дорого стоящий парк, связанный с семейными преданиями, тогда как было бы, может быть, гораздо выгоднее срубить его и занимаемый им участок отдать на разведение огорода. В известном смысле такое отношение к природе действительно «одухотворяет» или, точнее говоря, очеловечивает ее, так как тут духовная жизнь целой человеческой семьи срастается с землею в одно живое целое. Без сомнения, такое чуждое всяких утилитарных побуждений сожительство человека с природой весьма возвышенно и ценно; но ценно оно именно тем, что оно выходит за пределы *хозяйства* в точном смысле этого слова, бесконечно возвышаясь над ним. К тому же «одухотворение» природы и в этом случае должно быть понимаемо в весьма относительном и условном смысле. Любить и украшать тот или другой участок земли в качестве унаследованной семейной обстановки, очевидно,

еще не значит «любить природу ради ее самой»; в качестве жилища человеческого духа, а тем более — тела — унаследованное от предков имение тем самым еще не становится «самостоятельно одухотворенною сущностью». Истинное «одухотворение земли» выходит за пределы не только хозяйственного, но и естественного вообще.

С этой же точки зрения бросается в глаза та характерная для Соловьева ошибка, которая заключается в данном им определении труда. Мы уже видели, что, по его мнению, труд «в окончательном своем назначении» должен преобразовать и одухотворить материальную природу. Ошибочность этой мысли особенно наглядно выступает при сопоставлении с тем христианским понимаем труда, которое, для Соловьева, казалось бы, должно быть совершенно обязательным. С христианской точки зрения труд есть прежде всего последствие греховного состояния. Человек должен «в поте лица зарабатывать хлеб свой», потому что грех разрушил первоначальное органическое единство между ним и землею, вследствие чего последняя производит ему «волчцы и терния».

Как бы мы ни относились к авторитету Библии, мысль, выраженная в этих словах, должна быть признана глубоко верною. *Труд есть механическое, внешнее, а не внутреннее или органическое отношение человека к природе.* Для покорения природы нужен труд, лишь поскольку она не составляет одно живое целое с человеком, а противулежит ему как враждебное и чуждое ему начало. Труд всецело относится к тому порядку отношений, где Божественное еще не проникло в мир, не воплотилось в человеке и в природе, вследствие чего природа *сопротивляется* замыслам человека, а человек покоряет ее *внешним* насилием. При органическом отношении к природе человек покоряет ее не извне, а *извнутри*: она отдается ему без противодействия, подчиняется ему в самой сущности своей, *от себя*, самопроизвольно; для какого бы то ни было труда здесь не остается места, потому что исчезает всякое сопротивление природы человеку: все дается ему легко и без усилия. Очевидно, что эта *органическая легкость* Царствия Божия не имеет ничего общего с *механическою тяжестью* труда. Трудиться — значит бороться с природой *механическим способом*. И, сколько бы ни продолжалась эта борьба, ничего, кроме прогрессивно

совершенствующегося механизма, она произвести не может: ибо никакой механизм не в состоянии породить из себя организма. Венцом труда, таким образом, является не *одухотворение* природы, а лишь внешнее господство и, следовательно, *внешняя победа* над нею человеческого духа. Напротив, одухотворение может начаться лишь там, где кончается труд, ибо оно — конец всякому усилию, всякому насилию и всякой тяжести. Труд прекращается там, где действие духа на вещество становится *магическим*. Одухотворение природы совершается в той мистической области, *где все легко. По отношению к труду и хозяйству это — область запредельная.*

Насколько Соловьеву чуждо понимание природы экономической деятельности, видно, в особенности, из того, что́ он говорит о «грехе ростовщичества». По его мнению, с точки зрения нравственной, высшее историческое выражение которой мы находим в христианской религии, всякая ссуда денег со взиманием особой платы за самый факт ссуды, есть дело предосудительное — грех ростовщичества (peccatum usuriae), и юридическое понятие «законного процента» не входит в круг идей нравственных»[1].

Соловьев, по-видимому, и не подозревает, что с уничтожением всякого, в том числе и законного процента, должны рухнуть банки, государственные и городские займы и вообще все то, чем держится торговля и финансы. Как мы видели, он надеется успешно бороться против «ростовщичества» (т. е. против взимания процентов) путем «повсеместного развития нормального кредита как учреждения благотворительного».

Стремление ограничить исключительное господство экономических, и в частности — торговых, интересов нравственными началами, и в частности — благотворительностью, разумеется, заслуживает всякого сочувствия. Но превращение всякого хозяйства вообще в хозяйство благотворительное, о чем мечтает Соловьев, есть простая небылица. В частности, положить, как это он делает, благотворительный кредит в основу торговли, значит разрушить ее в корне и в основании. Тут, как и во многих других случаях, Соловьев принимает хаотическое смешение двух разнородных сфер за органический их синтез.

---

[1] Замечания на статью проф. Г. Ф. Шершеневича, VIII, 625.

Эта ошибка, как и все прочие разветвления основного заблуждения Соловьева, не только не вытекает из основного начала его миросозерцания, но находится в прямом с ним противоречии. Истина богочеловечества остается нерушимой и безусловной *вопреки* тем построениям, которые теряют из вида границу между нею и отдельными проявлениями *натурального* человечества.

Попытка включить сферу экономическую в состав *богочеловеческого* социального организма, с христианской точки зрения, должна вызвать тот ответ, который уже был однажды дан изгнанием торжников из храма: «дом Отца Моего домом молитвы да наречется, а вы сделали его вертепом разбойников». Этими словами Евангелия утверждается та *раздельность* двух сфер — религиозно-нравственной и экономической, которая необходима для сохранения *целости* той и другой и для установления нормального отношения между ними. Нужно ли доказывать, что приведенное мною евангельское решение не разрушает, а, напротив, *утверждает* богочеловеческое единство на земле?

Если для торговли, как и вообще для низших, *материальных* забот, нет места во храме, если, входя в него, верующий должен отложить всякое *житейское* попечение — это не значит, разумеется, что место храма — в области потусторонней, запредельной *земному*. Наоборот — храм Божий строится и утверждается на земле на прочном, *незыблемом* фундаменте. Он представляет собою потустороннее не по отношению к земле, а лишь по отношению к «житейскому», — по отношению к той низшей сфере непросветленной еще жизни, где царствует хозяйственный расчет и борьба за существование. Пусть человек *вне храма* борется за свою жизнь против враждебных ему сил животного и растительного царства: у порога храма Божия должна прекратиться эта истребительная война, которая составляет *сущность* хозяйства. Человек должен являться сюда в настроении птиц небесных, которые не думают о завтрашнем дне, и полевых лилий, которые не прядут, потому что их одевает Бог. Самому *труду* не должно быть места во храме: ибо труд составляет принадлежность той низшей сферы, над которой тяготеет проклятие борьбы, взаимного истребления существ и насильственного порабощения. Во храме человек поднимается выше того закона, который заставляет его трудиться «в поте лица»; и оттого-то инстинктивная ассоциация идей связывает с мыслью о храме светлую, празднич-

ную одежду, не запятнанную ремесленным прикосновением к праху земному.

Таким отделением от низшего охраняется неповрежденная чистота высшей сферы духовной жизни на земле. Повреждается ли этим целость сферы низшей? Наоборот, и низшая сфера тем самым утверждается в подобающем ей *относительном* значении. Если для торжников нет места во храме, то тем самым им указывается место *на площади*. Площадь не должна вторгаться во храм: это, конечно, не значит, что она должна прекратить свое существование, а значит, что она должна существовать *вокруг* храма как раздельный, обособленный от него, но тем не менее в идее подчиненный ему порядок, как область *служебная*, которая здесь, на земле, еще не вытесняется окончательно Царствием Божиим, а находит себе место *у его подножия*.

Храм есть *место совершения тайн Божиих* или, что то же, — специфическая сфера Боговоплощения. Наоборот, площадь есть место, где не совершается никакой тайны, где все обыденно и естественно. Если хозяйственная сфера изгнана из храма, это значит, что она не может быть средою Боговоплощения: хозяйство есть область, где Бог не воплощается: оно не может соединиться с Божеством внутренним, *органическим* соединением и потому осуждено оставаться областью внебожественного.

Права хозяйства с религиозной точки зрения должны определяться совершенно так же, как право внебожественной действительности вообще. На почве учения Соловьева, как и на почве всякого вообще религиозного миросозерцания, прежде всего возникает вопрос, имеет ли оно право существовать. Заслуга Соловьева заключается прежде всего в необычайно резкой и определенной постановке этого вопроса. Более того, Соловьев совершенно верно формулирует ту основную посылку, из которой должно исходить для его решения. Ошибка его — лишь в выводах из этой посылки.

Совершенно справедливо, что конечной целью *всей жизни* является осуществление безотносительного, безусловного. Поэтому никакая жизненная сфера, а стало быть, и хозяйство, не может претендовать на безусловную ценность и безусловно самостоятельное существование. Соловьев совершенно прав в том, что хозяйству должно принадлежать значение подчиненное и зависи-

мое по отношению к основному *религиозному* интересу человеческого существования. Но он ошибся *в определении рода* этой зависимости. Мы уже видели, что хозяйство не может быть *включено* в состав Царствия Божия: вопреки Соловьеву это противоречило бы природе как Царствия Божия, так и хозяйства и, следовательно, было бы равнозначительно уничтожению как того, так и другого.

Возможно иное решение занимающего нас вопроса. Зависимость внебожественной действительности от Безусловного и Всеединого может быть двоякого рода. Или она пресуществляется в него, становится нераздельною его частью, или же она *подчиняется ему* внешним образом. В первом случае мы имеем *окончательное* решение вопроса об отношении Абсолютного к его *другому*. В конце концов Абсолютное должно стать всем во всем: не должно оставаться никакой области, где бы Бог не царствовал, никакой *внебожественной* сферы: все должно быть Им проникнуто и наполнено. Но очевидно, что такое решение вопроса было бы равнозначительно упразднению всего относительного, *временного*. Оно мыслимо лишь как *совершение* всего существующего.

Если *еще есть время*, это значит, что мир еще не совершился, а совершается; на этой почве вопрос о правах внебожественной действительности допускает временное, относительное решение. Ее пресуществление, точнее говоря, ее исчезновение *как внебожественной* должно быть подготовлено *процессом ее совершенствования*. Этим подготовляется ответ на вопрос об отношении хозяйства к религиозному идеалу. Его *окончательное* решение заключается в том, что хозяйство должно исчезнуть, упразднриться; ему нет места в *совершенстве* богочеловеческой жизни. Но, с другой стороны, для него есть место *в процессе совершенствования* человеческого рода; и в этом заключается исходная точка для временного, *относительного* решения хозяйственного вопроса.

Христианское учение знает два возможных отношения Абсолютного и Всеединого к миру: оно или проникает его собою *как благодать*, и в этом случае мир перестает быть отдельной, внебожественной сферой. Или же, поскольку мир еще не созрел для совершенного, органичного соединения с Абсолютным, оно относится к нему как внешний ему *закон*, т. е. как норма, ко-

торая еще не упраздняет отдельного бытия мира, но подчиняет его извне, в надежде на *грядущее* Богочеловечество. Упразднение закона благодатью есть конечная цель как нашей человеческой истории, так и всего вообще мирового процесса; но было бы глубокой ошибкой думать, что в нашей действительности оно — совершившийся факт. Здешняя жизнь личности и общества содержит в себе лишь зачатки благодатного соединения с миром божественным: в большей же своей части жизнь наша все еще принадлежит к области внебожественного; постольку, разумеется, она *подзаконна,* ибо Абсолютное и Всеединое продолжает быть ей далеким и внешним. В подзаконной сфере оно сдерживает и *ограничивает* эгоизм личности, но оставляет *сердце* ее необрезанным: оно обуздывает хаотические центробежные силы, рвущие на части человеческое общество. Но, являясь как *внешняя сила*, оно еще не овладевает окончательно ни обществом, ни личностью.

В учении Соловьева недостает твердого различения благодатного и подзаконного: то и другие у него постоянно сливается и смешивается. А между тем именно это различение должно послужить исходной точкой для правильного понимания взаимоотношения различных сфер человеческой жизни. В частности, целиком подзаконна вся область хозяйства: она есть *естественное* отношение человечества, не преображенного благодатью, к непокорной, бунтующей против него природе. Поэтому оно несовместимо с *совершенством* религиозной жизни.

Евангелие высказывается самым категорическим образом именно в этом смысле. Совершенство предполагает абсолютное устранение всяких забот о завтрашнем дне, т. е. именно того, что составляет самую *сущность* хозяйства. Христос дает ясно понять, что богатство, и вообще имущество, допустимо лишь на средних ступенях совершенствования, в области относительной нравственности, но никак не на высшей, *абсолютной* ее ступени. Отвечая на вопрос богатого юноши, что́ нужно сделать доброго, чтобы иметь жизнь вечную, Он сначала напоминает предписание подзаконной, ветхозаветной нравственности, традиционные заповеди Моисея: «если хочешь войти в жизнь *вечную*, соблюди заповеди». Только в ответ на второй вопрос юноши, «чего еще недостает мне», Спаситель утверждает, что для достижения совершенства необходимо

расстаться с хозяйством: «*если хочешь быть совершенным*, пойди, продай имение свое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Матф., XIX, 16—24; Марка, X, 17—27, Лук. XVIII, 18—27). И напрасно было бы думать, что с совершенством несовместимо только *частное* хозяйство: хозяйство *общественное* так же, как и последнее, находится в противоречии с идеалом евангельской беззаботности.

Величайший парадокс *здешнего* существования заключается в том, что на земле Абсолютное, Всеединое, Всецелое *ограничено* в своих проявлениях чуждою и внешнею ему действительностью: поскольку эта гринница имеет своим источником *силу зла,* она ничем не может быть оправдана; не только в вечности, но и во времени «князь мира сего» должен быть изгнан вон. Поскольку же сила Абсолютного в здешнем ограничена, точнее говоря — *закрыта несовершенством* сотворенного, такое ограничение, точнее говоря, *самоограничение* Абсолютного есть необходимое условие самого существования сотворенного как *свободного* по отношению к Абсолютному миру: непременное условие свободы для мира заключается в том, что совершенство с самого начала ему не дано, *а задано*; восходя к нему собственным свободным усилием, тварь должна совершенствоваться во времени, а на пути совершенствования допустима разнообразная иерархия ступеней[1].

В Новом Завете оправдание «закона» полагается в том, что он был евреям «детоводителем ко Христу». Таково же оправдание всякого подзаконного бытия — теперь, прежде и впредь. Все формы жизни, какие существуют *вне* царства благодати, могут быть оправданы, лишь поскольку они могут служить *ступенями* ко Христу. В эмпирическом состоянии своем мир двойствен: Абсолютное может быть в нем осуществлено только отчасти: говоря так, мы не утверждаем безбожного, антихристианского дуализма: мы только вскрываем внутреннее противоречие земного, которое может исчезнуть лишь *в конце* мирового процесса: ибо только тогда прекратится «*все то, что отчасти*».

---

[1] Выше мы видели, что эта иерархия ступеней признается и утверждается самим Соловьевым; но у него она лишена того обоснования и оправдания, которое возможно только на почве точного различения благодатного и подзаконного.

Ставши на эту точку зрения, мы можем признать истинными большую часть тех требований, которые Соловьев высказывает под общим названием «христианской политики». Пусть у него были иллюзии, обусловленные смешением различных жизненных сфер. Различая и разграничивая эти сферы, мы не утверждаем, однако, навеки пропасть между Божественным и внебожественным, мы не возводим разделения в идеал: идеалом остается для нас, как и для Соловьева, *всеединство*, *всецелость*; и если между идеалом и нашей действительностью лежит сложная иерархия ступеней, более того, *иерархия жизненных сфер*, то ясно, что все ступени должны быть подчинены единой конечной цели Богочеловечества; и для тех ступеней существования, которые не могут воплотить в себе Абсолютное, оно должно быть *законом*, нормою.

Если Соловьев и заблуждался в своей мечте — включить хозяйственные отношения в царство благодати, то, с другой стороны, он был совершенно прав в своем стремлении подчинить их *закону* абсолютной правды. С этой точки зрения мы должны признать справедливость важнейших требований, им высказанных. Он прав в том, хозяйство в человеческой жизни должно рассматриваться не как самоцель, а как область служебная; он прав в том, что самоцелью и самоценностью для хозяйства должна быть человеческая личность; он прав, наконец, и в том, что с этой точки зрения заслуживают осуждения все те экономические отношения, где человек перестает быть целью и становится только средством. А раз мы признали эти общие основные принципы, мы можем, не входя в подробности, признать положительную ценность целого ряда рассуждений Соловьева об экономических вопросах.

С той же точки зрения нетрудно отвеять зерно от мякины в изложенных выше рассуждениях *о вопросе уголовном*. Все отмеченные мною заблуждения и здесь представляют собою типический случай смешения двух областей — порядка благодатного и подзаконного. От чиновников, и в частности от тюремных смотрителей, нельзя требовать, чтобы они были отцами духовными по отношению к преступникам. За невозможностью предполагать в них свыше вдохновленных медиумов благодати — нельзя предоставить решение судьбы преступников их *человеческому* вдохновению. Тяжеловесному и несовершенному аппарату уголовной юстиции

вообще не под силу быть *органом благодати*; поэтому он в своей деятельности должен быть подчинен строгим и точным законодательным нормам. Вопреки Соловьеву Абсолютное не может *воплотиться* в формах государственной жизни: поэтому в ней оно должно являться как *закон*.

От уголовного правосудия можно требовать только того, чтобы оно было усовершенствованным *подзаконным* правосудием. Разумеется, такое правосудие страдает множеством недостатков, но на почве государственной организации они не поддаются устранению. При сравнении с правдой Божией относительная правда уголовная может во многом оказаться сомнительной; каждое отдельное преступление есть несхожий с другими преступлениями индивидуальный случай; поэтому, разумеется, подведение всех преступлений под общие нормы, заранее предусматривающие наказания, не соответствует требованиям правды безусловной и совершенной. Но ценность норм, установляющих наказание, должна измеряться не сопоставлением их с благодатным порядком, коего государство не может вместить, а сравнением с тем хаосом усмотрения и властного беззакония, которому эти нормы кладут предел. Нормы эти, при всех их несовершенствах, все же более гарантируют уважение к личности преступника, нежели проблематические личные качества власть имеющих.

Выделивши таким образом из рассуждений Соловьева элемент утопии, мы и здесь получаем в остатке крупное зерно истины. Пусть в сфере государственной жизни Абсолютное является *хотя бы* только как закон: этого одного достаточно, чтобы извлечь из государства все то, хотя бы и несовершенное, добро, которое оно в состоянии дать. Если в государстве господствует *закон* Безусловного, это значит, что человек в нем признается возможным сосудом Божественного — т. е. самоцелью, безусловною ценностью, которая ни при каких условиях не может стать только средством. При этих условиях в основу уголовного права должна быть положена большая часть требований, высказанных Соловьевым. Совершенно справедливо, что преступник не должен быть рассматриваем *только* как орудие, что отношение к нему должно быть человеколюбивым и преисполненным уважения к человеческому достоинству; нет сомнения, что с таким отношением к преступнику несовместима смертная казнь и вообще телесные наказания.

Полного сочувствия заслуживает и то, что говорится у Соловьева о необходимости преобразования пенитенциарных учреждений в смысле превращения их из учреждений развращающих в учреждения исправительные. В изложенной нами критике существующих теорий уголовного права можно отметить некоторые преувеличения, например слишком отрицательное отношение к теории устрашения[1], но в общем оно исходит из правильных начал. Вообще в уголовном праве должен быть признан принцип христианской политики. Те поправки, которые представляются необходимыми в соответствующем отделе учения Соловьева, не только его не ниспровергают, но способствуют более совершенной его формулировке. С точки зрения самого христианского идеала, очевидно, следует возлагать на государственные учреждения лишь те задачи, которые не предполагают в чиновниках пастырей.

Основное заблуждение философии Соловьева, которое дало себя знать, как мы видели, в его рассуждениях о вопросах экономическом и уголовном, совершенно не отразилось в страницах «Оправдания Добра», посвященных вопросу национальному. Нетрудно понять, почему именно этот последний отдел удался философу лучше двух вышеназванных. — В отличие от *хозяйства* и *государства*, которым, в качестве форм жизни подзаконных, суждено лишь временное, относительное значение, народность выходит за пределы относительного и временного: связанная неразрывной органической связью с личностью, народность по тому самому есть вечное начало: подобно личности она есть в идее вместилище Безусловной, Божественной жизни. Государство и хозяйство должны оставаться навек вне благодат-

---

[1] Несправедливо упрекать эту теорию за то, что она делает человека орудием чужой безопасности: ибо, во-первых, устрашающий пример служит и нравственному благу других людей, поскольку он воздерживает их от преступлений: если дозволительно связать злодея, покушающегося на убийство, то почему же недозволительно сдерживать злую волю устрашающим воздействием? Во-вторых, нравственность не воспрещает пользоваться человеком как орудием общежития, без чего никакое общежитие не было бы возможным: согласно кантовской формуле категорического императива, он воспрещает делать из него *только* средство. Следовательно, надо считать недозволительным не всякое устрашающее воздействие, а лишь такое, которое не уважает в наказуемом его человеческое достоинство.

ного царства, народности же, как живые духовные личности, действительно призваны войти в его состав. Вот почему в рассуждениях Соловьева о народности не отразилось обычное у него смешение временного и вечного. Тут он включает в Царствие Божие то, что действительно *должно в него войти.*

Глава XXI

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА (ПРОДОЛЖЕНИЕ). О ПРАВЕ, ГОСУДАРСТВЕ И О ВОЙНЕ

I. ПРАВО И НРАВСТВЕННОСТЬ

В тесной связи с вышеизложенным Соловьев пытается выяснить сущность и значение права. Кроме XVII главы «Оправдания Добра» этой теме посвящен еще небольшой особый труд — «Право и нравственность», вышедший в 1897 году. По словам автора, последняя книжка представляет собою «более или менее существенную переработку соответствующих мест» в других его сочинениях[1]. На самом деле в книжке имеется множество страниц, буквально или почти буквально перепечатанных частью из «Оправдания Добра», частью же из «Критики отвлеченных начал», которую Соловьев не рассчитывал перепечатывать целиком.

Последнее обстоятельство для нас в особенности важно, так как оно значительно облегчает исследование тех изменений, которым подвергались правовые воззрения философа с 1880 по 1897 год.

Прежде всего, почти буквально перепечатаны из «Критики отвлеченных начал» целые две главы — XVIII и XIX, которым соответствует в «Праве и нравственности» целая I глава[2]. Таким образом, краеугольный камень правового учения Соловьева остается тот же: изменения в тексте перепечатанных глав не настолько значительны, чтобы мы были обязаны воспроизвести их здесь: они сводятся частью к редакционным поправкам, частью же к небольшим пропускам и вставкам.

---

[1] Т. VII, 489—490.

[2] Ср. Критика отвлеч. нач., 139—150 и Право и нравств., 491—501.

В составе перепечатанных страниц имеется, между прочим, изложенное выше[1] определение права как *свободы, обусловленной равенством,* или как *синтеза свободы* и *равенства.* Так же точно Соловьев воспроизводит и все свое прежнее учение о естественном праве и об отношении его к праву положительному, что избавляет меня от необходимости повторять относящуюся сюда аргументацию, изложенную выше, равно как и относящиеся к ней критические замечания.

В дальнейшем изложении начинается «более или менее существенная переработка» прежних воззрений философа. Прежде всего Соловьев категорически отказывается от того шопенгауеровского разграничения права и нравственности, которого, как мы помним, он держался раньше[2].

Читатель помнит, что Шопенгауер, а вслед за ним и Соловьев в «Критике отвлеченных начал», относил к области права всю *отрицательную* часть нравственности, т. е. все нравственные запреты, а к области нравственности в собственном смысле все положительные заповеди: с этой точки зрения все требования права сводятся к одному — «никому не вреди» (neminem laede); тогда как нравственность в тесном смысле выражается заповедью: «всем, сколько можешь, помогай» (omnes quantum potes juva).

«В Праве и нравственности» Соловьев заявляет, что такой принцип деления недостаточен. Во-первых, юридический закон запрещает не все вредные действия, а только некоторые: так, напр., он не запрещает злословие, сплетню, ложь, если она не имеет характера клеветы, и т. п. Во-вторых, в содержание права кроме запретов входят и некоторые положительные предписания: напр., правовая обязанность врачей и полицейских — оказывать помощь лицам, в ней нуждающимся. В-третьих, чисто нравственный закон едва ли не в большинстве случаев состоит из запрещения таких действий, которые обидны или вредны для других[3].

---

[1] Т. I, 164.

[2] Возможно, что здесь сказалось влияние возражений Чичерина.

[3] Право и нравственность, 504. Тут мы имеем прямое опровержение высказанного на стр. 150—151 «Критики отвлеч. начал». Недоуменный вопрос А.С.Ященко (Философия Права Соловьева, стр. 20), на каком основании я приписываю Соловьеву мнение, против которого он же возражает, объясняется простой ошибкой

Несмотря на это отступление от первоначальной точки зрения, Соловьев еще продолжает испытывать влияние Шопенгауера: вслед за ним он по-прежнему пытается понять право как *часть* нравственности. Различие между обеими областями он видит в следующем. —

Во-первых, чисто нравственное требование, как, напр., любовь к врагам, есть требование неограниченное, или всеобъемлющее. Нравственность требует или совершенства, или, во всяком случае, неограниченного стремления к нему. «Всякое ограничение, *принципиально* допущенное, противно природе нравственной заповеди и подрывает ее достоинство и значение: кто отказывается в принципе от безусловного идеала, тот отказывается от самой нравственности, покидает нравственную почву». Напротив того, требования правовые по существу ограничены. Соловьев видит их отличие от нравственности в том, что они требуют низшей минимальной степени нравственного состояния — лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли. Отсюда в «Оправдании Добра» определение права, дополняющее данное раньше — в «Критике отвлеченных начал». — «*Право есть низший предел или определенный минимум нравственности*». Между нравственностью и правом — т. е. между максимумом и минимумом не существует противоречия: требование совершенства и святости, очевидно, не избавляет нас от обязанности платить долги или воздерживаться от убийств и грабежей. Также и право не отрицает высшего нравственного совершенства, хотя и не требует его.

Из первого отличия, здесь выраженного, Соловьев выводит и второе: нравственная заповедь, как бесконечная, не исчерпывается совершением каких-либо внешних действий: так напр., нет внешних действий, которые могли бы исчерпывать должные выражения любви. Наоборот, право целиком выражается в требо-

---

вниманья. Г. Ященко не заметил, что в «Праве и нравственности» Соловьев оспаривает собственное свое прежнее мнение. Возражение г. Ященко тем более странно, что оно находится в явном противоречии с его собственным заявлением (стр. 14, примеч.). «Перепечатавши в своем последующем сочинении *Право и нравственность* относящиеся к праву главы XVIII—XIX *Критики отвлеченных начал* (VII, 491—501), Соловьев совершенно опустил главу XX, в которой развито было Шопенгауеровское понимание права только как отрицательной стороны нравственности».

вании определенных внешних действий или воздержаний от действия. И с этой стороны между правом и нравственностью также нет противоречия: с одной стороны, нравственность не только не исключает внешних действий, но прямо требует их. А, с другой стороны, правовое требование определенных внешних действий, очевидно, не исключает соответствующего им настроения. Право есть требование осуществления минимального добра, тогда как «интерес собственно нравственный относится непосредственно не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом».

Из второго отличия выводится в «Оправдании Добра» и третье. Нравственное совершенство предполагает совершенную свободу нравственного деятеля: всякое принуждение — физическое или психическое здесь и нежелательно и невозможно; напротив, внешнее осуществление известного закономерного порядка допускает *принуждение*. Мало того, для внешнего осуществления минимального добра принуждение представляется необходимым; напр., без принуждения невозможно осуществление общественной безопасности.

Из соединения всех трех указанных признаков у Соловьева получается такое определение права в его отношении к нравственности. — «*Право есть принудительное требование реализации определенного минумума добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла*».[1]

В этом определении, как и во всем вообще рассуждении о праве, центр тяжести для Соловьева заключается в том, чтобы подчеркнуть тесную связь права с нравственностью. Тут ему приходится бороться с двумя крайними взглядами, которые отрицают эту связь на прямо противоположных основаниях. Один взгляд, коего типическим представителем является граф Л.Н.Толстой, безусловно отрицает право *во имя чистоты морали*. Другое воззрение, виднейшим сторонником коего является также русский писатель — Б.Н.Чичерин, — наоборот, отвергает связь нравственности с правом *во имя права*, утверждая юридическую область отношений как совершенно самостоятельную и обладающую собственным абсолютным принципом[2]. Обоим этим писателям

[1] Оправд. Добра, 381—383.
[2] Право и нравственность, 489.

Соловьев противополагает свой идеал *целостной жизни*, который требует прежде всего осуществления нравственности во всем, проникновения ее во все жизненные сферы, в том числе и в правовую. Он думает победить дуализм, утверждающий пропасть между правом и нравственностью, доказав, что нравственность относится к праву как часть к целому.

Аргументация Толстого против права исходит из того предположения, что оно есть *порядок принудительный*: Толстой доказывает на этом основании несовместимость права с порядком чисто нравственным, который будто бы исключает всякое принуждение.

Апология права у Соловьева стоит на почве того же ложного, как мы увидим, предположения: он защищает против Толстого право как *порядок принудительный*. Тут мы имеем дальнейшее развитие тех мыслей, с которыми мы уже ознакомились, говоря о вопросе уголовном. Он доказывает, что необходимость принуждения во многих случаях прямо вытекает из требований деятельного человеколюбия. Ради любви к людям нельзя дозволять им истреблять друг друга: нечеловеколюбиво ограничиваться одними хорошими разговорами о добре, вместо того чтобы деятельно помогать своим ближним в ограждении их от крайних и губительных захватов зла. Ограждение общественной безопасности необходимо для самого существования общества: уничтожение же общества было бы равнозначительно превращению нравственного закона в отвлеченное понятие. Человек никоим образом не может сложить с себя вытекающей отсюда обязанности отражать силу противообщественных инстинктов силой же. — «Ссылаться в этом случае на благодатную силу Провидения, долженствующую удерживать и вразумлять злодеев <...>, есть не более как кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией».

Вопрос о совместимости принуждения с служением идеалу нравственного совершенства с этой точки зрения получает у Соловьева простое и ясное решение. Совершенствование невозможно без существования общества: «следовательно, принудительный закон, <...> не допускающий злую волю до <...> крайних проявлений, разрушающих общество, есть *необходимое условие нравственного совершенствования* и как такое *требуется самим нравственным началом*, хотя и не есть его прямое выражение».

Рассматриваемый отвлеченно, принцип права, по Соловьеву, совпадает со справедливостью: я утверждаю мою свободу как право, поскольку я признаю свободу других как их право. Но в самом понятии права заключается требование его реализации. Основное свойство правовой организации заключается *в объективности ее задачи.* Осуществление правовых норм не должно зависеть от чьего-либо усмотрения, от чьей-либо субъективной справедливости или добродетели, а следовательно, оно должно быть принудительным. В праве «важно прежде всего, чтобы известные вещи фактически *были* и чтобы известных вещей фактически *не было.* Важно, чтобы *была защита* от диких инородцев, важно, чтобы они не жгли и не разоряли сел и городов; важно, чтобы лихие люди не убивали и не грабили прохожих, важно, чтобы население не вымирало от болезней; важно, чтобы были для всех доступные школьные условия умственного образования и просвещения. Внешнему характеру таких <...> благ соответствует и внешний способ их добывания, допускающий и принуждение там, где оно неизбежно».

По Соловьеву, тот минимум добра, который подлежит принудительному осуществлению, в различные эпохи не может быть одинаковым: тут, разумеется, все зависит от состояния нравственного сознания в каждом данном обществе и от ряда других исторических условий: во все эпохи право достигает некоторого равновесия между личной свободой и общим благом, но это равновесие есть величина изменчивая, исторически подвижная. На этом основании Соловьев так дополняет ранее данные определения: «*право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага*».

Исходя из этого определения, философ пытается очертить пределы той области, где принуждение должно применяться. Право ограждает свободу как необходимое условие нравственного усовершенствования. Отсюда ясно, что оно не должно покушаться на духовную свободу человека. Оно никого не должно принуждать быть добродетельным и нравственным; а стало быть, оно должно предоставлять человеку некоторую свободу быть безнравственным. Право не мешает людям быть злыми. Правовое принуждение начинается только с того момента, когда злой человек становится злодеем, т. е.

когда злая воля, проявляясь внешним образом, грозит самой безопасности и существованию общества. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад».

Принудительному действию собирательных организаций поставлены *вечные пределы,* которые исходят из самого существа нравственности и права. Из этих пределов важнейший — тот, что принуждение должно применяться исключительно к сфере реально предметного или практического добра, совершенно не касаясь внутреннего духовного мира человека. Попытка заставить человека мерами внешнего насилия иметь внутреннее, изнутри идущее расположение к добру, по существу противоречиво и бессмысленно, а следовательно, представляет собою обман. Отличая принуждение правовое от неправового, Соловьев различает три вида насилия: 1) насилие *зверское,* то, которое совершают убийцы, разбойники, деторастлители, 2) насилие *человеческое,* необходимо допускаемое принудительною организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутреннних благ — род насилия, который *всецело* определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван *дьявольским.*

Читатель, очевидно, мог заметить, что в изложенных рассуждениях Соловьева о праве повторяются важнейшие из тех заблуждений, которые уже были выше отмечены по поводу соответствующего отдела «Критики отвлеченных начал»[1]. Местами в «Оправдании Добра» они выступают еще яснее. Так, например, в корне несостоятельное понимание права как *части нравственности,* будучи доведено до конца, должно привести к отрицанию правового характера всех норм, противоречащих нравственности, т. е. весьма значительной части того, что в общепринятом словоупотреблении именуется «правом положительным». В «Оправдании Добра» Соловьев чрезвычайно близок к этому выводу.

---

[1] См. т. I, 170—173.

Поясняя совпадение требований нравственности с «сущностью права», он говорит между прочим. — «Вообще право в своем элементе принуждения к минимальному добру, хотя и различается от нравственности в собственном смысле, но и в этом своем принудительном характере, отвечая требованиям той же нравственности, ни в каком случае не должно (!) ей противоречить. Поэтому если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным сознанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их *правомерной* отмене». Остается невыясненным, должны ли такие законы до их «правомерной» отмены считаться правом? При всяком ответе на этот вопрос учение Соловьева сталкивается с безвыходными затруднениями: при ответе утвердительном право может оказаться безнравственным и, следовательно, падает определение права как «минимального» добра; при ответе отрицательном названия права в собственном смысле заслуживает только право естественное, а право положительное — лишь постольку, поскольку оно не противоречит последнему.

Задача синтеза права и нравственности, поставленная Соловьевым, не только вполне законна, но и *необходима*. Нравственность, как выражение должного отношения к Безусловному, действительно должна подчинить себе право, как и все вообще нормы жизненных отношений, и, насколько оно вмещает в себе нравственное содержание, *осуществиться* в нем. Но и тут, как во многих других случаях, самый синтез не удается Соловьеву, потому что он не подготовлен достаточно глубоким анализом: то, что он принимает за синтез, оказывается при внимательном рассмотрении *смешением* права и нравственности.

Изо всех вопросов, над разрешением которых он трудится, философ, быть может, всего менее подготовлен к вопросам юридическим. Это он и сам до некоторой степени чувствует: в посвящении В.Д.Спасовичу, предпосланном «Праву и Нравственности», он называет себя «одиноким и плохо вооруженным волонтером в грозном стане юридической науки»[1]. Не будучи юристом, он считает себя «вправе говорить о праве» ввиду

[1] Т. VII, 487.

тесной связи философии права с этикой[1]. Разумеется, никто не станет оспаривать этого «права»; но, к сожалению, благодаря отсутствию надлежащей подготовки, самая постановка вопроса у Соловьева — в корне неправильная. Считая существенным признаком права в отличие от нравственности *принуждение*, он и не подозревает, что в данном случае ему приходится иметь дело с спорным вопросом, который делит всю современную юриспруденцию на два резко противоположные и враждебные друг другу стана. Достаточно ознакомления хотя бы с лекциями Коркунова по Общей теории права, чтобы убедиться в полной несостоятельности теории принуждения в праве. Очень часто давление общественного мнения, сопровождающее осуществление тех или других нравственных правил или просто условных правил общежития, обладает большею принудительной силой, нежели уголовные кары, обеспечивающие осуществление права: очень часто это давление вынуждает не исполнять распоряжений власти или даже оказывать ей открытое сопротивление, когда право стремится принудить к безусловному послушанию. Мнение же, которое считает отличительным признаком права *принуждение организованное*, несостоятельно потому, что заключает в себе скрытый логический круг. Организованное принуждение тем именно и отличается от неорганизованного давления общественного мнения, то оно исходит от правовой организации. «Организованное» общество есть именно общество, в котором отношения его членов между собою и к целому определяются постоянными правовыми нормами. Ясно, следовательно, что определять право как «организованное принуждение» — значит определять право правом.

Всем этим, разумеется, подрывается философское и научное значение соловьевского учения о существе права. Если у Соловьева есть некоторые заслуги в области философии права, то их надо искать, разумеется, не в его определениях тех или других юридических понятий, а в некоторых нравственных его суждениях о должном в праве. Соловьев ошибочно считал принуждение существенным отличием права от нравственности. Этим, однако, нисколько не уничтожается ценность высказанных им мыслей о *нравственной обязательности* принуждения в праве. Пусть принудительность не есть сущест-

[1] Там же, 490.

венный признак всякого права *как оно есть в действительности*: отсюда не следует, чтобы оно *не должно* было иметь принудительной силы. Соловьев в своей полемике против Толстого совершенно убедительно доказывает, что есть случаи, когда принуждение *нравственно обязательно* для общественной силы, осуществляющей право. В связи с этим нельзя не признать и той истины, которую Соловьев, очевидно, чуял и искал, но не сумел точно выразить в своем учении о праве как *этическом минумуме*. «Этический минимум», разумеется, не может служить определением сущности права; но, с другой стороны, несомненно, что в осуществлении некоторого этического минимума заключается *основная задача* всякого правового порядка. Право не совпадает с нравственностью ни в части, ни в целом; но именно вследствие этого несовпадения у него есть своя *нравственная задача*, причем эта специально правовая этика относится к нравственности вообще как *часть к целому*. Если нравственность предполагает в человеке *свободного деятеля*, осуществляющего добро в мире, то задача права — осуществление *возможно большей внешней свободы человека в пределах, совместимых с общим благом,* должна быть, без сомнения, признана нравственной задачей. И так как внешняя свобода человека не может быть обеспечена одними мерами словесного воздействия — принуждение должно быть оправдано, хотя оно и не составляет сущности права как его необходимое средство. Выяснение этической ценности принуждения в общественной жизни людей составляет несомненную заслугу Соловьева. Нам предстоит еще раз убедиться в этом при изложении его учения о смысле войны.

II. СМЫСЛ ВОЙНЫ

Глава о смысле войны в «Оправдании Добра» недаром непосредственно следует за главою о нравственности и праве. Между обоими названными отделами учения Соловьева есть тесная внутренняя связь. В рассуждениях о войне для философа на первом плане стоит тот же вопрос, который занимает центральное место и в его учении о праве, — вопрос о дозволительности насилия с нравственной точки зрения. Обосновав необходимость и нравственную обязательность принуждения *внутри* государства, против антиправовых и антиобщественных стремлений личности, он пытается про-

вести ту же точку зрения и в отношениях междугосударственных, т. е. показать, что и здесь есть известный этический минимум, коего осуществление должно обеспечиваться силою. Как в отношениях между лицами, так и в отношениях между народами, организованными в государство, сила должна служить *орудием права,* т. е., с точки зрения Соловьева, — правды. И совершенно так же, как и в предыдущем отделе, главный интерес заключается в полемике против «непротивленства» Толстого.

Ход мыслей Соловьева здесь в общем — следующий. — Считая бесспорным, что *война есть зло,* он с самого начала установляет различие между *злом безусловным* (напр., смертный грех, вечная гибель) и *злом относительным*, т. е. таким, «которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним считаться добром (напр., хирургическая операция для спасения жизни)».

Ко второй категории Соловьев причисляет между прочим и войну: в ней он находит кроме отрицательного определения «зла и бедствия» — «нечто положительное — не в том смысле, чтобы она была сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходимою при данных условиях». В нравственных оценках человеческих отношений такая точка зрения неустранима. Соловьев поясняет это ярким примером: всякий согласится, что бросить детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное и бесчеловечное: однако, если во время пожара нет иного способа извлечь детей из пылающего дома, это ужасное дело становится не только дозволительным, но и обязательным. Совершенно так же и война зависит «от такой необходимости, в силу которой этот ненормальный сам по себе способ действия становится позволительным и даже обязательным *при известных обстоятельствах*».

Соловьев доказывает это доводами историческими. Прежде всего, взаимные отношения разрозненных родов в догосударственном быту первобытного общества напоминают «войну всех против всех». Последующая история человечества есть процесс собирания земли, постепенного стягивания разрозненных человеческих единиц в территориальные союзы все большей и большей величины. И каждый шаг в этом направлении ведет к все большему и большему расширению области мира. Но эта интеграция человечества не есть процесс

безболезненный: необходимым орудием ее служит война: войною более сильные роды подчиняют себе более слабые, причем из соединения родов вырастают государства. Войною же из мелких государств образуются крупные. Тем самым ограничивается область взаимного истребления людей. «*Организация войны* в государстве есть первый великий шаг на пути *к осуществлению мира*. Особенно это ясно в истории обширных завоевательных держав (всемирных монархий). Каждое завоевание было здесь распространением мира, т. е. расширением того круга, внутри которого война переставала быть нормальным явлением и становилась редкою и предосудительною случайностью — преступным междоусобием». Стремление так называемых «всемирных монархий» заключалось в том, чтобы *дать мир* земле, объединив все народы под единым скипетром: римская империя даже прямо называла себя *миром* — pax romana. Распространение твердых форм римского права на все побережье Средиземного моря было действительно миротворящим делом; но для него война была непременным средством и вооруженные силы — необходимою опорою. В особенности сильно сказывается объединяющее значение войны по отношению к национальностям. Объединение наций во временные союзы или в постоянные государства обыкновенно бывает результатом войн.

Осуществляя внешнее объединение, войны подготовляют вместе с тем и внутреннее сближение как внутри каждого отдельного народа, так и между народами. Поэтому войны имеют огромное культурное значение. Греко-персидские войны, например, вызвали высокий подъем духовного творчества, а завоевания македонские и римские «произвели тот великий эллино-восточный синтез религиозно-философских идей, который — вместе с последующим римским государственным объединением — составлял необходимое историческое условие для распространения христианства». «Греческие слова и понятия сделались общим достоянием только благодаря воинственному Александру и его полководцам»; и «римский «мир» был достигнут многими веками войн, его охраняли легионы, и для этих легионов строились те дороги, по которым прошли апостолы». Войны, которыми полна древняя история, только расширяли область мира, и «звериные царства» язычества приготовляли пути для возвещавших царство сына *челове-*

ческого. Важный прогресс в сторону мира заключается еще и в том, что с течением веков войны становятся менее продолжительными и соответственно с тем — менее истребительными; напротив, их результаты становятся все обширнее и важнее. Война в конце концов служит прогрессу нравственно-общественному.

Прогрессивное значение войны сказалось и в мире христианском. Достаточно вспомнить, например, многовековую борьбу христианства с исламом в Леванте и в Испании: с одной стороны, отстаивание христианства от наступательного мусульманского движения спасало для человечества залог высшего духовного развития от поглощения сравнительно низшим религиозным началом; с другой стороны, взаимное соприкосновение обоих миров, хотя и взаимно враждебных, не могло ограничиваться одними кровопролитиями и привело к расширению кругозора обоих.

Новое время характеризуется развитием национальностей, соответственным развитием международных связей всякого рода и, наконец, географическим распространением культурного единства на весь земной шар. В общем, это — процесс объединения. Правда, развитие национальностей связано с развитием национализма, который влечет за собою взаимную ненависть и вражду народов. Но эта центробежная сила уравновешивается силами центростремительными: во всеобщем единстве у национальностей есть свое положительное назначение и значение: «они должны существовать и развиваться в своих особенностях, как живые органы человечества, без которых его единство было бы пустым и мертвенным, и этот мертвый мир был бы хуже войны». В действительности, вопреки усилиям национального себялюбия, положительное взаимодействие между народами растет и вширь и вглубь.

Международные связи расширились, духовный авторитет римской церкви очистился от грубых средневековых злоупотреблений и окреп; наряду с ней растут другие, светские международные организации. Крепкие связи завязываются в сфере экономической; все страны света зависят от *всемирного* рынка: ни одна страна не является *самодовлеющей* в экономическом отношении; ни одна не обходится без ввоза и вывоза. Рядом с этим есть постоянное сотрудничество всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас же делаются общим достоянием. Культурное

человечество постепенно превращается в одно целое, которое действительно, хотя и невольно, живет общей жизнью. При этом культурное человечество все более становится *всем* человечеством. Весь мир находится уже во власти европейской культуры: культурное единство, которое в древности охватывало лишь побережье Средиземного моря, теперь простирается на весь земной шар.

И в этом процессе собирания земли война играет *деятельную* роль. Соловьев приводит в доказательство революционные и наполеоновские войны: они «могущественно способствовали тому движению и распространению общеевропейских идей, которыми обусловлен научный, технический и экономический прогресс XIX века, материально объединивший человечество. И точно так же окончательный акт этого объединения (распространения его на последнюю твердыню обособленного варварства, Китай) начал совершаться на наших глазах не мирной проповедью, а войною». Всеобщность материальной культуры, осуществляемая отчасти посредством войны, сама в свою очередь становится средством и основанием мира. Человечество превращается в экономически солидарное целое: всякий промышленный кризис, где бы он ни совершался, отражается во всех концах вселенной. Никакая война при этих условиях не обходится без в*семирных* экономических потрясений: «выработалось в теле человечества *общее чувствилище* (sensorium commune), вследствие чего каждый частный толчок *ощутительно* производит <все>общее действие». — Всем этим объясняется тот неведомый раньше *страх перед войной,* который обуял ныне все образованные народы: им обусловливается сравнительная редкость *европейских* войн после наполеоновской эпохи. Самые вооружения европейских государств своей чудовищностью свидетельствуют о великом преодолевающем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн.

Соловьев, однако, не льстит себя надеждой на скорое наступление этого конца. Он предвидит, что введение желтой расы в круг европейской цивилизации не обойдется без кровавых потрясений и что усвоение европейской техники первоначально послужит монголам для вооруженной борьбы против самих же европейцев. Мир всему миру может быть дан только в результате победы той или другой стороны в этой распре Запада с Востоком.

Война в конце концов осуществит внешнее единство: отдельных борющихся между собою государств больше не будет. Но именно тогда обнаружится недостаточность этого внешнего объединения: оно прекратит внешнюю борьбу наций, но не уничтожит экономической борьбы классов и вражды различных религиозных исповеданий. Объединение человечества неизбежно должно обнаружить, что мир внешний *сам по себе* еще не есть подлинное благо, а становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества. «И тогда только, когда не теориею, а *опытом* будет познана недостаточность внешнего единства — может наступить полнота времен для одухотворения объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира».

Указание на историческую необходимость войны еще не есть нравственное ее оправдание. Тут Соловьев сталкивается с возражениями Толстого, которые он приводит, по обыкновению, не называя их автора. — «Каково бы ни было историческое значение войны, она есть прежде всего убийство одних людей другими; но убийство осуждается нашею совестью, и, следовательно, мы по совести обязаны отказаться от всякого участия в войне и другим внушать то же самое. Распространение такого взгляда словом и примером есть настоящий, единственно верный способ упразднить войну, ибо ясно, что, когда каждый человек будет отказываться от военной службы, война сделается невозможною». Ответ Соловьева сводится к следующему. — Прежде всего он доказывает, что война, как и военная служба, не может быть сведена к убийству как *злодеянию,* т. е. действию, предполагающему злое намерение, направленное на определенный предмет. Во-первых, при военной службе самая война есть только *возможность;* во-вторых, и на войне злого намерения, направленного против определенных лиц, вообще не бывает, особенно при современном способе боя из дальнострельных ружей и пушек. Вообще же война есть дело государства, а не единичных лиц, пассивно в ней участвующих; *и с их* стороны возможное убийство есть только *случайное.*

Тут возникает вопрос, не лучше ли добровольным отказом от военной службы предотвратить для себя самую возможность случайного убийства? По Соловьеву, при всех недостатках всеобщей воинской повинности, пока она существует, отказ от подчинения ей со сторо-

ны отдельного лица есть *большее зло*. Прежде всего, отказывающийся заведомо подвергает тяжестям воинской повинности другого, который будет призван вместо него. «Помимо этого общий смысл такого отказа не удовлетворяет ни логическим, ни нравственным требованиям, ибо он сводится к тому, что для избежания *будущей* отдаленной возможности случайно убить неприятеля на войне, которая не от меня будет зависеть, я *сейчас же* сам объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей к целому ряду насильственных против меня действий *теперь*, для того чтобы уберечь себя от проблематического совершения случайных насилий в неизвестном будущем».

С анархической точки зрения государство приравнивается к шайке разбойников, и по отношению к нему за человеком не признается никаких обязанностей. Соловьев изобличает несостоятельность такого взгляда: она становится особенно очевидною, когда анархизм пытается найти опору в христианстве.

Возвещенное христианством безусловное достоинство внутреннего существа человека налагает на нас обязанность осуществлять правду не только в личной нашей жизни, но и в жизни *собирательной*. Так как эта задача не под силу человеку изолированному, она должна быть делом организованной совокупности. Одна из форм собирательной жизни, господствующая в настоящий исторический момент, есть *отечество*, определенным образом организованное в *государстве*. Отечество и государство еще не есть всемирное Божье царство; но отсюда еще не следует, чтобы оно было ненужно и чтобы можно было поставить целью его упразднение.

Государство во множестве случаев исполняет за нас прямые нравственные наши обязанности, исполнение коих не по силам отдельным лицам. Так, в стране, постигнутой каким-нибудь стихийным бедствием, например наводнением или неурожаем, оно спасает от смерти и кормит миллионы нуждающихся. Но, если, таким образом, государство служит нашему нравственному долгу, ясно, что мы должны его поддерживать и что оно имеет на нас права. Если государство тратит свои средства на дела бесполезные или даже вредные, моя обязанность — изобличать эти злоупотребления, но никак не отрицать самый принцип государственных повинностей, коих назначение — служить общему благу. Таково же назначение и военной организации. Помо-

гать ближним в случае нападения на них дикарей или разбойников есть прямая наша нравственная обязанность. Но успешная защита всех слабых и невинных от насилия злодеев невозможна для отдельного человека и для многих людей порознь. В этом и есть назначение собирательной организации защиты, т. е. военной силы государства. Так или иначе поддерживать его в этом деле человеколюбия есть нравственная обязанность каждого, которая не упраздняется никакими злоупотреблениями милитаризма. Военная, как и всякая вообще принудительная организация, есть не зло, а следствие и признак зла. Пока каиновы чувства не исчезли из человеческого сердца, солдат и городовой будут не злом, а благом. Странно враждовать против государства за то, что оно внешними средствами только ограничивает, а не внутренно упраздняет в целом мире ту злобу, которую мы не можем упразднить в себе самих.

Нравственная обязанность человека поддерживать государство в его вооруженной борьбе со злом обусловливается тем, что эта борьба составляет необходимое условие *прогресса*. Толстой и толстовцы мечтают о внезапном достижении человеком Царствия Божия, т. е. состояния безусловного нравственного *совершенства*. Напротив, Соловьев противополагает им идею постепенного *совершенствования*, в котором государство является необходимым орудием. «Единичное лицо носит в себе безусловное нравственное сознание совершенного идеала правды и мира, или Царства Божия; это сознание получено им не от государства, а свыше и изнутри, но *осуществляем* реально в собирательной жизни человечества этот идеал не может быть без посредства *подготовительной* государственной организации, и отсюда для отдельного человека, действительно стоящего на нравственной точке зрения, вытекает прямая положительная обязанность содействовать государству словом убежденья или проповедью, в смысле наилучшего исполнения им его предварительной задачи, *после* исполнения которой, *но не раньше*, и само государство, разумеется, станет излишним. Такое воздействие лица на общество возможно и обязательно по отношению к войне, как и во всех других областях государственной жизни»[1].

---

[1] См. Оправд. Добра, стр. 396—416.

Нельзя не заметить здесь начинающейся перемены в воззрениях Соловьева: в эпоху увлечения теократией он верил в возможность непосредственного осуществления Царствия Божия в рамках церковно-государственной организации: теперь государство мало-помалу начинает выделяться из Царствия Божия и противополагается ему как *подготовительная стадия.* Замечательно, что это выделение государства в особую, самостоятельную и низшую по сравнению с благодатным порядком область совершается *в связи с апологией* войны. Соловьев начинает сознавать здесь, что значение и судьбы государства связаны с мечом крови, которому в Божеском Царстве нет места: *он думает, что с упразднением войны самое государство станет излишним.* Очевидно, что подобный взгляд несовместим с прежним теократическим воззрением философа.

Прежде государство в идее было полно для него мистическим содержанием; теперь оно понимается как естественный порядок, который борется против зла вещественным оружием войны. «Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно *перестало быть нужным* и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную или духовную организацию».

Мы еще вернемся к оценке спора Соловьева с Толстым при разборе государственных воззрений первого. Здесь достаточно будет отметить, что в своей апологии войны философ занял единственно возможную и безукоризненно правильную с христианской точки зрения позицию. В общем оно совершенно согласно с той евангельской оценкой, которая видит в служении воина не безотносительное добро и не безотносительное зло, а относительную, временную ценность.

Глава XXII

НРАВСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ЕГО ЦЕЛОМ

I. СУБЪЕКТ НРАВСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Единство нравственного учения Соловьева в особенности рельефно выступает в заключительной главе «Оправдания Добра». Идеал Добра есть всеединство — полное пресуществление всего разнообразия и множества индивидуальных существ в единство Абсолютного, наполнение всего существующего божественной жизнью. Между тем в доступной нам действительности мы видим хаос внебожественного существования, всеобщую борьбу, грех и смерть. В чем же заключается *оправдание* Добра среди этого мира, по-видимому, отданного в добычу несовершенству и злу?

Оправданием, по Соловьеву, служит то *совершенствование*, которое составляет внутреннее содержание и задачу мирового процесса. Венцом этого процесса должно быть окончательное *исцеление* распавшегося на враждующие части мира, т. е. восстановление в нем совершенной целости. Это исцеление и есть окончательная победа над злом в обоих его основных проявлениях, т. е. над грехом и смертью.

В общем мы имеем здесь все тот же ход мыслей, который намечался Соловьевым уже в ранних его произведениях, напр., в «Чтениях о Богочеловечестве», в «Духовных основах жизни» и в «La Russie et l'Eglise universelle». Но высказанное там в «Оправдании Добра» частью дополняется новыми существенными штрихами, частью же изменяется под влиянием охлаждения Соловьева к теократии. В последующем изложении нам придется коснуться только этих дополнений и изменений.

В связи с основной темой «Оправдания Добра» Соловьев излагает здесь с небывалой полнотой свое учение *о прогрессе*, т. е. о том процессе совершенствования, коим Добро оправдывается в мире.

Прежде всего он ставит вопрос, кто является *субъектом* прогресса? Человеческие лица в отдельности не существуют, следовательно, и не совершенствуются. Действительным субъектом совершенствования или прогресса, следовательно, является не человек в его отдельности, а *единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным.* Совершенствование выражается прежде всего в объединении людей в одно солидарное целое. При этом то объединение, которое служит выражением *безусловного* Добра, не может быть частичным: оно должно быть всеобщим. Если объединение людей должно ограничиться семьей или народом, вообще каким-либо промежуточным звеном между отдельною личностью и человечеством, то человечество должно навеки оставаться совокупностью разрозненных, враждующих между собою семейств, племен, народов. Но в таком случае не может быть и речи о победе над хаосом, о прогрессе в безотносительном значении этого слова, а следовательно, и об оправдании Добра всеединого и безусловного. Добро требует объединения всего человечества в одно солидарное целое.

Объединение должно совершаться не только между современниками, но и между сменяющими друг друга поколениями. Тут мы имеем дело с самой глубокой и ценной мыслью всего учения Соловьева о прогрессе. Примыкая в данном случае к учению известного Феодорова, он доказывает, что необходимым условием прогресса служит такая связь между поколениями, при которой предки и потомки составляют одно *живое* целое. Если связь времен распалась, то самое выражение «прогресс» есть чистейшая бессмыслица: ибо в таком случае нет того *субъекта*, который мог бы прогрессировать. — «Разве дерево могло бы действительно расти, если бы его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящею реальностью?» Если каждое отдельное поколение людей безвозвратно, *навеки* поглощается смертью, то где же то человечество, которое мы должны двигать вперед? «Разве прошлогодние листья, развеянные ветрами и сгнившие в земле, составляют вместе с новою листвой одно дерево? Никакого человечества с этой точ-

ки зрения вовсе не существует, а есть только отдельные поколения людей, сменяющие друг друга».

Царство Божие может стать явным, и воскресение жизни может совершиться только через упразднение временного распадения человечества на исключающие друг друга, одно другое из жизни вытесняющие поколения. Если предшествующие нам поколения исчезли навсегда и каждому живущему поколению остается только помириться с их смертью, это значит, что самое Добро «съедено смертью без остатка, и нет его больше и не будет». Верить в Добро — значит верить в его силу. Но эта сила может явиться только *в полноте жизни для всех,* стало быть, во всеобщем воскресении, как для нас, так и для наших предков и потомков.

Отсюда вытекает основное требование Добра к человеку, чтобы он поддерживал нравственную связь поколений, их *сверхвременное единство* через почитание предков, в одну сторону, и через воспитание детей, в другую. Как в том, так и в другом должна осуществиться *«нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех».*

С этой точки зрения Соловьев рассматривает специфическую задачу каждой общественной единицы, входящей в состав человечества. Прежде всего спрашивается, может ли *семья* входить в состав окончательной и всемирной нравственной организации? Вопрос этот разрешается Соловьевым в утвердительном смысле. Дело не в том, разумеется, чтобы сохранить семью в ее несовершенном данном состоянии. «Дело не в том, чтобы идеализировать и увековечивать эту тленную форму в тех или других подлежащих жизни, а в том, чтобы открылась и разгорелась скрытая под этим тленом искра Божества, чтобы нашлось в условной и преходящей форме присущее ей безусловное и вечное значение и утвердилось не только как неподвижная идея, но и как начало исполнения, как задаток совершенства». Высшая задача семьи состоит в том, чтобы относительную природную связь трех поколений одухотворить и превратить в духовно-нравственную.

Связь наша с прошедшим осуществляется через семейную религию — в деятельном почитании умерших, отцов. Отцы завещали и передали нам свое дело, потому что не могли его довершить, не могли сами достиг-

нуть *полноты жизни.* Наша обязанность по отношению к ним заключается в том, чтобы продолжать это дело. «Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоющихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресенье отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства». Когда мы действуем на нашу телесность и на внешнюю природу в смысле ее одухотворения, мы тем самым исполняем наш нравственный долг и по отношению к предкам. Стало быть, тут семейная религия прошедшего получает безусловное значение, становится выражением совершенного Добра.

Духовная наша связь с *прошедшим* восстановляется через преображение нашего духовного и телесного бытия *в настоящем.* Чтобы подготовить воскресенье умерших в будущем, мы должны покорить нашу плоть. Непременное условие жизненной полноты есть подавление жизненной безмерности, или аскетизм. Соловьев различает два пути истинного аскетизма — *монашество* и *брак*[1].

Мы уже знаем его мысли как о том, так и о другом. Читатель, знакомый с учением Соловьева о смысле любви, поймет, почему он считает брак видом аскетизма. Он ссылается между прочим на то, что в нашем богослужении при венчании венцы брачные приравниваются к венцам мучеников. Помимо этого церковного воззрения, которое видит в аскетизме, т. е. в воздержании плоти, один из необходимых элементов брака, у Соловьева есть свои особые основанья видеть в браке задачу, которая для своего разрешения требует мученического подвига. Мы уже видели, что, с его точки зрения, в *совершенном* браке, который составляет цель всякого брака вообще, деторождение становится невозможным и ненужным: ибо «совершенный брак есть начало нового процесса, не повторяющего жизнь во времени, а восстановляющего ее для вечности». «Совершенный»

---

[1] Тут обозначаются те пределы, до которых Соловьев идет с Федоровым: для последнего — путь, ведущий к воскрешению, есть *управление* стихиями посредством научного знания: второй же видит этот путь в таинственном, мистическом «одухотворении» природы через аскетизм «совершенного брака».

брак, по Соловьеву, достигается, как мы знаем, при условии полового воздержания.

Пока совершенный брак еще не достигнут, дело спасенья человеческого рода не может завершиться и потому должно передаваться из поколения в поколение. То, чего не совершили родители, должно быть сделано детьми. Нравственная организация человечества, «не ограничиваясь значением детей как *нового* поколения, которому принадлежит неизвестная будущность, сверх фактической, внешней преемственности требует внутренней, нравственной преемственности». Родители не должны удовольствоваться тем, что они произвели детей для будущего: на них лежит «обязанность *воспитать* этих носителей и двигателей будущего для их определенной всемирно-исторической задачи». И, таким образом, через нравственное объединение поколений восстановится распавшаяся связь времен — прошедшего, настоящего и будущего.

Почитание предков, с одной стороны, и правильное воспитание новых поколений, с другой стороны, восстановляют утраченную целостность человечества *в порядке времени и последовательности бытия.* Но целостность бытия должна быть восстановлена не только в порядке преемственности, но также и в порядке сосуществования. «*Линейная* бесконечность семьи может находить свою нравственную полноту лишь в другом, более широком целом, как и геометрическая линия реализуется только как предел плоскости, которая для линии есть то же, что сама линия для точки». Вся линия преемства, связующего отцов, детей и дедов, получает свое нравственное содержание лишь в связи со множеством собирательно сосуществующих семей, составляющих *народ.* «Если мы все наше физическое и духовное достояние получили от отцов, то *отцы* имели его только через *отечество.* Семейные предания суть дробь преданий народных, и будущность семьи нераздельна с будущностью народа. Поэтому необходимо почитание <...> отечества, или патриотизм, и семейное воспитание примыкает к воспитанию национальному».

Тут Соловьев отмечает характерное отличие нравственной организации и нравственной связи от всякой другой. В нравственной организации «каждое подлежащее низшего или, точнее, более тесного порядка, становясь подчиненным членом высшего или более широкого целого, не только не поглощается им, не только сохра-

няет свою особенность, но находит в этом подчинении и внутренние условия, и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства». Так семья не упраздняет своих членов, а дает им сравнительно высшую полноту жизни; так же точно и народ не поглощает отдельные семьи и личности, а наполняет их жизнь содержанием в определенной национальной форме. Наконец, нравственное единство или солидарность всего человечества не упраздняет отдельные народности, а связывает их в одно солидарное целое. Нормальное, истинное отношение народов не есть космополитическое их *смешение, а общение многих раздельных, разделяющихся, но не разделяющих языков*. «Как истинное единство языков есть не *одноязычие*, а *всеязычие*, т. е. общность и понятность, взаимопроникание всех языков с сохранением особенностей каждого, так и истинное единство народов есть не однородность, а всенародность, т. е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого». В каждом отдельном человеке и чрез него живет весь ряд преемственных поколений; в совокупности этих рядов живет и чрез них действует единый народ. Наконец, «в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество». Человечество — не отвлеченное понятие, а организм: существование этого всечеловеческого организма должно быть признано таким же фактом, как и существование отдельных народностей. С человечеством отдельный человек связывается той же безусловной нравственной солидарностью, которая сочетает в одно целое нормальную семью и народ. «Полное собирательное подлежащее, или «воспринимающее», совершенного Добра, полный образ и подобие Божества, или носитель действительного нравственного порядка (Царствия Божия), есть человечество».

Словом, в нравственной организации человечества или в Царствии Божием, существует полное взаимное проникновение частей: с одной стороны, нет и не может быть частей вне целого, с другой стороны, и целое не может существовать отдельно от своих частей. Человечество не может существовать отдельно от народностей, а народности — отдельно от семей и лиц. Так же точно и наоборот: отдельный человек немыслим вне родовой связи поколений, нравственная жизнь семьи невозможна вне народа, а жизнь народа — вне человечества.

С этой точки зрения Соловьев признает за благо не всякое соединение и не всякое сближение народностей, а только такое, которое происходит *в добре*. Когда два народа сближаются в ненависти к третьему или связующим началом между ними служит общий интерес — такое объединение не имеет нравственной цены. Объединение может быть ценным лишь в том случае, если оно является шагом ко всеобщей солидарности, к организации безусловного Добра. Окончательное подлежащее этой организации есть собирательный человек, или человечество, расчлененное на свои органы или элементы — народы, семьи, лица. Решив таким образом вопрос *о субъекте* нравственной организации, Соловьев переходит к вопросу *о ее всеобщих формах*[1].

II. ФОРМЫ НРАВСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В учении о формах нравственной организации человечества «Оправдание Добра» воспроизводит старую схему «Критики отвлеченных начал». Соловьев учит здесь по-прежнему, что «должное или достойное отношение человека к высшему миру <, к> другим людям и к низшей природе организуется собирательно в формах церкви, государства и хозяйственного общества, или земства». Характерное для «Оправдания Добра» дополнение заключается в том, что здесь церковь определяется как *организованное благочестие,* государство — как *организованная жалость.* По аналогии следовало бы ожидать, что земство будет определено как «организованный стыд». Соловьев, однако, по-видимому, чувствует натяжку, которая произошла бы от такого проведения полной параллели между тремя основными нравственными началами и тремя сферами общественной жизни; поэтому он определяет нравственную задачу экономической организации несколько иначе: она должна быть «собирательно организованным воздержанием от дурной плотской безмерности».

Учение о церкви в «Оправдании Добра» дополняется сравнительно немногими штрихами. Большею частью здесь воспроизводятся знакомые уже нам мысли, развитые с бо́льшей обстоятельностью в более ранних произведениях Соловьева. Из них он прямо ссылается на

---

[1] См. для предыдущего § Оправд. Добра, 419—442.

«Великий Спор», «Духовные основы жизни» и «La Russie et l'Eglise Universelle».

В «Оправдании Добра», как и в прежних сочинениях Соловьева, пафос его философии заключается в борьбе против того дуалистического направления в мысли и в жизни, которое утверждает навеки непроходимую пропасть между Богом и миром. Между этими двумя противоположными терминами, как он указывает, «есть третий, посредствующий; существует историческая среда, в которой негодный прах земли чрез искусную систему удобрения перерождается в благотворную почву будущего Царства Божия». Требование религиозного чувства, соответственно с этим, заключается не в том, чтобы мы отвергали мир, а в том, чтобы мы не принимали его как самостоятельное начало жизни.

Среда, через которую мир пресуществляется в Бога, есть церковь. В Боге царствует совершенное единство и святость, в мирском человечестве — рознь и грех. Объединение и освящение происходит в Церкви, примиряющей и согласующей распавшийся греховный мир с Богом. По определению Соловьева, «*Церковь по существу есть единство и святость Божества,* но не самого по себе, а *поскольку оно пребывает и действует в мире,* — это есть *Божество в своем другом,* или действительная сущность богочеловечества».

Богочеловеческая жизнь не может довольствоваться одним страдательным участием человека: от человека требуется сознательное, свободное содействие Христу в деле спасения. Это содействие не должно ограничиваться одним благочестием, т. е. одной преданностью Богу: оно должно выражать собою кроме того нормальное отношение человека к другим людям и к низшей природе. Для Соловьева это значит, что кроме нормы благочестия деятельность человека должна соответствовать нормам жалости и стыда.

Если собирательным выражением благочестия служит Церковь, то выражение коллективной жалости философ видит *в государстве.*

Относящиеся сюда рассуждения отличаются крайней своеобразностью. Руководящую норму для решения вопроса о задаче христианского государства Соловьев находит в указаниях св. Писания о значении *христианского воинства.* Совместимость воинского служения с христианством прямо признается повествованием «Деяний апостольских» об обращении сотника Корнелия.

Корнелий говорит апостолу Петру: «ныне все мы пред Богом предстоим слышать *все, повеленное тебе от Бога*». Соловьев отмечает, что в этом *всем*, что Бог велит апостолу сообщить римскому воину для его спасения, нет ничего о военной службе. Это было бы совершенно невозможно, если бы воинское служение было несовместимо с христианством. Пример Корнелия доказывает возможность христианского воинства. Но если может быть христианское войско, то тем более может быть и христианское государство: ибо войско есть «и крайнее выражение, и первая реальная основа государственности».

Государство оправдывается тем же, что служит оправданием и воинскому служению. Задача воина — в том, чтобы силою оружия защищать слабых против насилия — быть помощью тем, кто страдает от внешнего зла. Но в этом же осуществлении деятельной жалости к страждущим заключается, по Соловьеву, и задача государства. Призванье государства — именно в том, в чем величайший латинский поэт видел призванье вечного города.

Народами править державно,
кротким защитою быть, оружьем смиряя надменных.

Необходимость существования государственного меча, подавляющего зло *внешнею* силою принуждения, здесь оправдывается естественною необходимостью: необходимость внешней борьбы против зла обусловливается тем, что оно еще не упразднено благодатью ни в низшем мире природы, ни в средней области жизни человеческой. — «Разве с появлением христианства, с возвещением Царства Божия исчезло для нас царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное в политической организации царство природно-человеческое, которое в историческом процессе есть такая же необходимость, как те — в космическом? Мы не можем перестать быть животными и должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать более вопиющую нелепость?».

Благодать и истина с первого своего появления и доныне не овладели не только всем, но даже и большею частью человечества. Закон, очевидно, не мог быть упразднен благодатью для тех, кто не вмещает ни бла-

годати, ни закона. В подтверждение Соловьев приводит слова Христовы: «Ни одна иота и черта из закона не прейдет... Я пришел не разрушить закон, а исполнить». Этими словами, по Соловьеву, выражается между прочим и утверждение государства как подзаконного учреждения. Пока благодать не овладела окончательно сердцами людей, закон нужен как *внешний предел* человеческой свободы.

В утверждении и охранении этого предела и заключается главная задача государства.

Наличность положительной нравственной задачи у государства с христианской точки зрения дает возможность говорить о христианском государстве. Соловьев прежде всего пытается выяснить отличие его от государства языческого. Различие это заключается не в нравственной задаче и не в нравственной основе того и другого. Нравственный мотив государства — жалость, требующая активной помощи обиженным и страждущим, чрезвычайно сильно сказывается уже в жизни древнего языческого государства: в подтверждение Соловьев ссылается на пример афинского царя Тезея, с опасностью для жизни освобождавшего своих граждан от каннибальской дани Криту. Стало быть, различие христианского и языческого государства — не в естественной их основе, а в других отношениях. По Соловьеву, оно заключается в том, что «с христианской точки зрения государство есть только часть в организации собирательного человека, часть, обусловленная другою, высшею частью — церковью, от которой оно получает свое освящение и окончательное назначение — служить косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолютной цели, которую прямо ставит Церковь — приготовлению человечества и всей земли к Царству Божию». Этим определяются две основные задачи государства: из них одна — *консервативная*, заключается в том, чтобы *охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать*; другая — прогрессивная, налагает на государство обязанность *улучшать условия человеческого существования*, содействовать свободному развитию всех человеческих сил, всех положительных возможностей, сокрытых в человеке, без чего невозможно наступление будущего совершенного состояния — Царствия Божия. Не будь консервативной деятельности государства, человечество распалось бы на части, вернулось бы в состоя-

ние первоначального хаоса, и тогда *некому* было бы войти в полноту высшей жизни: наоборот, без прогрессивной деятельности государства человечество оставалось бы всегда на одной и той же ступени исторического процесса и, следовательно, никогда не доросло бы до способности окончательно принять или отвергнуть царствие Божие.

Заблуждение язычников заключалось не в том, что они приписывали государству положительное значение, а только в том, что они считали его имеющим это значение *от себя*. В действительности, однако, государство, как и всякое иное тело, все равно индивидуальное или собирательное, не имеет своей жизни от себя, а получает ее от живущего в нем духа. Совершенным же может быть только то тело, в котором живет Дух Божий. Соответственно с этим «христианство требует от нас не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполне признавали то начало, которое может дать государству действительную полноту его значения — нравственную его солидарность с делом царства Божия на земле при внутреннем подчинении всех мирских целей единому Духу Христову».

С этой точки зрения Соловьев пытается дать «окончательное решение» вопросу об отношении церкви и государства.

Церковь и государство суть различные части одной и той же богочеловеческой организации. Но в церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим. Тут божественное начало преимущественно деятельно, а начало человеческое — преимущественно пассивно. Наоборот, государство есть сфера, где преобладает человеческое начало: только в мирской области, собирательно представляемой государством, возможно деятельное проявление, требуемое Божеством. Христианское государство связано с Божеством; но оно «имеет реализацию божественного начала *не в себе*, а *пред* собою — в Церкви, так что Божество дает здесь, в государстве, *полный простор* человеческому началу и его *самодеятельному* служению высшей цели». Нравственное начало требует и самостоятельности человеческой воли и подчинения ее Божеству. Антиномия эта разрешается через различение двух сфер жизни, олицетворяемых церковью и государством, причем обе сферы объединяются в служении общей цели. Одна сфера до-

полняет другую: «христианская церковь необходимо требует и христианского государства. Здесь, как и везде, *разобщение* вместо *различения* ведет непременно к *смешению*, а смешение ведет к раздору и гибели».

Полное отделение от государства, по Соловьеву, ставит церковь перед дилеммой: или отказаться от всякого деятельного служения Добру и предаться квиетизму и равнодушию, или же, имея ревность к добру, самой непосредственно осуществлять его в мире, вмешиваясь во все дела мирские, что пагубно отзывается на служении церкви ее специфической религиозной цели. Не менее гибельно отзывается разобщение с церковью и на государстве. При этом условии оно должно или совершенно отказаться от духовных интересов, т. е. утратить всякое достоинство и обречь себя на духовную смерть; или же, пребывая в отчуждении от церкви, государство *целиком* берет в свои руки попеченье о духовном благе своих подданных; но тут уже мы имеем явно антихристианскую узурпацию высшего духовного авторитета.

По Соловьеву, «нормальное отношение между Церковью и государством состоит в том, что *государство признает за вселенскою Церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а церковь предоставляет государству всю полноту власти для соглашения законных мирских интересов с этою высшею волей и для сообразования политических отношений и дел с требованиями этой окончательной цели, — так, чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии*».

Задача государства заключается главным образом в том, чтобы *удерживать силы зла* в известных относительных пределах до тех пор, пока человеческие воли не созреют для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом. «Прямой и основной мотив такого удерживания есть жалость, чем определяется и весь прогресс права и государства». Понятно, что такое принудительное действие государства должно ограничиваться весьма определенными пределами: оно не должно подавлять ту *свободу* самоопределения человеческой воли, которая служит необходимым условием истинного, богочеловеческого соединения. По Соловьеву — «*правило истинного прогресса состоит в том, чтобы*

государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало *внешние условия для достойного существования и совершенствования людей*».

Не вмешиваясь в дела священства, государство должно в пределах своих средств действовать в «царском духе Христа, жалевшего голодных и больных, учившего темных, принудительно обуздывавшего злоупотребления (изгнание торжников), но милостивого к самарянам и язычникам и запретившего своим ученикам прибегать к насилию против неверующих».

Рядом с организованным благочестием — церковью, и организованной жалостью — государством, по схеме Соловьева, должно существовать и «*собирательно организованное воздержание*» — *в союзе хозяйственном,* или *земстве*. Высший принцип этого общества он полагает, как мы видели, в «воздержании от дурной плотской безмерности»; цель хозяйства с этой точки зрения «есть претворение материальной природы — своей и внешней — в свободную форму человеческого духа, не ограничивающую его извне, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существование». В этой цели, по Соловьеву, *экономизм* сближается *с аскетизмом.* Внутренняя, существенная их связь заключается «*в положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения*».

Известные уже нам экономические воззрения Соловьева дополняются здесь новым этическим истолкованием закона сохранения энергии.

Признавая, что этот непреложный закон господствует надо всяким реальным явлением и отношением в мире, он пытается вывести отсюда задачу человека по отношению к природе.

Запас сил наших, душевных и телесных, ограничен; когда душа наша расточается наружу, на поверхности вещей, когда она уходит в дурную внешнюю безмерность страстей и похотей, у нее не остается свободной *внутренней* силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладеть им. «Ясно, что человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь — только от избытка собственного одухотворения, и столь же ясно, что собственное

одухотворение человека может совершаться только на счет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений. Силы и стремления души должны *вбираться внутрь* и через это возрастать в своей интенсивности, а усиленное в себе, могучее и одухотворенное существо человека будет уже соотноситься не с вещественною поверхностью природы, а с ее внутреннею сущностью».

Задача экономии с этой точки зрения есть прежде всего *«сбережение, скопление психических сил через превращение одного вида душевной энергии (внешней, или экстенсивной) в другой вид энергии (внутренней, или интенсивной)»*. При этом необходимо помнить, что организация материальной жизни человечества есть задача подчиненная; она может быть правильно и успешно осуществлена «лишь под условием признания абсолютной цели — Царства Божия, представляемой церковью, и с помощью правых средств государственной организации».

Учение о нравственной организации человечества в «Оправдании Добра» завершается очерком нормальных взаимоотношений трех властей в христианском мире — святительской, царской и пророческой. По сравнению с прежними сочинениями Соловьева эта попытка изобразить социальное триединство в человеческих отношениях не дает ничего нового: поэтому мы можем на этом кончить изложение его нравственной философии второго периода[1].

III. РАЗЛОЖЕНИЕ ТЕОКРАТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ОПРАВДАНИИ ДОБРА

В предшествующих отделах настоящего сочинения я уже неоднократно говорил о государственных и экономических воззрениях Соловьева: поэтому здесь я могу ограничиться сравнительно немногим. Тут, как и везде, у Соловьева замечательно глубокая и истинная основная мысль не находит себе адекватного внешнего выражения.

Страницы «Оправдания Добра», посвященные вопросу о всемирном прогрессе, принадлежат к числу наилучших не только в произведениях Соловьева, но и во всей мировой философско-исторической литературе. За-

[1] См. Оправд. Добра, 442—479.

слуга Соловьева здесь выражается в совершенно правильном понимании *цели мирового прогресса,* которая действительно заключается во всеобщем исцелении; безукоризненно правильными и блестящими должны быть признаны и вытекающие отсюда мысли о едином человечестве как о субъекте мирового прогресса. Соловьев глубже, чем кто-либо раньше его, прозревал ту *магию всеединства*, которая составляет безусловное содержание и конечную цель мирового процесса; но рядом с гениальными интуициями мы находим у него тут же искусственную и неудачную попытку уложить их во внешние рассудочные схемы. В учении о нравственной организации человечества повторяются все те заблуждения и недостатки, которые уже были отмечены выше — при критике «теократии» Соловьева, его политических и экономических учений.

В дополнение к сказанному выше здесь необходимо отметить, что в «Оправдании Добра» замечаются несомненные признаки разложения этих воззрений. Как сказано, мы еще не находим здесь отречения от теократии; наоборот, Соловьев продолжает признавать условием спасения для человечества единство трех теократических властей и служений. Но недаром самое слово «теократия», равно как и однозначащее русское «боговластие», в «Оправдании Добра» отсутствует: взаимное отношение трех теократических начал изображается здесь так, что от «теократии» остается только бледный, исчезающий призрак. Мы уже видели, что, по Соловьеву, — государство признает за церковью лишь «высший духовный авторитет», а церковь признает за государством полноту неограниченной принудительной власти, причем эта принудительная власть не имеет «никакого соприкосновения с областью религии». Может ли такое понимание отношений церкви с государством быть названо «теократическим»? Очевидно, нет. «Теократия» есть определенный *юридический* термин. Необходимым признаком теократии является *юридическое* господство религии в области мирских отношений. Где церкви принадлежит только духовный авторитет при отсутствии *прав* над мирским и где, с другой стороны, правовая власть государства с областью религии не соприкасается, там, очевидно, не может быть речи о теократии. Правда, Соловьев видит в подчинении государства Церкви существенный признак, отличающий государство христианское от государства языческого; но

это подчинение установляется не юридической нормой, регулирующей отношения церкви и государства как учреждений, а нравственным требованием, обращенным к конкретным властителям. «Теократический идеал» в «Оправдании Добра» сводится к довольно невинному, в сущности, пожеланию, чтобы первосвященник и царь, вдохновляемые пророком, согласились между собою править миром по-христиански. В постоянном согласии этих лиц Соловьев категорически признает «*существенное условие*» нормальной связи церкви и государства. Ясное дело, что этот союз, обусловленный добрыми личными отношениями между первосвященником-отцом и царем-сыном, не соответствует общепринятому понятию теократии; он не подходит и под понятие теократии как «богочеловеческого образа правления», формулированное ранее самим Соловьевым.

Теократическим может быть названо лишь то государство, где религия, определяющая государственный строй, служит источником юридических норм, обязательных для всех его подданных. Такого именно понимания держался и Соловьев в ту пору, когда он признавал за теократическим государством право подвергать еретиков и неверующих уголовным карам[1]. «Оправдание Добра», именем Христа воспрещающее государству прибегать к насилию против неверующих, стоит несомненно на более христианской точке зрения; но тем самым эта точка зрения перестает быть теократическою. Государство, которое не может принудить своих подданных исполнять те или другие требования религии, очевидно, уже не есть государство теократическое.

В «Оправдании Добра» вообще есть значительное отступление от прежней теократической схемы. Читатель помнит, что в «Великом споре» и в «La Russie et l'Eglise»[2] теократическое государство признавалось мирским аспектом церкви, которому предстоит постепенное поглощение ею. В «Оправдании Добра» мы видим несравненно более резкое противоположение между церковью и государством. В противоположность церкви как порядку благодатному государство характеризуется здесь как учреждение подзаконное. Но, как таковое, оно, очевидно, не может быть частью Церкви. Если верна характеристика теократического государст-

[1] См. мой т. I, 540—542.
[2] Стр. XVI.

ва, данная раньше в «La Russie et l'Eglise», то оно выражает собою «Церковь как живое тело Божие», но в таком случае оно уже — не подзаконное учреждение, а часть порядка благодатного.

Соответственно с этим и в понимании задачи государства в «Оправдании Добра» есть новая черта. Мы видели, что, по Соловьеву, оно должно удерживать силы ада до тех пор, пока человечество не созреет для *окончательного* выбора между добром и злом. По достижении человечеством этой ступени зрелости, государство, как исчерпавшее свою миссию, прекращает существование.

Такое ограничение задачи государства одной отрицательной функцией также вряд ли согласно с теократическим его пониманием. Если задача государства сводится к тому, чтобы помешать до времени миру превратиться в ад, то но, очевидно, не может быть понимаемо как часть «Царства Божия» на земле.

Разложение теократического воззрения сказывается и в рассуждениях Соловьева о хозяйстве. С одной стороны, он настаивает на любимой своей мысли о преображении и одухотворении внешней природы через хозяйственную деятельность человека: тем самым «союз экономический», или «земство», утверждается как необходимая составная часть царствия Божия на земле. С другой стороны, однако, «истинная», «нормальная» хозяйственная деятельность определяется здесь так, что в ней не остается ничего хозяйственного. Нет сомнения, что, сберегая свои душевные силы, вбирая их внутрь, человек работает над собственным одухотворением и тем самым готовит то всеобщее одухотворение, для которого победа духа над плотью является непременным условием. Но признавать экономию душевных сил задачей «экономии» в смысле хозяйства значит вводить в философское рассуждение совершенно недозволительную игру слов. На самом деле хозяйство есть лишь внешнее, поверхностное отношение человека к природе; наоборот, то вбирание внутрь душевных сил, в котором Соловьев справедливо видит путь к исцелению, — ведет в конечном результате к идеалу евангельской беззаботности, т. е. к полному отрешению от всякого хозяйства.

Утопия всемирной теократии разбивается о тот непреложный факт, что Царствие Божие, даже в земном его явлении, находится по ту сторону государства и по ту сторону хозяйства.

Глава XXIII

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ЗАДАЧИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

В последние годы своей жизни (с 1897 года) Соловьев обдумывал и составлял большой труд, долженствовавший обнять в себе всю его теорию познания и метафизическую систему. Из этого труда ему удалось выполнить только *приступ* — три первые главы, которые были сначала напечатаны им самим в «Вопросах философии и психологии», а после его смерти вошли в полное собрание его сочинений (т. VIII) под общим заглавием — «Теоретическая философия»[1].

Как замысел этого труда, так и начало его выполнения послужили предметом оживленного спора в нашей литературе. Профессор *А.И.Введенский* увидел в названных трех главах отречение от прежней мистической системы Соловьева, вызванное более глубоким усвоением критицизма Канта[2]. Это мнение вызвало возражения В.Ф.Эрна, который убедительно доказал полное его несоответствие с действительным характером перелома, пережитого Соловьевым в последние годы его жизни. Из собственных признаний Соловьева мы знаем, что центром тяжести его теоретической философии должен был быть *вопрос о зле*. Так ставится задача уже в том заключительном переходе к теоретической философии, которым оканчивается «Оправдание Добра»[3]. Из другого произведения философа нам из-

[1] Что эти три главы представляют собою приступ к изложению целой метафизической системы, говорит он сам в предисловии к «Трем разговорам», 453.

[2] Вопросы филос., кн. 56 (январь, 1901), стр. 26—27.

[3] Стр. 483.

вестно и то решение названной задачи, на котором он остановился: по его словам, оно в главных своих основаниях «наглядным и общедоступным образом» изложено в «Трех разговорах»[1]. Это делает несомненным, что неоконченная «Теоретическая философия» Соловьева представляет собою произведение глубоко мистическое по замыслу. В.Ф.Эрн совершенно прав в том, что, вопреки А.И.Введенскому, «никогда за всю свою жизнь Соловьев не уходил с такою силою в *откровенную* мистику, совершенно чуждую Канту»[2], чем в последние годы своей жизни, когда он обрабатывал заново свою гносеологию и метафизику.

К счастию, путем сопоставления ряда произведений Соловьева конца девятидесятых годов, мы можем восстановить в общих чертах не только *замысел* его «Теоретической философии», но и некоторые существенные черты того хода мыслей, который должен был выразиться в этом сочинении.

Тут волею-неволей приходится отступить от обычного в настоящем сочинении порядка изложения. При ознакомлении с каким-либо законченным произведением большею частью бывает всего целесообразнее следовать ходу изложения самого автора: тут можно спокойно предоставить ему самому постепенно вводить читателя в свой план. Наоборот, когда вместо законченного сочинения имеешь перед собою, как в данном случае, только *приступ*, нужно прежде всего задаться вопросом о том *намерении*, которому он служит. Иначе говоря, в данном случае приходится начать с того *общего замысла* «Теоретической философии» Соловьева, которому он не успел дать законченного выражения: ибо только с точки зрения этого общего замысла нам может стать понятною та его часть, которая была выполнена автором.

Прежде всего в мысли Соловьева, как уже было сказано выше[3], его этика, теоретическая философия и эстетика составляют *одно целое,* части единого плана синтетической философии. Мы уже видели, что в новом изложении своего философского миросозерцания Соловьев вернулся к той задаче, которую раньше он пы-

---

[1] Три разговора, 453.

[2] Гносеология В.С.Соловьева (сборник первый о В.С.Соловьеве), стр. 203 (Москва, 1911).

[3] Стр. 41, ср. т. I, 110—113.

тался резрешить в «Критике отвлеченных начал». Приступая к изложению этической части своей философии в «Оправдании Добра», он несомненно уже задумал продолжать изложение своего миросозерцания в «теоретической философии» и в «эстетике». С этой точки зрения необходимо внести кое-какие поправки в воззрение В.Ф.Эрна, который явно преувеличивает расстояние между двумя произведениями нашего автора.

По словам Эрна, «Введенскому хочется думать, что Соловьев, закончив изложение этики (уже в новом и окончательном виде), должен был перейти к *такому* же (по своему качеству) изложению теоретической философии. На самом деле «перелом» был пережит *после* написания «Оправдания Добра», и этот законченный труд по этике больше, чем какое-нибудь другое произведение Соловьева, остался на том берегу, от которого Соловьев в перевороте своем *отчалил*. Поэтому, если б теоретическая философия была Соловьевым закончена, то она была бы обработана не в духе «Оправдания Добра», *а в духе «Трех разговоров»*»[1].

В предшествовавшем изложении уже было достаточно выяснено, что «Оправдание Добра» находится вовсе не на «том берегу», от которого отчалил Соловьев, а, скорее, — *между двумя берегами*. Это — во всех отношениях промежуточная стадия, *соединительное звено* между двумя периодами мысли Соловьева. С одной стороны, совершенно верно, что «особая перемена в настроении» Соловьева произошла после напечатания «Оправдания Добра». Он сам, по-видимому, относит эту перемену к 1898 году[2]. Но, с другой стороны, *в самом конце* того же года, т. е. несомненно после «перелома», о котором идет речь, «Оправдание Добра» вышло вторым изданием — с новым предисловием автора. В этом предисловии не только нет отречения от прежней точки зрения, но есть прямое ее подтверждение.

«Начав приготовлять это второе издание», говорит здесь Соловьев, «я в течение девяти месяцев пять раз перечел всю книгу, делая каждый раз новые пояснительные вставки, мелкие и большие. Хотя и после этого осталось очень много недостатков в моем изложении, но, надеюсь, не таких, которые бы подвергли меня

---

[1] Эрн, цит. статья, 201—202.
[2] Три разговора, 453.

угрозе: «Проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением»[1].

«Теоретическая философия» начала печататься годом раньше этого предисловия — в год выхода первого издания «Оправдания Добра». Очевидно, Соловьев не видел пропасти между обоими своими произведениями и рассматривал одно как непосредственное продолжение другого.

Это не доказывает, чтобы между мыслями его до и после 1897 года не было никакой разницы. Наоборот, ознакомление с «Тремя разговорами» убедит нас в том, что разница есть, и весьма существенная. Но дело в том, что Соловьев не отдавал себе в ней ясного отчета: он не замечал того противоречия, которое было в действительности между новыми мыслями и старыми схемами. Этому способствовало, конечно, и то обстоятельство, что новые мысли были далеко не во всех отношениях отменою старых: даже точка зрения «Трех разговоров», которая наиболее резко противоречит старой теократической схеме Соловьева, в других отношениях представляет собою прямое продолжение и завершение мыслей, высказанных им смолоду.

Таково же было бы, по всей вероятности, отношение между «Оправданием Добра» и «Теоретической философией», если бы это последнее произведение было доведено до конца. Между ними, очевидно, оказались бы противоречия. И тем не менее было бы невозможно отрицать, что одно примыкает к другому.

Мы имеем ясные доказательства этой внутренней связи. Первая статья «Теоретической философии» начинается ссылкой на «Оправдание Добра» и сразу возобновляет прерванный ход мыслей этого произведения; у читателя получается впечатление, как будто он знакомится с новой главой того же труда.

Здесь говорится о «единосущии и нераздельности» жизни и знания в их высших нормах, о «коренном и необходимом единстве» между добром и истиною, на котором основывается самое понятие *истинного добра*, составляющее смысл нравственности[2]. Мало того, теоретическая философия Соловьева прямо начинается с утверждения основных принципов «Оправдания Добра».

---

[1] Оправд. Добра, 4.
[2] Т. VIII, 150.

«Наша *жизнь*», читаем мы здесь, «чтобы иметь настоящий *смысл*, или быть *достойною* духовной природы человека, должна быть *оправданием* добра». Тут же несколькими строками Соловьев напоминает о «естественных чувствах стыда, жалости и благочестия» в связи с основными принципами своего нравственного учения. И с этой *нравственной* целию существования связывается задача философии теоретической. — «Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих «всех» мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них». В нашем духе существует «самостоятельная потребность, чисто умственная, или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительною».

Если, таким образом, «Теоретическая философия» продолжает «Оправдание Добра», то неудивительно, что в конце последнего мы находим переход к теоретической философии, более того, — краткий набросок ее *плана*.

По Соловьеву, в наших земных условиях самое «Оправдание Добра» требует содействия теоретической философии. В конце мирового процесса Добро оправдывается на деле, станет для всех ясным и явным. «Но пока еще конец, хотя и близкий, не наступил, пока правота добра не стала очевидным фактом во всем и для всех, возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ее правил для людей доброй воли.

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

«Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая в свою очередь предполагает решение

другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?

Самостоятельность нравственной философии в ее собственной области не исключает внутренней связи самой этой области с предметами философии теоретической — учения о познании и метафизики»[1].

Читатель, знакомый с произведениями Соловьева, без труда узнает в этом замысле «теоретической философии» переработку старого плана, который философ пытался осуществить почти двадцатью годами ранее — в «Критике отвлеченных начал». Там также доказывается необходимость перехода от этики к теоретической философии и утверждается тесная органическая связь той и другой[2]. Теоретическая философия там также распадается на гносеологию и метафизику, также начинает с исследования достоверности мысли и знания, чтобы затем перейти к рассмотрению вопросов онтологических. Но в плане, намеченном в «Оправдании Добра», есть особенность, которая составляет яркое отличие последнего периода философии Соловьева. Вопрос о зле, коего «Критика отвлеченных начал» почти не касается, здесь выдвинут на первый план. Из только что приведенных слов читатель выносит впечатление, словно весь интерес задуманной Соловьевым теоретической философии заключается *в его теодицее.* — От теоретической философии он здесь хочет одного — чтобы она *оправдывала Добро как истину*[3]. Сама по себе теодицея в учении Соловьева — задача не новая: в его космогонии первого периода, в тех мыслях о грехопадении и о свободе воли, которые высказываются в его произведениях семидесятых и восьмидесятых годов, мы находим некоторое, хотя и не вполне ясное и законченное решение вопроса о зле с точки зрения доброго смысла жизни. Но самая решимость сделать этот вопрос центром тяжести нового объемистого труда о теоретической философии доказывает, что именно здесь Соловьев почуял больное место своих прежних построений. Явились новые теоретические сомнения, с которыми он раньше не считался.

Нетрудно убедиться, что новая постановка *теоретического* вопроса о зле тут представляет собою плод

---

[1] Оправдание Добра, 483—484.
[2] II, 181—184.
[3] Оправдание Добра, 484.

жизненных разочарований. Потребность нового теоретического оправдания смысла жизни обусловливается прежде всего тем, что не оправдались надежды философа на торжество Добра *в здешних*, земных формах существования. Новая теоретическая философия Соловьева была задумана под впечатлением переживания, которое было всего более чуждо его раннему и среднему периоду его творчества: он всеми силами своей души ощутил бездну, лежащую между двумя мирами; это значило для него прежде всего понять всю схематичность, искусственность тех внешних построений, которыми он пытался заполнить ее. И мысль его волей-неволей сосредоточилась вокруг вопроса — как преодолеть эту бездну, *как построить мост между небом и землею.*

II. ЗАДАЧА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЖИЗНЕННАЯ ДРАМА ПЛАТОНА

Эта задача привела его к Платону. Из признания самого Соловьева мы знаем, что его попытка «овладеть Платоном» посредством перевода сочинений последнего тесно связана с тем ходом мысли, который должен был выразиться в «Теоретической философии». Мысль о переводе Платона была дана Соловьеву покойным А.А.Фетом. Но первоначально Соловьев остался глух к этому призыву. В 1882 году, когда происходила беседа с Фетом о Платоне, «помышления и замыслы» философа «были обращены совсем в другую сторону». Мы уже знаем, что именно этот год выражает собою начало того серединного периода его творчества, когда он всецело отдался своей теократической проповеди. «Лишь после смерти Фета пришла пора, когда его внушения должны были подействовать». Это случилось после пережитого Соловьевым разочарования во внешних его замыслах, в связи с возвращением к философским занятиям вообще. Об этом говорит сам Соловьев. — «Нравственная философия, с которой я начал эти возобновленные занятия, неизбежно приводила меня к основным теоретическим вопросам знания и бытия. И вот в 1897 году, через пятнадцать лет после приведенного разговора о Платоне, я стал ощущать неодолимое влечение окунуться снова и глубже прежнего в этот вечно свежий поток юной, впервые себя опознавшей философской мысли. Ведь кроме своего личного творчества Платон есть для нас первый живой свод того,

что добыто более ранними греческими мыслителями, от которых сохранились одни бессвязные отрывки. Поэтому, кто хочет в своем философском труде опереться твердо на целый ряд прямой исторической преемственности, тот прежде всего должен овладеть Платоном»[1].

Преимущественно перед всеми философами древнего и нового мира новая теоретическая философия Соловьева хочет опереться именно на Платона. Этот факт для нее, очевидно, не случаен: между нею и платонизмом есть не только логическая, но и *жизненная связь*, та самая, о которой красноречиво свидетельствует «Жизненная драма Платона» — одна из наиболее блестящих статей последнего периода Соловьева (1898 г.).

По объяснению Соловьева, эта драма, вызванная смертью Сократа, есть единственная в мире трагедия, сверхличная и сверхисторическая. — «*Убит праведник.* Убит не грубо-личным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведник был законно убит по какому-нибудь делу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но он убит именно за нее, за правду, за решимость исполнить нравственный долг до конца».

В этой *мировой* драме выражается нечто всем людям общее: поэтому каждый народ и каждая эпоха может найти в ней *свое* — «Трагизм не личный, не субъективный, не в разлуке ученика с учителем, сына с отцом. Сократу все равно жить оставалось уж недолго. Трагизм — в том, что лучшая общественная среда в своем тогдашнем человечестве — Афины — не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимою с личною совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи».

«Конечно, главную силу трагизма этого положения могла испытать только такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон; но самый источник трагизма — не в индивидуальности, не в субъекте, а в этом глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды. Истолкование это

[1] Творения Платона, т. I, предисловие, V.

не обусловлено исторической стадией общественного развития, как в Орестии, — оно безусловно и универсально, как самый принцип высшей правды, провозглашенный Сократом: «Слушаться я должен Бога больше, чем вас», — и как ответ зла: «Ты должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдою Божьею и человеческою»[1].

Достаточно сопоставить эти строки с переживаниями последней эпохи творчества Соловьева, чтобы понять, *для чего* ему понадобилось углубленное проникновение в Платона. Он почувствовал жизненную драму древнего философа, как свою собственную. Те же жизненные разочарования поставили перед ним те же вопросы. У него так же, как и у Платона, были в молодости *свои* надежды на «лучшую общественную среду» его времени; но и в его дни «избранный народ» отрекся от правды. Общественная жизнь теперь, как и в древности, оказалась «несовместимою с личною совестью». «Простой, голый принцип правды» теперь, как и тогда, оказался для мира невыносимым. Хотя в современной нам жизни не совершилось чего-либо сколько-нибудь напоминающего казнь Сократа, однако, общий закон лежащего во зле мира и в ней остается тот же: над нашим христианским миром еще более, чем над древними Афинами, тяготеет универсальный грех *убийства Праведника.* Смерть Христа остается непреходящим фактом нашей действительности, в которой повинно все человечество, не хотящее и не могущее вместить в себе Его жизни. «Поразительная неудача дела Христова в истории»[2] — вот тот непреходящий факт современной нам истории, который заставляет Соловьева мучительно переживать жизненную драму Платона. Для него эта последняя — лишь несовершенное, временное и местное предварение той мировой драмы, которая должна была во всей своей глубине раскрыться в христианском мире. Устами антихриста в «Трех разговорах»[3] лежащий во зле мир в конце веков, как и в древности, возвещает все тот же непреходящий смертный приговор правде и Праведнику — «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил в гробнице»... В этих словах мы име-

---

[1] Жизненная драма Платона, VIII, 266—267.
[2] Три разговора, 545.
[3] Там же, 562.

ем нечто бо́льшее, чем в осуждении Сократа: ибо здесь утверждение вечной смерти Праведника восполняется отрицанием воскресения.

Крушение внешних замыслов Соловьева поставило перед ним те самые метафизические вопросы, которые составляют средоточие мысли Платона. К концу его жизни его прежняя концепция «великого синтеза» оказалась незрелою и утопичною. Тем самым ему навязывалась задача пересмотра всей его метафизики. Ему нужно было заново перерешить вопрос об отношении двух миров, о их временной противоположности, о зле, которое является источником их взаимного отчуждения, и о их грядущем *окончательном* примирении. Если прежде «теократия» была венцом всей метафизики Соловьева, то сомнение и окончательное разочарование в этой утопии неизбежно связано с общим углублением *всего* миросозерцания философа в самых его теоретических основах.

Понятно, что это углубление должно было выразиться в новой попытке преодолеть *дуализм* Платона. «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»[1].

Совершенно так же и перемены в миросозерцании Соловьева коренятся не в его рассуждениях, а в том глубоком душевном опыте, который составляет их подкладку. Если к концу жизни для него возрастает ценность платонова дуализма, это обусловливается прежде всего *новым фактом* в его духовной жизни: рухнули его надежды на посюстороннее, здешнее преображение мира: заодно с Платоном он почувствовал, «что в этом мире не оказалось места для правды и Праведника»[2].

И прежде в философии Соловьева не было недостатка в попытках посчитаться как с платоновским, так и со всяким другим дуализмом. Требование преодоления

---

[1] Жизн. драма Платона, 269.
[2] Жизн. драма Платона, 270.

дуализма с самого начала ставилось перед ним как основное задание его философии: оно заключалось в самом стремлении понять мировой процесс как *осуществление всеединства*. Но, как мы уже видели, эта попытка перебросить мост между двумя мирами не могла в полной мере удасться философу по той простой причине, что он не чувствовал всю беспредельную глубину и ширину расстояния между ними. Вместо объединения у него получилось *смешение*: оно выразилось и в пантеистических наклонностях его метафизики, и, в особенности, в слиянии церкви с государством в теократии. По сравнению с этими внешними, схематическими попытками объединения, дуализм, утверждающий раздельность двух миров, сохраняет свою относительную правду. Чтобы преодолеть его в высшей точке зрения, нужно начать с признания этой правды. Совершенному и истинному объединению двух миров должно предшествовать ясное и отчетливое их разграничение, *утверждение неслиянной их противоположности* во всем ее объеме.

Говоря о Платоне, Соловьев так ставит задачу. — «В телесной и практической жизни нет ничего подлинного и достойного; все подлинное и достойное пребывает в своей чистой идеальности, за пределами этого нашего мира: оно «трансцендентно» — нет настоящего моста между двумя мирами»[1]. Но именно из того, что эта граница *есть*, следует, что она *должна* быть снята, уничтожена. Соединительный путь между двумя мирами должен быть найден. Соловьев и тут высказывает свою собственную точку зрения, договаривая мысль Платона. У этого последнего есть попытка связать в одно целое полноту мира идей и безнадежную пустоту смертной жизни. В его учении есть «сила, средняя между богами и смертными, — не бог и не человек, а некое могучее, демоническое и героическое существо. Имя ему Эрос, а должность — строить мост между небом и землею, между ними (идеями?) и преисподнею. Это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. *посредник* — делатель моста. Это — то же назначение, которое по-латыни выражается словом «pontifex» — что значит и священник и строитель моста, разумеется, не через обыкновенные реки, а через Стикс и Ахерон, через Флегетон и Коцит»[2].

---

[1] Жизн. драма Платона, 275.
[2] Там же, 276.

Мы уже знаем из предшествовавшего, что такое же значение приписывает Эросу и Соловьев в своей статье «О смысле любви». — Тем важнее для нас в данном случае его мысли о Платоне: в них он высказывает результаты пересмотра своего собственного учения.

В общем он остается верен своей прежней точке зрения на универсальное, *всеобщее* значение Эроса в деле *исцеления* вселенной. — «Без посредничества этого могучего демона нельзя обойтись ничему живущему; так или иначе оно прошло и пройдет по его мосту. Вопрос лишь в том, как воспользуется человек этою помощью, какую долю небесных благ проведет он через священную постройку в смертную жизнь»[1]. Соловьев видит ошибку Платона лишь в том, что он не договорил этой своей точки зрения, не понял того, в чем заключается истинная задача Эроса, его истинное и окончательное дело: он должен саму смертную природу сделать бессмертною. «Если Эрос животный, подчиняясь слепому стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса»[2].

Как видно отсюда, Соловьев в 1898 году еще не вполне отрешился от своей утопии земной любви; идея андрогинизма, как мы видим, есть сама создание противоречивое и двойственное; в ней перемешаны черты земные и небесные, вследствие чего для преодоления дуализма, для окончательного исцеления раздвоения двух миров она оказывается недостаточною. По-прежнему Соловьев продолжает утверждать *пятый*, богочеловеческий путь любви, который в его глазах выше ангельского[3]. Есть, однако, данные думать, что он уже не чувствует себя вполне спокойным и в этом последнем прибежище романтического утопизма. В его заключительной оценке эротического элемента творчества Платона чувствуется невольный страх за осуществимость задачи эроса вообще. — Платон «подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу — «рождения в красоте», — но не опре-

---

[1] Там же, 277.
[2] Там же, 279.
[3] Там же, 284.

делил окончательного содержания этой задачи, *не говоря уже о ее исполнении* (курсив мой). Платонов Эрос, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землею и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле — тоже с пустыми руками, — на пустой земле, где правда *не* живет. Платон не овладел бесконечной силою Эроса для настоящего дела *перерождения* своей и чужой природы»[1].

Тут невольно возникает вопрос, *кто же после* Платона овладел этой силой и в чем преимущество перед ним Соловьева? Открыл ли ему *его* эрос что-либо большее, нежели «мир идеальных умозрений», и не оставил ли он его так же, как Платона, «*на пустой земле с пустыми* руками»? Когда и где вообще «эрос» перерождал не только внутреннюю жизнь личности, но и мир, ее окружающий? Конечно, заключение от небытия к невозможности было бы в данном случае, как и всегда, — неправильным; но *возможность* осуществления идеальной задачи эроса у Соловьева разрушается самым фактом предъявления к нему совершенно несовместимых требований. Сочетание совершенной влюбленности с совершенной святостью есть слишком очевидное, кричащее противоречие; а между тем именно совершенная святость и безгрешность требуется от той любви, которая должна служить началом воскресения. Любовь, воскрешающая мертвых, однажды в истории была явлена в мире; но мы уже достаточно говорили о несовместимости ее с эросом.

Свидетельств бессилия эроса, в деле осуществления богочеловеческой жизни, в дни Соловьева не меньше, чем в дни Платона: неудивительно, что в его повествовании и крушении этой платоновской и его собственной мечты — так много автобиографического.

По Соловьеву, есть живая непосредственная связь между эротическим подъемом философии Платона и его общественными построениями. Попытка построить воздушный мост между небом и землею, хотя и не удалась, но тем не менее вывела Платона из отрешенного идеализма его молодости. В связи с этой попыткой и

[1] Там же, 285.

мир вообще и ближайшим образом человеческое общество становятся для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Противоречие действительности идеальным требованиям остается прежнее, но Платон смотрит на него иначе. Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему противодействовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее, глубокое исправление и полная помощь — через *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу — *преобразования* общественных отношений»[1].

В другом месте я показал, что эта социальная утопия Платона была мечтой об осуществлении правды Божией, царства божественной идеи в человеческих отношениях. Платону грезилась теократия в форме греческого государства города[2]. В то время, когда сам Соловьев увлекался теократией, он высказывал о том же самом идеальном государстве совсем другие суждения: тогда он видел в нем «блестящий пример *крылатой* теории общества, которая, глубоко расходясь с данным и местным и временным видом общежития, имеет, однако, внутреннюю силу реальности в более широких размерах и потому, высоко поднявшись над современным ей миром, перелетает в иную эпоху и иные условия и там спускается на твердую почву исторической жизни»[3].

Понятия Платона превратились для Соловьева в неудачную и неинтересную попытку *внешнего* преобразования лишь с того времени, когда его собственная «платонова республика» стала для него неисполнимым и бесполезным «внешним замыслом». Неудивительно, что в эту пору отдельные черты в его оценке политических проектов Платона кажутся злыми насмешками над прежними собственными мечтами Соловьева. Так, например, в разбираемой статье есть рассказ об отношениях Платона к Дионисию Старшему: философ в конце концов пришел к убеждению, «что единственный практи-

---

[1] Там же, 285—286.

[2] См. мою брошюру — Социальная утопия Платона (М., 1908) и статью — Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историч<еском> значении. Вопросы философии <и психологии>, 1889, ноябрь.

[3] Россия и Европа, V, 76—77.

ческий способ водворить правду на земле, есть влияние мудреца на подходящего для этого, удобного тирана»[1]. Не та же ли мечта об «удобном тиране» повторилась впоследствии в соловьевской теократической схеме взаимных отношений царя и пророка, а еще более — в его надеждах на «узурпатора»!

Важнее всех этих подробностей — та основная черта, которая в глазах Соловьева обусловливает несостоятельность общественной утопии Платона. — «Оставив в душе философа новую охоту к жизни и политике, коварный Эрос унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной. Отступивши перед высшей жизненной задачей, он не одолел и низшей: никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло, несмотря на все его старания»...[2] Это пишет Соловьев после крушения собственного своего плана преобразований. Какой же урок он извлекает отсюда для себя и для потомства? От внешних преобразований он рекомендует обратиться к внутренним: нужно договорить любовные речи Платоновых диалогов и довершить недостроенный ими мост между двумя мирами. Но и это решение чревато разочарованиями. Воздушный мост, построенный Эросом, рушится «каждый раз на том же самом месте». Умудренный жизненным опытом путник предпочитает ехать мимо...

III. ЗАДАЧА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И «ТРИ РАЗГОВОРА»

Соловьев в конце концов именно так и поступил. В «Трех разговорах» он нашел иной, единственно верный переход с одного берега на другой. Он не отказался от своей эротической утопии, а просто оставил ее в стороне.

Едва ли и в данном случае дело могло обойтись без сознательного разочарования. Основная задача «Трех разговоров» — в существе своем та же, как и в Жизненной драме Платона. Это — все те же основные религиозные и метафизические вопросы о бездне зла и борьбе с ним, о раздвоении двух миров и о пути к исцелению — о восстановлении единой, целостной и вечной жизни. Если бы Соловьев по-прежнему думал, что окончатель-

[1] Жизнен. драма Платона, 288.
[2] VIII, 286.

ная победа над смертью должна быть делом «могучего демона», без посредничества коего «нельзя обойтись ничему живущему», он, без сомнения, не мог бы умолчать о нем в «Трех разговорах». Эрос и там должен был бы явиться в своей единственной, незаменимой роли *посредника*.

В действительности здесь его посредство отпадает, как ненужное. Поразительная черта «Трех разговоров» заключается в совершенном *забвении* Эроса, в полном о нем умолчании. Напрасна была бы попытка объяснять это молчание отсутствием внешних поводов! В «Трех разговорах» Соловьев развивает свое учение о всеобщем пути спасения в полемике против Толстого. Ввиду одностороннего аскетического взгляда последнего на половую любовь, Соловьев именно в этой полемике имел сколько угодно поводов высказать свое к ней отношение как к «истинному богочеловеческому пути». Ничего подобного в «Трех разговорах» мы не находим: ясно, что в данном контексте молчание равно или отказу от прежней любимой мечты Соловьева, или, что еще сильнее, — забвению...

Посредническая роль «Эроса» в «Трех разговорах» просто-напросто *исключается* всем замыслом этого произведения. Здесь у Соловьева есть *другой* строитель моста — *истинный* Первосвященник, принесший себя в жертву за всех. *Единственным* посредником между небом и землею является сам Богочеловек Иисус Христос; тем самым исключается *всякий другой*. Мы уже имели случай говорить о том, что учение об Эросе вносит в миросозерцание Соловьева некоторую двойственность вследствие тенденции утверждать половую любовь как *всеобщий путь* спасения. Как не может быть иного пути спасения, кроме единственного пути крестной смерти и воскресения, так не может быть в деле спасения и *двух* посредников. В «Трех разговорах» эта двойственность отпадает в силу простой невозможности поставить рядом Эроса со Христом или как-нибудь связать вместе эти два чуждых друг другу образа. Тем самым миросозерцание Соловьева очищается от последней примеси романтической и вместе с тем языческой утопии.

Для темы, затронутой в настоящей главе, это в особенности важно, потому что именно в «Трех разговорах» мы имеем популярное изложение тех мыслей, которые должны были составить главное содержание «Теоретической философии».

На основании всего вышеизложенного мы можем составить себе довольно определенное представление о замысле этого недоконченного произведения Соловьева. Прежде всего несомненно, что этот замысел еще не представляется вполне созревшим и сложившимся в 1897 году, когда начинает печататься первая глава, о первом начале теоретической философии. Заключительная эпоха творчества Соловьева есть для него пора усиленного и ускоренного духовного роста; сообразно с этим в последние годы жизни философа непрерывно развивается и видоизменяется общий замысел его «Теоретической философии». В предшествовавшем изложении мы проследили целых три стадии этого процесса развития, которые соответствуют трем произведениям Соловьева.

Мы видели, что первоначальный план «Теоретической философии» обозначается уже в конце *«Оправдания Добра»*. Работая над осуществлением этого плана, Соловьев приходит к значительно углубленной постановке задачи в *«Жизненной драме Платона»*; наконец, в «Трех разговорах» мы видим замысел «Теоретической философии» в наиболее совершенной, а вместе с тем — в наиболее ясной, — прозрачной его форме. Дальше мы найдем начало осуществления этого замысла в двух метафизических статьях нашего автора от 1897 и 1898 года. Разумеется, всего этого недостаточно, чтобы воссоздать всю теоретическую философию Соловьева, как она должна была сложиться под пером ее автора; но мы можем воссоздать отдельные ее части; и во всяком случае у нас достаточно данных, чтобы судить, *в каком направлении* совершается ее эволюция.

Это направление ясно выражается известным текстом Евангелия и вдохновенным к нему толкованием «Трех разговоров». — «Изо всех звезд, которые восходят на умственном горизонте человека, со вниманием читающего наши священные книги, нет, я думаю, более яркой и поразительной, чем та, которая сверкает в евангельском слове: «Думаете ли вы, что Я мир пришел принести на землю? Нет, говорю вам, — но разделение». Он пришел принести на землю *истину*, а она, как и добро, прежде всего *разделяет*». Это не противоречит другому тексту об *истинном* мире, который Христос дает своим ученикам. Истинный мир Христов основан «на разделении между добром и злом, между истиной и ложью; и есть дурной, мирской мир, основан-

ный на смешении, или внешнем соединении того, что внутренне враждует между собою».

Весь замысел «Теоретической философии» определяется исканием этого *истинного мира, основанного на разделении.* Философия Соловьева с самого своего зарождения вдохновлялась идеей вселенского мира, в котором прекращается рознь отвлеченных начал и хаотическая борьба противоположностей. Но к концу жизни философ почуял, что тот мир, который он находил до сих пор, есть плохой мир, основанный частью на смешении, частью на внешнем, поверхностном объединении. Он не отказался от задачи синтеза, но он понял, что к ней можно подойти лишь через разделение; чтобы ее поставить, надо сначала *до дна* сознать мировые противоположности.

Уже в «Оправдании Добра» ясно ставится эта задача «Теоретической философии» — *заново* отыскать грань, *разделяющую* добро от зла, *истину* от лжи, дабы в этом разделении утвердить безусловность Добра и Истины. В «Жизненной драме Платона» это разделение изображается как пропасть между двумя мирами, из коих один есть чистая, беспримесная правда, а в другом — правда не живет. Наконец, в «Трех разговорах» проводится последняя и окончательная черта. Здесь подчеркивается *реальность* зла в его безусловной противоположности добру. Оно не есть только естественный *недостаток,* несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра. Оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь опору в ином порядке бытия[1]. Окончательную победу над этим раздвоением вселенной одерживает не двойственный эрос, *смешивающий* в себе черты богатства и бедности, а *Сын Божий*, в котором «князь мира» не имеет ничего. Через разделение проходит и самый путь к победе. Высшая степень разделения и отчуждения враждующих начал — *смерть* — побеждается не эротическим влечением разделенных миров друг к другу, а крестною *смертью*, т. е. полною противоположностью эроса, его совершенным *отрицанием.* Мировой процесс завершается не торжеством «крылатого демона», а мученическим подвигом немногих верных и явлением Христа *с язвами от гвоздей* на распростертых руках.

---

[1] Три разговора, 453.

Достаточно вдуматься в эти образы, чтобы понять, в каком направлении Соловьев должен был преобразовать свою метафизику, если бы ему было дано довершить это дело. — *Отыскать истинный мир вселенной, основанный на разделении, — значит, иными словами, — утвердить истинную связь двух миров в их обоюдной свободе.* Это значит устранить из их взаимных отношений всякую *естественную* необходимость. Соединение между Божественным и земным с этой точки зрения происходит не в силу субстанциального отношения между ними, от века данного, а единственно вследствие свободного их самоопределения и согласия. Такое *свободное* соединение двух естеств возможно лишь при том условии, если естество земное, коего высшим олицетворением является человек, не есть только явление Божественного начала. Если бы Соловьев довел до конца точку зрения «Трех разговоров», он должен был бы совершенно и окончательно освободиться от той примеси пантеизма, которая составляет основной грех его ранней метафизики и гносеологии. Понять взаимные отношения Бога и мира как обоюдно свободные — значит отрешиться как от ложной мистификации естественного, так и от ложной рационализации мистического.

Разумеется, с полной достоверностью можно говорить лишь об *общей тенденции* мысли Соловьева в последние его годы: принять и провозгласить то или другое начало еще не значит сознать все вытекающие из него последствия. У нас нет достаточных данных, чтобы сказать с уверенностью, как далеко мог бы пойти Соловьев в направлении, намеченном «Тремя разговорами». Но, с другой стороны, мы несомненно знаем, что он сделал на этом пути несколько весьма существенных шагов. Во-первых, его отказ от теократии, о котором мы говорили выше, есть несомненный шаг к более рациональному и естественному пониманию государства и к более мистическому пониманию Церкви. Во-вторых, то же *разделение* мистического и рационального весьма заметно и весьма рельефно сказывается уже в том «приступе» к теоретической философии, которому суждено было увидеть свет. Этот приступ во всех отношениях вполне соответствует тому замыслу, в который он вводит читателя.

IV. ПЕРВОЕ НАЧАЛО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Всем вышеизложенным достаточно объясняется тот парадокс, который ввел в заблуждение А.И.Введенского. Как связать конец новой теоретической философии Соловьева, ее *насквозь мистический замысел* с ее необыкновенно прозрачным и строго критическим началом? Каким образом это с виду рационалистическое теоретико-познавательное исследование может служить введением к глубочайшим откровениям религиозной метафизики Соловьева?

На самом деле мы здесь имеем лишь последовательное применение только что охарактеризованного метода «Трех разговоров». Соловьев хочет ввести в рациональную форму мысли свое по существу *мистическое* мироощущение: но тут, как и везде, *он идет к объединению через разделение.* Задача объединения мистического и рационального именно потому и ставится, что *первоначально,* в нашей несовершенной действительности, то и другое разделено. В самой природе нашей мысли нет никакого изначала данного содержания, ни мистического, ни какого бы то ни было другого. Мистическое нам не дано, а *задано.* Иными словами мистическое для нашего ума есть то же, что *трансцендентное, запредельное.* Раньше всякой попытки найти связь между этими двумя началами они должны быть поняты во всей их взаимной противоположности и отчужденности. Сначала должна раскрыться *пропасть,* отделяющая два мира, и только затем, отдав себе ясный отчет в глубине расстояния, можно перекинуть мост между ними.

В написанной части «Теоретической философии» мы видим как раз первый шаг этого исследования. Мы все время чувствуем, словно перед нами разверзается бездна. С одной стороны, здесь чистая мысль утверждается в своей безусловной свободе и независимости. — «Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею». С другой стороны, в силу самой этой своей независимости чистая мысль в первый момент исследования является нам как совершенно пустая, от-

решенная от всякого содержания форма. Всякая реальность, всякое бытие, всякое извне данное содержание есть для нее *потустороннее*, и расстояние между обоими берегами так велико, что самая возможность перехода должна казаться сомнительною. И тем не менее автор все время поддерживает в читателе уверенность, что переход от нищеты духовной к царствию Божию будет найден. В этом нетрудно убедиться при сколько-нибудь основательном знакомстве с ходом его мыслей.

Уже в самой постановке гносеологической проблемы у Соловьева бросается в глаза резкое противоположение двух миров. Он признает, что в самом понятии знания есть требование некоторого сочетания двух мировых противоположностей — мысли и бытия, *перехода* от одной к другой. «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. *Каким образом вообще возможно такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае*?»[1].

Отвечая на этот вопрос, Соловьев прежде всего указывает на существование у нас некоторого рода знания, достоверность коего не подлежит добросовестному оспариванию: это знание и служит исходной точкой всего его гносеологического исследования.

Достоверен самый факт наличного сознания, в этом заключается «коренная истина философии, и с утверждения ее начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт».

Все содержание моего сознания может быть сновидением или галлюцинацией. Предметам, которые я вижу или осязаю, может и не соответствовать никакой реальности. Но тот факт, что я вижу, что я осязаю или сознаю, — совершенно бесспорен.

Достоверность, о которой идет здесь речь, замыкается в чрезвычайно тесные границы: бесспорен только тот факт, что мы сознаем: как только мы идем далее и начинаем утверждать, что данный предмет, скажем пылающий камин, существует за пределами нашего представления

[1] Там же, 158.

как определенное тело, мы тем самым переходим в область спорных предположений, «о которых чистое сознание как такое <...> не дает никакого прямого показанья и ошибочность которых может скоро обнаружиться». «В чистом сознании нет никакого различ<ен>ия между кажущимся и реальным — для него все одинаково действительно, — а когда привходящая рефлексия принимает эту безусловную самодостоверность субъективной наличности за указание на внешнюю реальность, то происходят те ошибки суждения, которые издревле давали повод к скептицизму, имеющему, однако, своим предметом не данные сознания, никакому сомнению не подлежащие, а только те или другие выводы из них». Соловьев не отрицает существования признаков для отличения действительности от галлюцинации: он утверждает только, что таких признаков нет «в наличности сознаваемого факта»[1]. Реальность внешнего мира не дана в непосредственном сознании. Тот самый факт, что мы *верим* в эту реальность, доказывает, что в наличном сознании она нам не дана, «ибо нельзя верить в то, что присутствует или находится в наличности». «Я сказал бы абсурд, если бы стал утверждать, что *верю* в то, что сижу теперь за столом и пишу эти рассуждения: я не верю в это, а сознаю это как наличную действительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу верить и в самом деле совершенно уверен, что этот наличный факт имеет место не во сне, а наяву: *это* есть предмет веры (подлежащей затем разумному оправданию) — именно потому, что этого не дано в непосредственном сознании, которое само ничего не говорит о различии между реальностью и видимостью; распространение же его внутренней самодостоверности на не подлежащий ему вопрос о внешней реальности ведет, как известно, к ошибкам».

Известно, что, по Декарту, сомнение во внешней реальности является необходимой предпосылкой философского исследования истины. Это сомнение было бы совершенно невозможным, если бы в непосредственном сознании, сверх субъективной действительности и наличности фактов, составляющих мир, была дана и их собственная реальность[2].

---

[1] Там же, 158—163.
[2] Там же, 163—165.

В своем методологическом сомнении Соловьев идет дальше Декарта. Он доказывает, что в наличности непосредственного сознания не дана подлинная реальность сознающего субъекта и что самое заключение от достоверности непосредственного сознания к достоверности реального субъекта неправомерно. Реальное существование нашего *я* не есть *самоочевидный* факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме.

Соловьев вскрывает ошибку, заключающуюся в Декартовском cogito ergo sum. Именно «утверждаемая Декартом *несомненность* существования субъекта сейчас же делает его точку зрения *сомнительною*. В самом деле, ему приходится настаивать на том, что сомневаться в собственном существовании <...> *невозможно*. Между тем такое сомнение в действительности бывает». А раз оно бывает, о *самоочевидности* существования сознающего субъекта не может быть речи. Тут опять-таки мы имеем веру, которая подлежит проверке и критике.

Из трех терминов знаменитого декартовского силлогизма (мышление, бытие, субъект мысли) ясен только один, именно мышление, под которым он разумеет *всякое внутреннее психологическое состояние, сознаваемое как такое*. Мышление в этом смысле есть самодостоверное; нельзя сказать того же о *мыслящем*, или субъекте.

Наше сознание самих себя есть факт несомненный; но несомненно и самоочевидно только это сознание, а не реальность, ему соответствующая. Декартово предположение, что мышление принадлежит какой-то отличной от тела реальности, — совершенно произвольно. Правда, Декарту без труда удалось установить бестелесность мышления; но отсюда ничего нельзя заключить относительно мыслящего, как чего-то *отличного* от мышления.

Правда, понятие «я» как логического субъекта мысли есть необходимое сопровождающее всякого мышления. Всякая наша мысль и представление неизбежно приписывается некоему субъекту, который мыслит и представляет. Отсюда — естественный соблазн — приписать этому субъекту реальность бóльшую, нежели его мысли и представления. В чем, однако, эта реальность? По Декарту, это — дух; по первоначальному же человеческому воззрению, настоящее наше *я*, или мы сами,

это — телесный организм. Оба мнения, конечно, требуют проверки; но самое существование двух мнений доказывает, что в данном случае нет самоочевидности. Предполагать тело как подлинный субъект нашего сознания мы не имеем права, потому что мир телесный в непосредственном сознании нам не дан: самое бытие его еще не доказано; но точно так же нам не дана и субстанция духовная: «декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта». «От несомненного и самодостоверного факта мышления автор «Речи о методе» прямо перескочил к субъекту метафизическому, унаследованному от схоластики».

Соловьев указывает, что тут были упущены из внимания два другие различные понятия субъекта, которые в данном случае имеют весьма существенное значение. Под *я* может разуметься или чистый логический субъект эмпирический, т. е. данная конкретная индивидуальность. И то и другое обладает лишь феноменологическою реальностью: мы не имеем права утверждать существования логического или эмпирического субъекта за пределами явлений. «Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт не менее, но и не более достоверный, чем все другие, — то есть он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания сознания, или как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова». Конечно, между чистым *я* и *его* мыслями есть то различие, что последние многообразны и изменчивы, тогда как сопровождающее их *я* всегда одно и то же; «но это несомненное различие между подвижною окружностью сознания и его постоянным центром не выходит за пределы феноменологической, или имманентной области. Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я*, никак не следует, чтобы это *я* было не мыслью, а чем-то другим». «*Я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию.* «Чистое *я* есть абсолютно бесцветная и бессодержательная *форма*, связывающая многообразие наших психических состояний. Если наше *я*, однако, не есть для нас эта пустота и бессодержательность, это происходит оттого, что под самодостоверного субъекта сознанья мы подставляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность. Последняя может быть очень содержательною, но зато она не представляет собой той непосредственной само-

очевидной действительности, которая принадлежит чистому *я*. Чистое *я* в своей непосредственной достоверности стоит вне возможного сомнения; наоборот, сомнение в существовании и достоверности моей эмпирической индивидуальности не только возможно, но в качестве методологического приема в теоретической философии даже обязательно. Тут нет логического противоречия, так как сомневающийся (чистый субъект) не тождествен с предметом сомнения — данной становящейся и изменчивой особью.

Соловьев проводит здесь параллель между обманами чувства и обманами самосознания. Если первые (иллюзии и галлюцинации) заставляют сомневаться в реальности мира физического, то вторые побуждают совершенно так же сомневаться в подлинной действительности нашего психического субъекта.

Во сне, в припадке безумия или под влиянием гипноза личность забывается, раздвояется, принимает себя за кого-то другого. Соловьев цитирует пример девицы, которая под влиянием внушения принимала себя сначала за пьяного пожарного, а потом за архиепископа парижского. Подобные факты подрывают уверенность в *существенном*, а не формальном только тождестве нашего *я*. Несомненный факт гипнотического и сонного лжесознания должен вызвать в философе предварительное недоверие и к тому бодрственному самосознанию, которое, по видимому, не связано ни с какой аномалией: ибо где же безусловное ручательство в отсутствии иллюзии в каждом данном случае, раз иллюзии *вообще* возможны?

Ведь спящий обыкновенно не сознает, что он спит, а загипнотизированный без дальнейших околичностей принимает внушенное за свое. Формальный же субъект самосознания при этом вовсе не изменяется: это — безразличная форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности — и модистки, и пожарного, и архиепископа.

Уверенность в самотождестве эмпирического субъекта колеблется и независимо от фактов, свидетельствующих об иллюзиях самосознания. Реальность этого субъекта, как *эмпирически* обусловленного, неотделима от целого ряда фактов внешнего опыта, как, напр., рождение от определенных родителей, в определенном городе, в определенное время. Существование эмпирического субъекта, понятное дело, подвержено сомнению

в такой же мере, как и существование этих фактов, его обусловливающих.

Не спасает от методического сомнения и понимание нашего субъекта как *«потенции»* психологического бытия, способной переживать все те, хотя бы и обманчиво реализуемые или объективируемые состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность. Может быть, это понятие потенциальной сущности очень недалеко от истины, но во всяком случае это — продукт отвлечения, создание рефлексии, требующее проверки, а не прямое данное сознание. Кроме того, определение души как особой потенции может иметь силу лишь в предположении тождества индивидуального субъекта и, следовательно, не может служить *основанием* для такого предположения.

Тут Соловьев вступает в полемику с точкой зрения, которой сам он держался в молодости. — «Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте *как таком*, в том, что́ *дано*. Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, — следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: *чьего* же сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие в деле сознания, нашего *я* как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т. п.». Теперь, с новой своей точки зрения, Соловьев подвергает критике не только этот ответ, но и предрешающий его вопрос. — «В житейском обиходе можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? Или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознание в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания через непреложные логические выводы из самоочевидных данных»[1].

В итоге вышеизложенного критического исследования Соловьева оказывается, что знание о субстанциях вообще не дано в нашем наличном сознании. Отсюда

[1] Там же, 165—184.

не следует, чтобы оно было нам совершенно недоступно. Наоборот, всякий волен искать этого знания, но без оскорбления логики никто не может утверждать, что оно составляет факт наличного сознанья.

Исследование наличности нашего сознания еще не есть установление границ возможного знания. — «Мы должны начинать с разграничения между данным и заданным, между наличностью и предположениями. Но разграничивать одно от другого не значит ограничиваться одним. Только элементарные умы живут одною психическою наличностью, как только первобытные хозяйства существуют одним натуральным имуществом»[1].

«Наличность сознания» освещается Соловьевым с точки зрения идеала истинного знания: именно по сравнению с этим идеалом обнаруживается скудность тех первоначальных данных, которые служат отправной точкой познавательного процесса. Методическое сомнение, которое берет на себя задачу проверки этой наличности, есть, таким образом, не игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления. По объяснению Соловьева, это сомнение нам дорого, «потому что им не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обусловливается желанный конец его, который никак не будет возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном»[2].

С этой критической работы действительно начинались все великие преобразования в философии. Чтобы приблизиться к истине, мысль должна сначала совершить *акт смирения*: чтобы поставить обладание истиною как *цель*, мы должны прежде всего сознать, что не обладаем ею. Первый шаг, как это было указано еще Сократом, должен заключаться в отказе от горделивых притязаний и в смиренной исповеди: «я только одно знаю, что ничего не знаю». Это сознанное незнание в философии есть большое приобретение: ибо оно предполагает начало положительного отношения к истине, которое противополагается эмирическому сознанию субъекта как идеал, как иной, *лучший* мир, в котором нет места для нашего незнания и скудости. Так *с противо-*

[1] Там же, 186.
[2] Там же, 177.

положения двух миров начинается в философии их объединение: ибо, подобно Платонову эросу, философия есть дитя богатства и бедности. Это противоположение, как ступень к объединению, составляет основную тенденцию последней гносеологии Соловьева.

V. ДОСТОВЕРНОСТЬ РАЗУМА

Уже на почве наличности сознания вырастает требование выйти за ее пределы. Человеческий ум не удовлетворен своей наличностью. Он ищет чего-нибудь более верного и прочного; этот факт искания представляет в сознании уже сам по себе нечто новое: «если мы не довольствуемся наличностью сознания, потоком душевных состояний и явлений, ясно, что есть у нас что-то кроме него: A + b не может быть равно A»[1].

В самом утверждении непосредственной достоверности фактов сознания заключается нечто большее, чем эти факты. Самая эта мысль, как и всякая другая, есть, конечно, факт сознания, но кроме того — в ней утверждается нечто относительно *всех* вообще мыслей и фактов сознания. Обо всех вообще мыслях, чувствах, ощущениях мы говорим, что они, как психические факты, непосредственно очевидны и достоверны. Новое по сравнению с отдельными фактами сознания есть сама *форма всеобщности* нашего утверждения. Положим, я испытываю холод: в непосредственном сознании этого факта нет ничего, выходящего за его пределы. Но допустим, что кто-либо сомневается в моем ощущении холода, и я ему отвечаю: все непосредственно сознаваемые фактические состояния безусловно достоверны как такие. Эта моя мысль, «будучи сама, как мыслимая в данный момент, простым фактом психической наличности, есть вместе с тем и нечто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достоверность ее самой, как данной (подобно первому заявлению об ощущении холода), но и постулируется такая же достоверность *всех* психических фактов, могущих быть налицо в данный момент».

Это формальное значение данной мысли, ее *всеобщность*, неотделима от самого факта этой мысли. Стало быть, мы имеем здесь фактический переход в сверхфак-

---

[1] Там же, 186.

тическую область, столь же достоверный, как и всякий факт непосредственного сознания. — «Если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли *всеобщего значения*, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть, что существует *разум*»[1].

Единичный характер наших мыслей нисколько не противоречит их всеобщему значению, подобно тому как единичный характер какого-нибудь банкового билета не мешает ему быть *общим* выразителем ценностей.

Формальная всеобщность какой-нибудь мысли, разумеется, не ручается за материальную истинность ее содержания. В форме безусловности и всеобщности могут высказываться не только истины, но и самые невероятные нелепости. Всеобщность есть неотъемлемое свойство *всякой* вообще мысли, все равно истинной или вздорной: это — форма мысли, которая совершенно не зависит от ее содержания.

В итоге аргументация Соловьева приходит к различению двух видов достоверного знания. Это — «*непосредственное сознание испытываемых психических фактов как таких и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины*».

Ни то, ни другое, знание еще не есть искомая нами истина: данные наличного сознания представляют собой сырой материал для будущего знания, а логическая всеобщность мысли есть только путь к истине, *средство* искания. В качестве такового логическое мышление должно быть внимательно исследовано. Возможность такого исследования обусловливается способностью человеческой мысли обращаться на саму себя, делать себя собственным своим предметом.

Прежде всего этим исследованием выясняется *обусловленность* нашего мышления. Оно не только не есть начало всего, но и не заключает в себе *всецелого* начала самого себя; оно само себя мыслит, регулирует и контролирует, но не создает. «Условия его действительности не могут быть выведены из него одного; они определяются другим, и мышление, таким образом обусловленное, есть *реакция на нечто другое*, на то, что

[1] Там же, 187—191.

не есть мышление». Логическое мышление имеет вне себя свою точку отправления: прежде, чем мыслить логически, мы необходимо должны испытывать различные психические состояния — ощущения, аффекты, стремления, хотения. Логическое же мышление начинается не с себя самого, а с мысли о других психических состояниях, которые служат ему ближайшей материей.

Логическая мысль, однако, не есть всецело продукт других психических состояний: она образуется из них при известных *условиях*. Не всякие психические факты, возникающие и исчезающие, могут вызывать логическую мысль: материей или первым условием этой мысли является *сохранение психических фактов в памяти*, например, чтобы составить суждение — «днем всегда теплее, чем ночью», — недостаточно *испытывать* ощущения тепла и холода, света и тьмы, нужно кроме того их помнить. — «Непрерывное возникание и исчезание есть *время*, и мы должны признать время условием всякого психического бывания, а следовательно, и мышления с его *психической,* субъективной стороны; но мы видим, что то же мышление в *логическом* своем значении не только не имеет времени своим условием, но, совершенно напротив, логическое мышление как такое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью* или *воспоминанием*». Соловьев заключает отсюда, что «логическое мышление <...> обусловлено *реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании*».

Разумеется, память не является *единственным* условием логического мышления. Даже для такого простого суждения, как «днем бывает теплее, нежели ночью», кроме памяти о прежде бывших случаях требуется еще и *обобщение*. Орудием обобщения служит *слово*, вторая необходимая основа, без которой первая недействительна. Память удерживает то, что было в наших переживаниях, безо всякого изменения. Между тем каждое слово выражает собою уже некоторую переработку воспоминания, ибо оно означает не «это» (единичное), а «все такое». Воспоминание представляет всегда нечто, что было в наличности, тогда как слово не имеет непременного отношения к какой-либо фактической наличности: оно представляет и то, чего нет еще и не было, но что может быть или что *мыслимо*. Память не создает

никакой внутренней связи в воспоминаемом. Наоборот, слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания. Какое-нибудь общее слово, например «роза», объединяя целый класс предметов, совершенно упраздняет первоначальную отдельность ощущений. Под словом Соловьев разумеет здесь, понятное дело, — не звук: исключительная зависимость слова от определенных звуковых сочетаний опровергается существованием идиографического письма, имеющего отношение только к зрению. Существен для слова не звук, а *смысл* его — общность выражаемого или обозначаемого — и постоянство выражения, а не то внешнее чувство, через которое это выражение воспринимается. «Слово вообще есть *символ*, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением». Слово есть элемент всякой мысли, и потому Соловьев считает неточным ходячее мнение, будто оно выражает только *понятие:* «такие слова, как *смеркается, рассветает, вечереет* и т. п., выражают каждое не понятие, а целое суждение».

Слово не есть создание рефлексии: наоборот, оно предваряет всякую рефлексию как условие ее возможности. Оно «может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезания психических состояний. <Как> *память,* поднимаясь над сменой моментов непосредственного сознания, *удерживает исчезающее* <и возвращает исчезнувшее, так *слово, поднимаясь, кроме того,*> *над* <*со*>*существованием дробных явлений, собирает разрозненное* в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а через это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству».

Будучи необходимыми элементами и условиями мысли, память и слово сами по себе еще не образуют мышления. Произнесение отдельных слов поодиночке или

внешнее их соединение (например, по созвучию) еще не будет мыслью. Чтобы в какой-нибудь речи была мысль, нужно, чтобы соединение слов в ней преследовало какую-нибудь цель, служило какому-нибудь намерению. «Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее *за* мыслью, очень метко называется поэтому (на русском языке) *замыслом*».

Таким образом, по Соловьеву, непременные условия мышления суть память, обобщающее слово и замысел, создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели[1].

VI. ФОРМА РАЗУМНОСТИ И РАЗУМ ИСТИНЫ

Предшествующее исследование обнаружило двоякую неоспоримую достоверность в нашем сознании: собственную достоверность наличных состояний сознания и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме.

Соловьев указывает, что это еще не есть искомое философии. «Существует все переживаемое как факт, существует все мыслимое как логическая форма. Но уже в самом этом понятии формы заключается требование содержания, и притом не какого-нибудь, а сообразно с формой (адекватного ей)».

Не только мысли пустые и ложные не соответствуют формальным требованиям объективности, всеобщности, необходимости, но им не адекватен и самый богатый научный опыт. Этот опыт в конце концов сводится к фактам сознания, введенным в разумную форму мышления. «Но никакая совокупность состояний сознания, пережитых или переживаемых тем или другим (эмпирическим) субъектом или наличной совокупностью субъектов, не может наполнить собою логической формы, т. е. не может удовлетворить разума, по той простой причине, что форма разума *безусловна,* именно требует или формально полагает безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тем самым и безусловно необходимую связность своего содержания». Опыт же, хотя бы и самый научный, может претендовать лишь на *условную* связность своего содержания.

Искание, требование безусловного содержания, соответствующего безусловной форме, есть несомненный

[1] Там же, 191—203.

факт. Им предопределяется свойство искомого. Уже древние указали на тот парадоксальный факт, что искание истины непременно предполагает некоторое предварительное о ней знание. По Соловьеву, «затруднение устраняется сразу очевидным различием между известностью истины как понятия и знанием *самой* истины».

Предварительное знание наше об истине сводится к самой *форме разумности*. В обыденном сознании эта форма находится в состоянии рассеяния и безразличия, ибо рядом с мыслями истинными она облекает и мысли бредовые. «Сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательной, то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел*, — вот первая существенная задача философии».

Под «замыслом» Соловьев понимает тот живой *смысл*, который оплодотворяет всякую мыслящую материю. Это — «творческое *да будет*, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры». Мысль поднимается над текущей наличностью в памяти и в слове; но память, увековечивая пережитое, не освобождает его от хаотического состояния; также не преодолевается хаос и сочетанием слов, хотя слово приводит обломки пережитого в некоторый схематический порядок. — «Только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический, научный *опыт*». Он же путем логического рассуждения в некоторой мере спасает наше сознание от словесного безналичия.

Кроме всех частных замыслов эмпирического и логического познания есть единственный в своем роде собственно философский замысел—*знать саму истину* —т. е. истину не единичного факта и всеобщей формы, а *истину по существу* как *безусловно сущее*. Этот замысел безусловен не только в смысле своей субъективной самодостоверности, но и со стороны своего предмета, или содержания: «этот предмет сам по себе уже имеет безусловное значение, безусловную ценность». Даже скептицизм не отвергает этой безусловной ценности абсолютного познания, а только сомневается в его возможности. Соловьев указывает, что самое утверждение неисполнимости задачи со стороны скептицизма есть

плод недоразумения. Ходячий аргумент вульгарного скептицизма о том, что наш ограниченный ум не может вместить в себе безусловную истину, «зиждется на пространственно-механическом представлении истины» как чего-то очень *большого*, что не может вместиться в *малом*, т. е. в ограниченном уме познающего. Соловьев указывает, что в этом представлении скрывается безотчетный догматизм. «Скептик серьезный и последовательный должен заявить, что о существе истины, о познающем уме и об отношении между ними он ровно ничего не знает, а потому и не может предрешать заранее неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, должен отойти в сторону и смотреть, что из этого выйдет».

Тут теоретическая философия Соловьева делает важный шаг в познании мыслящего субъекта. Она исходит из того положения, что философский замысел уже самой наличностью своей, как фактическое требование настоящей подлинной безусловности, расширяет наше мышление. «В непосредственно-достоверном самоочевидном факте *неудовлетворения* формальною разумностью — субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*».

По Соловьеву, тут вопрос житейского воззрения, *кто* этот субъект, теряет свой смысл. Вопрос *эмпирического* воззрения: *кто* ты? может быть обращен лишь к эмпирическому же субъекту, т. е. к тому или другому обывателю, занимающемуся философией, которому нет надобности скрывать своего имени. Значит вопроса *кто*? здесь и ставить нечего. Если же идет речь о «другом, более важном, то вместо ответа должно обратить внимание спрашивающего на то соображение, что ведь и по формальной логике нельзя придавать *безусловного* значения *условным* логическим подставкам, которые в философских построениях необходимы не менее, но и не более, чем деревянные леса при постройке каменных зданий».

По Соловьеву, спиритуалистический догматизм с его множеством реальных единиц сознания бесконечно далек от истинной философской точки зрения. Став на безусловную точку зрения, философствующий субъект тотчас неизбежно «перестает сосредоточиваться на своей мнимой субстанциальности, умственный центр тяжести с внутреннею необходимостью перестанавливается из его ищущего *я* в искомое, т. е. в саму истину, а

эмпирическая отдельность и обособленность его *я* естественно отпадает по принадлежности в область житейского, практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания».

С этой точки зрения Соловьев развенчивает «коперниковское» открытие «Критики чистого разума». Как центральность солнца есть лишь относительная (наше солнце имеет свой центр где-то в бесконечном пространстве), так же не является безусловным центром и исходной точкой познания наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое; при этом «философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри».

В этом высшем философском сознании познающий субъект в одно и то же время забывает о себе и вместе с тем находит свое истинное *я*, ибо он приобретает, хотя пока только в философском предварении, в *замысле*, безусловное положительное содержание для этого *я*, дотоле пустого. Уже в акте решения — познавать сущую истину — наше *я* становится в зародыше формой истины. «Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецелости*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецелости».

Соловьев не хочет этим сказать, что философское развитие есть процесс безличный: философствование всегда является делом конкретной личности; но оно тогда только приобретает интерес и положительное значение, когда в нем «эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины». Истинное есть всецелое: поэтому истины нет в области обособленного, отдельного *я*. В познании безусловной истины мыслящий субъект разрывает оковы своей мнимой отдельности, *становится сверхличным*. Тут побеждаются иллюзии школьного догматизма — «все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания и т. д. — все это теряет существенное значение, сознается как überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условие дальнейшего философствования».

Тут Соловьев указывает специфическое отличие философии от других отраслей человеческого творчества — от искусства и науки. Существует два ходячих взгляда на философию: одним она представляется как собирательная работа многих строителей, совместными усилиями возводящих здание без твердой веры, что оно когда-либо будет кончено; другие, напротив, видят в философии прямое личное творчество отдельного мыслителя, выражающее его субъективность. Соловьев отмечает специфическую односторонность и относительную истину обоих взглядов. Совершенно верно, что философия представляется результатом собирательной работы многих. Но для того, чтобы вся эта собирательная работа имела своим предметом действительно философию, ей нужно объединяющее начало, общее намерение и *замысел* познать сущую истину.

Этим же философия отличается от других видов субъективного творчества, в частности от поэзии. Если бы различие между поэзией и философией сводилось только к форме, то самое право на существование философии было бы сомнительным, так как со стороны формы подлинные поэтические произведения безо всякого сравнения превосходят самые совершенные философские творения. Если же существенное отличие заключается в том, что поэзия обращается к воображению и чувству, тогда как философия обращается к уму и потому имеет преимущество доказательной достоверности, то и это преимущество принадлежит собственно не философии, а положительным и точным наукам: ибо нет еще той философии, которая бы действительно удовлетворила ум и доказала свои положения.

Между философами встречались и настоящие поэты и настоящие ученые, но в общем такие совмещения случайны ввиду глубокого принципиального различия между философией и поэзией, с одной стороны, между философией и наукой, с другой стороны. Как поэзия, так и точная наука отличаются (каждая по-своему) от философии формальной законченностью своих произведений. Каждая драма Шекспира или Кальдерона, как и каждая теорема Эвклида, есть замкнутый круг, окончательно удовлетворяющий в своих пределах эстетический или научный интерес. «Достоинство философии, напротив, в ее бесконечности — не в том, что́ достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что безусловно». Этот замысел, несмотря на факти-

ческую свою принадлежность эмпирическому субъекту, выходит за пределы субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что́ больше его. Для оценки каждой философской системы прежде всего важно знать, насколько она остается до конца верна этому замыслу, общему всей вообще философии.

Соловьев припоминает уклонение от этого прямого пути в трех основоположных учениях новой философии — в картезианстве, кантианстве и гегельянстве. В них во всех первоначальная задача в дальнейшем ходе рассуждения чем-либо подменена и сужена. У Декарта центральным интересом философии вместо безусловной истины становится душа человека, мыслящее *я*, которое превращается в единичную субстанцию. «И доныне картезианцы обычно заботятся все о душе да о душе. Есть ли эта забота истинно философская? Разве ее субъективно-эмпирические побуждения не бросаются в глаза? И здесь имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, а кто «потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее». Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственный <...> способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины и ни от чего более». Основную ложь картезианства Соловьев видит в том, что там мыслящему субъекту, *я*, или душе придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине, и эта первая ложь осталась в школе несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозою.

Ближе к истине подходит Кант, у которого центральным интересом служит не мыслящий субъект, *а нормы* его деятельности как познающего. Но отношение этих норм к истине — неясно, вследствие чего вся гносеология Канта страдает двусмысленностью: «познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности». В конце концов «чистый разум» Канта остается лишь формальной разумностью, лишенной всяких средств, чтобы стать *разумом истины*.

Еще ближе подошло к истине гегельянство: бессмысленная «субстанция» догматизма и двусмысленный

«субъект» кантианства здесь превращены в верстовые столбы диалектической дороги. Все внешние перегородки между истиной и мышлением сняты, но зато «воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина». Тем самым отсечена возможность наполнения разума безусловным содержанием; поэтому окончательным содержанием у Гегеля, как и Канта, остается то, что дано. «В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению — как становящийся разум истины. Но, поднявшись на эту высоту, он испытывает головокружение и безумно воображает, что начало его разумения истины есть возникновение самой истины, его рост и развитие — ее собственный рост и развитие».

Новая философия ставит основным своим началом старое требование дельфийского оракула — *познай самого себя*. По Соловьеву, это изречение может быть признано истинным, лишь поскольку оно указывает субъекту путь к безусловной точке зрения. Субъект находит истинное свое определение не в материальной пестроте своих эмпирических состояний и не в своей формальной пустоте, а в своем безусловном содержании как становящийся разум истины. Истинный смысл дельфийского веления заключается в том, чтобы субъект познал истину и себя в ней (γνῶθι σαυτὸν — γνῶθι τὴν ἀλήθειαν). «Как живая форма истины, он должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины, он должен определяться не в себе, а в определениях своего безусловного предмета. Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качествовать* не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истиною, в ее цвета окрашенного качества — не как *своего*, а как *истинного* начала, исходить для дальнейшего и полнейшего познания»[1].

VII. ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Значение вышеизложенного приступа к теоретической философии Соловьева как нельзя более наглядно выясняется из сопоставления с гносеологией и мета-

[1] Теоретич. философия, 203—221.

физикой его первого периода. Здесь мы найдем прежде всего блестящее подтверждение сказанного выше, что этот приступ представляет собою важный шаг на пути к разделению мистического и естественного.

В нем бросается в глаза резко выраженное *чувство расстояния* между двумя мирами — то самое, чего всего больше недоставало в ранних произведениях философа. Различие это ясно сказывается в основном расхождении между новой и старой его теоретической философией, в разногласии по вопросу о *субстанциальности* мыслящего и сознающего субъекта. Не только в «Кризисе Западной философии», против которого «Теоретическая философия» прямо полемизирует, но даже в «Чтениях о Богочеловечестве» мы встречаем все те понятия, которые Соловьев теперь отбрасывает как überwundener Standpunkt. Там найдем мы человеческую душу и как монаду, и как реальную единицу сознания, и как субстанцию[1]. В ранних своих произведениях Соловьев считал вполне законным вопрос, *кто* такое мыслящий субъект, и давал на него чрезвычайно определенный ответ. Но именно в этом ответе стирались грани между божеским и человеческим, между запредельным и здешним. Человеческую *монаду* он без колебаний отождествлял с вечной божественной идеей[2], а под божественной идеей он разумел необходимую и неотделимую часть той Софии — Премудрости, которая представляет собою вечную объективацию самого Божества, Его природу. Между божественной идеей и эмпирическою человеческою личностью он признавал *субстанциальное отношение*; идея для него была сущностью или нуменом, а эмпирический субъект — ее феноменом. Если в «Теоретической философии» Соловьев отрицает множественность сознающих себя монад — субстанций, — это значит, очевидно, что он отказывается от прежнего своего понимания взаимных отношений «мира идей» и человеческой действительности. Раз «множественность субстанций» вообще сдана в архив, то, понятное дело, становится невозможным утверждать идею *как субстанцию* эмпирического человека.

---

[1] Ср. вышеизложенное учение об идеях-атомах и монадах в т. I настоящего соч., 278—286 и 286—294, ср. Чтения о богочеловечестве, 115 и след.

[2] См. Критика отвлеч. начал, 165, 167.

В «Чтениях о Богочеловечестве», как мы видели, Соловьев безо всяких оговорок отождествляет индивидуальный характер личности с особенной личной идеей данного существа, которая есть вместе с тем и идея божественная[1]. Это тождество имеет здесь характер *необходимости*: оно не зависит от свободного самоопределения субъекта, от того или другого направления его жизни и деятельности. Наоборот, в «Теоретической философии» отношение человека к Безусловному и истинному представляется как *свободное*; существенное соединение мыслящего субъекта с Истиною понимается здесь не как изначальная *данность*, а как *идеал*: это — веление, норма, которую субъект может исполнить или не исполнить. «Он *должен* обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, качествовать не в себя, а в истину[2]. Если должен, то, значит, может поступить и иначе: из вечной идеи — сущности субъекта — истинное его определение здесь превращается в идею-качество, которое в зависимости от его самоопределения, он может сохранить или утратить. Свое *истинное качество*, настоящее место для своей души субъект утвердит и сохранит лишь в том случае, если *он забудет о центре субъективном ради центра безусловного*; но ведь он может поступить и наоборот, забыть о центре резусловном ради центра субъективного. Что ж, тогда сохранит ли он в вечном Божественном мире свою «субстанцию»? Соловьев ясно говорит, что нет: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее. Под потерей души тут разумеется утрата истинного качества — идеи, определения субъекта в Истине, или в Абсолютном. Но то, что может быть утрачено субъектом, очевидно, не есть его *субстанция*.

Весь смысл «Теоретической философии» сводится к тому, что в *самом себе*, т. е. вне безусловной Истины, познающий субъект есть *ничто*. Нет *никакой* субстанции в многообразной пестроте нашего наличного сознания, в эмпирических состояниях субъекта *самих по себе*. Нет субстанции и в чистом логическом мышлении как таком: ибо, в самом себе взятое, оно представляет собою лишь пустую форму безусловности, не наполненную безусловным содержанием. *Сам в себе* познающий субъект есть совершенное ничтожество. По Соловьеву,

---

[1] Стр. 115—118, ср. 64.
[2] <Теоретическая философия,> 220.

на вопрос школьно-житейского воззрения субъект философии должен отвечать, как некогда Одиссей на вопрос ослепленного циклопа Полифема: «Кто я? Никто». Познающий субъект становится *кем-нибудь* и *чем-нибудь* лишь в качестве становящегося разума истины.

В приступе к «Теоретической философии» Соловьев сосредоточивается на изучении гносеологии; но даже в этих пределах невозможно совершенно изолировать вопросы познавательные от вопросов онтологических. Всякое учение об истинном познании предполагает то или другое представление об истинном бытии. Хочет она этого или не хочет, всякая гносеология исходит из онтологических предположений, которые должны быть вскрыты анализом. Соловьев, разумеется, отдает себе в этом ясный отчет, вследствие чего его теория познания носит характер сознательно и откровенно метафизический. Противоположность познающего и познаваемого у него рассматривается не как логическая только, но вместе с тем и как реально метафизическая противоположность; с одной стороны — *реальная Истина*, это Абсолютное или Безусловное,—единство всего, в котором все существующее находит свое истинное содержание и определение; с другой стороны — мыслящий и воспринимающий субъект, познающий эту Истину, свободный в своем отношении к ней, пустой и бессодержательный, поскольку он утверждает себя против Истины и отдельно от нее, — полный безусловно ценного и *качественно-определенного* содержания, *поскольку он окрашивается в цвета Истины*. Не очевидно ли, что в этой гносеологии можно уже ясно различить основные черты той новой *онтологии*, которая должна была составить главное содержание «Теоретической философии?»

Истина имеет отношение не к одному мыслящему субъекту, *а ко всему*, ибо она есть Истина всего. Мы знаем, что в ранних своих произведениях Соловьев понимал ее как *всеединство*. Все то, что он говорит о ней в «Теоретической философии», вполне соответствует этому определению. Каждая строка этого произведения свидетельствует о том, что безусловная Истина для его автора есть *все*, а познающий субъект — *ничто* вне стремления к истине. Новым элементом здесь является не понимание самой Истины, а изображение отношения познающего субъекта к ней.

В этом изображении чувствуется как бы некоторая двойственность, которая имеет вид противоречия. С одной стороны, Соловьев отрицает *субстанциальность* познающего субъекта; с другой стороны, он необычайно резко утверждает *свободу* того же субъекта — или стать разумом истины, или же, напротив, утвердиться в области *неистинного, недостоверного*, пустого и призрачного. Как же примирить эти противоположные определения? Как может субъект быть *свободен* от истины, если он не обладает в самом себе *никакою* субстанциальностью?

Совершенно очевидно, что вопрос этот не мог скрыться от внимания Соловьева: он представляет собою в углубленной и осложненной форме ту же самую метафизическую задачу, которую философ ставил и посвоему разрешал уже в ранних своих произведениях. С одной стороны — истинно сущее, совершенное и всецелое, вечная и недвижимая Истина, заключающая в себе полноту бытия; с другой стороны — мир движущийся, становящийся, несовершенный, частью истинный, частью ложный и постольку призрачный — пустой; ведь это старая, давно нам знакомая противоположность между Сущим всеединым и сущим становящимся, антиномия, которая в ранних произведениях Соловьева разрешалась в понятии *второго абсолютного*.

Теперь в «Теоретической философии» перед Соловьевым возникает тот же вопрос; но разрешение его как будто осложняется отрицанием множественности субстанций. Может ли несовершенный, но совершающийся, *становящийся* субъект познания быть определяем как *сущий*, если он не есть субстанция? Если же он — не сущий, то каким же образом он может быть понимаем как *свободный*? Может ли быть вообще свобода определением чего-либо только феноменального, *не сущего*?

Совершенно понятно, почему в приступе к «Теоретической философии» Соловьева вопрос этот, хотя и ясно намеченный, еще не находит себе решения. Вопрос об отношении познающего субъекта к *реальной Истине* здесь приводится к более общему метафизическому вопросу, к которому он относится как часть к целому. Тут мы имеем не более как одну лишь сторону вопроса об отношении двух миров вообще. Чтобы до конца понять отношение становящегося разума Истины к самой Истине, необходимо выяснить *общий характер* отношений несовершенного и становящегося к Абсолютному и Су-

щему. Также и вопрос о *свободе* познающего субъекта *от* Истины и *в* Истине может быть окончательно разрешен лишь с точки зрения общего понимания *свободы вообще*. Это — частный вопрос, на который можно ответить только с точки зрения того или другого определения обоюдной свободы вечно Сущего и становящегося в их взаимных отношениях. Из собственного свидетельства Соловьева мы знаем, что вопрос этот в невыполненных им, но задуманных частях его «Теоретической философии» должен был стать одним из основных[1]. К счастью, кое-какие данные для его разрешения имеются в других соловьевских произведениях того же периода.

VIII. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОЛОВЬЕВА

Метафизическая точка зрения Соловьева в общем довольно ясно намечается в статье «Понятие о Боге»[2], написанной в 1897 г., т. е. как раз в ту пору, когда труд о теоретической философии уже был начат. Собственное свое учение о Боге автор формулирует здесь по поводу статьи профессора А.И.Введенского — «Об атеизме в философии Спинозы». — Самая постановка задачи вынуждает его прежде всего высказать свое понимание Божественной Сущности, или Субстанции, в ее отношении к сотворенному; соответственно с этим мы находим здесь ту самую онтологию, которая предполагается изложенной только что частью гносеологии Соловьева.

Открыто признавая себя во многом обязанным спинозизму не только в философском, но и в религиозном отношении, Соловьев утверждает против А.И.Введенского истинность понятия божественной субстанции. По мнению последнего, Бог всегда мыслится как личность, действующая по целям; и спинозизм заслуживает названия учения атеистического, между прочим, потому, что он отрицает этот существенный и необходимый признак Божества. Напротив, Соловьев приводит примеры мировых религий (южный буддизм, браманизм), которые сходятся в этом отношении со Спинозою[3]. Более того, он доказывает, что сама истинная религия —

---

[1] Оправдание Добра, 42, примеч.: «специальному исследованию вопроса о свободе воли будет посвящена значительная часть моей Теоретической философии».

[2] Т. VIII, 1—26.

[3] VIII, 7—8.

христианство — видит в Божестве не Личность, а сверхличное Существо. По А.И.Введенскому, христианский Бог мыслится как личность, имеющая три лица. Соловьев справедливо указывает, что эта формула, не соответствуя христианскому учению, представляет собою сочетание слов, лишенное всякого мыслимого содержания. В сущности, она означает: *личность, имеющая три личности.* — «Ни в христианской, ни в какой-либо другой религии такой странной формулы для понятия о Боге мы не находим. На самом деле в христианстве Бог определяется как единое существо, или естество (сущность, природа — οὐσία, φύσις), в трех нераздельных ипостасях, или лицах, — понятие, которое, хотя и превышает обыкновенный человеческий рассудок, вращающийся в области вещей конечных, но заключает в себе определенную мысль, свободную от логического противоречия и дающую полное удовлетворение высшим умозрительным требованиям». Понятие «личности, действующей по целям», формулированное А.И.Введенским, применимо ко второй ипостаси св. Троицы; но именно в этой ипостаси «в силу до века предопределенного и от века предначинаемого воплощения, Божество закрыто зраком раба». Самому же христианскому понятию Божества, Единого в трех Лицах, формула А.И.Введенского совершенно не соответствует.—По христианским понятиям существенный признак Бога есть абсолютное совершенство не только в нравственном, но и в метафизическом смысле, т. е. для Бога неизбежно быть превыше всяких ограничений, между прочим, превыше времени, а следовательно, превыше и той раздельной деятельности по целям, которая мыслима только во времени и которую, однако, наш автор решительно приписывает Богу как токому, значит, и христианскому Богу»[1]. По Соловьеву, только понятие Божества как Существа сверхличного находится в соответствии с действительным и истинным религиозным опытом. Развитие этой мысли представляет собою наиболее интересную часть всего его спора с А.И.Введенским.

А.И.Введенский отрицает не только опытное происхождение понятия о Боге, но и какое-либо его отношение к чему-либо данному в опыте. По его мнению, «в понятии Бога мыслится не то, что дано в опыте, а то, что удовлетворяло бы нашим религиозным потребнос-

[1] VIII, 3—6.

тям и во что мы, вследствие этого всего, *только верим* как в существующее». По Соловьеву, это заявление противоречит всему тому, «что нам известно из здешнего, подлунного мира». Религиозное откровение всегда неизбежно предполагает *явление Бога* человеку, т. е. действительный опыт, в котором раскрывается сущность Божества. Апостол Иоанн, возвещая религию вечного Слова, говорит о том, «что *слышали*, что *видели* очами нашими, что мы *созерцали* и что руки наши осязали». То, о чем говорит апостол, по Соловьеву, составляет необходимое свойство всякой вообще религиозной жизни. Соловьев настаивает на том, что верования коренятся не в теоретических рассуждениях, а в действительных переживаниях. «Конечно, нельзя видеть, слышать, осязать самое существо Божие, но ведь это так же невозможно и относительно всякого существа как такого. Мы чувственно испытываем только *являемые* воздействия существ, которые служат для нас знаками и выражениями их собственного бытия и внутренней природы». Наше убеждение в реальном бытии солнца возникает нераздельно с теми световыми и тепловыми ощущениями, которые мы от него получаем. Так же мы убеждаемся и в существовании солнца духовного.

«Наша уверенность в действительном существовании Божества нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию Божества на нас. Это верно относительно всех религий. Древний эллин не верил бы в существование Диониса, если бы не испытывал его душевно-телесного действия в опьянении. Вера в христианского Бога основана на его совершенном явлении в историческом опыте человечества. И, разумеется, этот опыт, хотя он и имел самое интенсивное и сосредоточенное свое выражение в событиях земной жизни Христа, не исчерпывается ими одними. Никто не станет отрицать действительного религиозного опыта у апостола Павла, у св. Франциска или у св. Сергия. Есть, наконец, косвенный религиозный опыт, связанный с доверием к другим, с жизнью традиции, с родовою и духовною солидарностью. То же ведь можно заметить и относительно предметов мира физического. Не пользуясь телескопом, я, однако, ничуть не сомневаюсь в действительном существовании планеты Нептун и других небесных тел, невидимых простым глазом». Признавая, что наше удостоверение в предметах религии не покрывается

одними данными религиозного опыта, Соловьев, однако, не сомневается, что оно «основывается на этих данных и без них существовать не может, точно также как достоверность наших астрономических знаний не покрывается тем, что мы видим и наблюдаем на небе, но несомненно основывается только на этом»[1].

Вера в Бога как абсолютную субстанцию не составляет исключения из общего правила. По Соловьеву, и она основана на религиозном опыте. — «Пантеистическое чувство общения с всеединою субстанциею, порождая целые религиозные учения, дает вместе с тем глубокую религиозную одушевленность мировоззрению таких умов, как Спиноза и Гёте. Будучи народною религией в дальней Азии, пантеизм давно стал в Европе излюбленною религией метафизиков и поэтов, для которых он не есть отвлеченное понятие, а данное опыта. Но — что еще более важно и замечательно — основанные на религиозном опыте идеи абсолютного как безусловной отрешенности от всяких определений (буддизм) и как всеединой субстанции всякого бытия (браманизм) несомненно вошли в качестве подчиненных элементов в более содержательное, на более глубоком и совершенном религиозном опыте (в истинном Откровении) основанное воззрение христианское». Соловьев ссылается на произведения великих христианских учителей, усвоивших эту идею, — Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, на сборники, объединенные общим названием «Добротолюбия»: «распространенность и высокая авторитетность этих писаний несомненно доказывает, что выражаемая ими сторона христианства имеет для него существенное значение и что с нею необходимо считаться при определении христианского понятия о Боге». Истинная традиция, которая связывается с именами этих писателей, по Соловьеву, выражается в том, что правильное понятие о Боге устанавливается двумя путями: 1) чрез последовательное и безусловное отрицание у Бога всяких определений (это называется θεολογία ἀποφατική) и 2) чрез приписыванье Богу всех положительных свойств в высочайшей степени или абсолютной потенции (θεολογία καταφατική)[2].

И тот и другой путь мы находим у Спинозы: поэтому его понятие о Боге заключает в себе важную сторо-

---

[1] Там же, 11—12.
[2] Там же, 13—14.

ну истины, общую ему с христианством. Нетрудно отыскать в христианстве целый ряд элементов спинозистического учения. Для Спинозы «Божество, как абсолютное, ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть causa sui), и вместе с тем оно все собою обусловливает (оно есть causa omnium). Все существующее имеет в Божестве последнее или окончательное основание своего бытия, свою субстанцию. Это понятие о Боге как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности (так как если бы безусловное основание чего бы то ни было находилось вне Бога, то оно ограничивало бы Его и тем упраздняло бы Его божество), — эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами. Из этой основной и необходимой части нашего Символа веры Спиноза сделал целую философскую систему».

Было бы глубоко ошибочно заключать из этих слов, что Соловьев делает шаг в сторону пантеизма[1]. Наоборот, он указывает, что пантеизм самого Спинозы произошел оттого, что последний принял часть истинного понятия о Боге за целое. Он *остановился* на понятии абсолютной субстанции и попытался понять мир явлений как совокупность ее модусов. Но этот взгляд был устранен впоследствии «критическим идеализмом, который показал, что между абсолютною сущностью (предполагая таковую) и миром явлений непременно стоит субъект познания, который уже по исключительно формальному характеру своих функций не может быть признан абсолютным». Другой основной недостаток спинозизма Соловьев видит в том, что он односторонне понял Бога как абсолютную субстанцию *только*. Кроме этого пребывающего, статического начала, в мире есть начало динамическое, которое заставляет его развиваться и *совершаться*. Идея абсолютной субстанции действительно связывает с Божеством бытие и сущность мира, но она не дает никакой основы для его *становления*, не вводит *истории* мира и человечества в какое-либо положительное соотношение с Божеством. В противоположность Спинозе Соловьев утверждает, что «Бог не может

[1] Заключение это было высказано г. А.Никольским в интересных статьях о Соловьеве, напечатанных в «Вере и Разуме».

быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории. Но в системе Спинозы для Бога истории так же мало места, как и в системе элеатов».

Читатель помнит, что уже в первый период своего творчества Соловьев пытался отделиться от пантеизма. На закате своих дней он делает дальнейший шаг в этом направлении. Мы уже видели, что то отрицание множественности субстанций, которое составляет особенность последних произведений Соловьева, не только не приближает его к пантеизму, но, напротив, отдаляет его от последнего. Те многие монады, существование которых Соловьев признавал в своих «Чтениях о Богочеловечестве», были для него субстанциями в качестве *божественных сил*, неотделимых от Всеединого частей вечной божественной природы. Эти многие «реальные единицы» были для него вечной объективацией *единой* божественной сущности. Именно это понятие монад—субстанций, давало возможность Соловьеву рассматривать все существующее как явление вечной божественной природы или Софии. Как ни парадоксальным это может показаться, пантеизм вторгался в учение Соловьева через его монадологию. Вот почему отрешение от *этой* монадологии было действительным шагом вперед на пути к преодолению пантеизма. Этот шаг выражается в упразднении субстанциального отношения между Божеством и индивидуальными существами, являющимися и действующими в *здешнем* мире. Теперь эти существа для Соловьева уже не суть явления божественной сущности. Между нею и ими устанавливается отсутствовавшее раньше расстояние.

Выше было достаточно сказано о том, как изображается в гносеологии Соловьева отношение между познающим субъектом и безусловною Истиною. Совершенно так же определяется в его метафизике отношение между человеческой личностью и Богом. Соловьев мыслит то и другое применительно к словам Евангелия — *кто бережет душу свою, погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее*. В связи с этим он делает чрезвычайно важное различение между *душою* человека и ее умопостигаемым содержанием, или идеей. Он ясно говорит, что душа *свободна* по отношению к этому содержанию, т. е. она может или приобрести, или утратить его. «То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим *я* или нашей лич-

ностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (ὑπόστασις) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем *я*, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь испытанным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь. Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою *душу*, в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность». Ипостась, или подставку нашего бытия, т. е. личность в собственном смысле слова, Соловьев прямо противополагает *сущности*. По его словам — «эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности; действительно же она утверждает себя только тогда, когда вольно и сознательно отдается другому, высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания — отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (οὐσία), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутреннею ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя *я* от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души». Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная: *существенно* самостоятельною она делается только в другом, высшем, утверждая себя как *подставку* Божества[1].

IX. СПОР СОЛОВЬЕВА И Л.М.ЛОПАТИНА О МНОЖЕСТВЕННОСТИ СУБСТАНЦИЙ

Теперь нам становится ясным то, что в приступе к «Теоретической философии» могло казаться загадочным и непонятным. Изображенное там отношение познающего субъекта к Истине получает метафизическое освещение как частное проявление общего отношения индивидуального человеческого субъекта к Абсолютному.

[1] Там же, 17—18.

Только в связи с вышеизложенным учением о Боге выясняется метафизическое значение отрицания множественности субстанций у нашего философа. Оно обусловливается тем, что для Соловьева в последний период его творчества *Бог является единственной субстанцией в подлинном значении этого слова.*

С этой точки зрения нетрудно ответить на упрек в «феноменизме», сделанный некогда Л.М.Лопатиным Соловьеву по поводу первой главы «Теоретической философии»[1]. Упрек этот основан на недоразумении и вряд ли был бы высказан, если бы Л.М.Лопатин рассмотрел гносеологию Соловьева в связи с тем метафизическим учением, которое было изложено последним несколько раньше, в тех же «Вопросах философии», в статьях «Понятие о Боге» (1897 г.) и «Идея человечества у Августа Конта» (1898 г.). Из вышеизложенного ясно, что для Соловьева субъект нашего сознания и психической жизни есть нечто бóльшее, чем феномен. Это — *ипостась*, или *подставка*, всех явлений нашей сознательной и душевной жизни, которой, следовательно, принадлежит *сверхфеноменальное* значение. Подставка эта не есть феномен Божественной сущности уже потому, что она может отделяться от этой сущности, утверждать себя против нее и обращаться на себя.

Возражения Л.М.Лопатина предполагают только два возможных решения вопроса о нашем «я», или личности. Оно — или субстанция, или явление. Между тем Соловьев предлагает *третье решение*. Наша личность не есть ни субстанция, ни явление: она — *ипостась,* или *подставка*. Спрашивается, что мы имеем в этом решении? И прежде всего, чем отличается «ипостась» от «субстанции»? По-видимому, даже этимологически эти два слова чрезвычайно близки между собою: оба могут быть переведены как словом «подставка», так и словом «подлежащее». Зачем же Соловьеву понадобилось их различение? Из вышеизложенного видно, что он хотел этим подчеркнуть контраст между *безусловной* самостоятельностью Абсолютного и *относительной* самостоятельностью нашей личности. Не забудем, что он признает истину *спинозистического* понятия субстанции; а это последнее по самому *существу* своему исключает возможность *множества* субстанций. Под «субстанцией»

[1] Вопрос о реальном единстве сознания (Вопросы философии и психологии, кн. 50, <5,> 1899 г., ноябрь — декабрь, стр. 875, 879).

Спиноза разумеет «то, что есть в себе и понимается чрез себя, т. е. то, чего понятие не нуждается в понятии другой вещи»[1]. Соловьев отрицает субстанциальность нашего *я* именно потому, что не находит в нем этих признаков; оно не есть «замкнутый в себе и полный круг жизни», а потому не может быть и понято из самого себя. Ясно, что с этой точки зрения понятие субстанции применимо только к Абсолютному, более того — только к первому Абсолютному: ибо все, что становится и совершенствуется, предполагает Абсолютное как цель и предел совершенствования и, следовательно, не может быть рассматриваемо как «замкнутый в себе круг жизни». При таком определении субстанции, разумеется, не может быть речи о субстанциях сотворенных. Этим объясняется, почему в отношении к человеку, как и ко всем становящимся субъектам, Соловьев употребляет выражение «ипостась». Этим словом он хочет подчеркнуть *зависимость* этих субъектов от того, чему они должны служить ипостасью, или «подставкой», их *относительную* самостоятельность в противоположность *безусловной* самостоятельности Абсолютного.

По-видимому, Л.М.Лопатин, утверждавший множественность субстанций, понимал их не в спинозистическом смысле, а разумел под ним и существа сотворенные, вообще так или иначе *зависимые* от Абсолютного. При этих условиях может возникнуть вопрос, не основывается ли весь спор на чисто словесном различии в употреблении философских терминов? Чем отличаются ипостаси Соловьева от субстанций Л.М.Лопатина? При ближайшем рассмотрении, однако, мы найдем существенное различие, которое достаточно оправдывает различие в выражениях. — Кроме философских произведений оно выразилось в стихотворении, обращенном к Л.М.Лопатину, шуточном по форме, но, как это часто бывало у Соловьева, весьма серьезном по своему смыслу.

Неврон финляндский, страждущий *невритом*,
Привет свой шлет московскому *неврону*!
Все бытие земное — что *ни ври там*, —
Все в реку брошено (в реку времен), не в Рону!

---

[1] Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei (Eth., Defin. 3).

Πάγτα ῥευ

. . . . . .

И с каждым годом, подбавляя ходу,
Река времен несется все быстрей
И, чуя издали и море и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй!
Но мне грозит Левон неустрашимый
Субстанций динамических мешок
Свезти к реке и массою незримой
Вдруг запрудить весь Гераклитов ток.
Левон, Левон! Оставь свою затею
И не шути с водою и с огнем...
Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею;
Но и без них мы славно заживем[1].

Отличие «ипостасей» Соловьева от «субстанций» Л.М.Лопатина заключается именно в том, что ими Гераклитова тока запрудить нельзя. Субстанция, хотя бы и не абсолютная, а сотворенная, есть во всяком случае сверхвременное, вечное *бытие,* обладающее неизменным, постоянным содержанием, которое ни в каком случае не может быть унесено «рекой времен». Становящимся «ипостасям», наоборот, недостает как раз этого признака постоянства и неизменности законченного в себе *бытия* сверх времени; ибо их вечное содержание им не дано, а задано: от них зависит или утвердиться в том вечном содержании, особенном, индивидуальном и вместе вселенском, которое дает всем существам Всеединое, или же, наоборот, его утратить.

Словом «ипостась» Соловьев хотел выразить, что личность есть существо свободное *от* вечности и *для* вечности. *Сама в себе* она есть ничто; но в своем *назначении* она — бесконечно содержательная и ценная *часть* Божественного Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначение — зависит от ее решения; но не исполнить его — значит погибнуть, т. е. быть унесенным «рекой времен». Соловьев знает только одну субстанцию — ту, над которой время *ни при каких условиях не имеет силы,* — субстанцию Божественную; что же касается тех сознающих себя субъектов, которые принадлежат к «бытию земному», то утвердиться в вечном или избрать временное зависит от их свободы. От нашего *я* зависит, стать или не стать в Боге субстанцией — принять исходящий свыше дар вечной жизни или добровольно погрузиться в то *ничто,* из которого оно вызвано к жизни. *Там нет ничего субстанциального.*

[1] Письма, III, 213.

Нетрудно убедиться, что это новое понимание отношений личности к Абсолютному приближает учение Соловьева к традиционному христианскому воззрению и вместе с тем представляет собою крупный шаг вперед в развитии основных начал собственного его учения. Прежде всего оно представляет собою несравненно более совершенное выражение истинного религиозного настроения; это настроение решительно отказывается признавать что-либо ценное, существенное или субстанциальное во внебожественном как таком. Оно не хочет иметь *ничего своего вне Бога.* Отречение личности от собственной «субстанции» с точки зрения последовательной христианской веры действительно представляется необходимым условием спасения и *ощущается* верующими как таковое. *Бог чувствуется как все:* вот основное переживание религиозного опыта. Оно вполне совпадает с тем основным положением христианского религиозного умозрения, которое утверждает, что *Бог есть все.* Это положение теперь доводится до конца Соловьевым.

Если Бог есть все, то, стало быть, нет внебожественных субстанций. Рассматриваемый в самом себе, внебожественный мир *есть ничто.* Он *становится* чем-нибудь только в том творческом fiat, в котором ему сообщаются те или другие положительные формы и качества, иначе говоря, все, что в нем есть субстанциального. Так учит христианство, и так же в последние свои годы учит Соловьев. Раньше в его учении был языческий элемент, который находился в полном противоречии с этим воззрением, — его учение о множестве субстанций — монад, составляющих предвечную сущность мира. Раз эти субстанции — идеи, представляют собою вечную и необходимую объективацию Божественной Сущности, ее *природу*, о них никак нельзя сказать, что они — ничто. И если наш становящийся мир есть явление этих субстанций, то учение о «сотворении из ничего» должно быть отброшено как религиозное и метафизическое заблуждение. Вместо того, Соловьев расстался с собственным своим заблуждением, которое стояло между ним и христианством. В полном согласии с христианским учением о сотворении из ничего, он признал, что личность, как существо сотворенное, есть *ничто*, актом творения превращенное в «нечто», призванное служить *подставкой*» для Божества и от Него получающее свою подлинную идею, или качество. Необходимым логиче-

ским последствием такой точки зрения было утверждение *всеобщего течения* всего здешнего — того «Гераклитова тока», перед которым ничто внебожественное не может устоять. В этом утверждении нет ничего странного для того, кто верит в конечный смысл мирового процесса, в тот неподвижный океан, к которому приводит «река времен».

Во всеобщем течении погибнет только та капля, которая сама не захочет найти себе места в океане. Здесь Соловьев ополчается главным образом против той спиритуалистической формы имманентизма, которая превращает единичные душевные субстанции в какие-то промежуточные станции между изначальным ничтожеством мирового процесса и абсолютным совершенством его конца. По Соловьеву, *здесь,* на земле, нет вовсе тех станций, на которых мы могли бы остановиться и *отдохнуть* на пути к вечному, ибо здесь нельзя положить предела всеобщему горению и течению.

Левон, Левон! Оставь свою затею
И не шути с водою и огнем...

Бессмертную душу свою мы обретем не в беге времен, а в завершающем его мире загробном.

Душа наша еще не утвердилась в вечности и может в ней утвердиться только с собственного своего свободного согласия. В этом заключается та подлинно христианская мысль нового учения Соловьева, посредством которой он освобождается от оригенистского заблуждения своей молодости.

Признавая существование особой душевной субстанции, лежащей в основе каждого отдельного человека, Соловьев в ранних своих произведениях выводил и необходимо вытекающее отсюда последствие. Мы уже видели, что он признавал предвечное существование души, иначе говоря, исповедовал то самое учение Оригена, которое, как известно, было осуждено церковью. В «Чтениях о богочеловечестве» он говорит буквально. — «Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном человеке». «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и

незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. для религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия». — «Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, — только явление, — признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени»[1].

Теперь, в произведениях последнего периода Соловьева, мы находим новый ход мыслей, который должен привести к диаметрально противоположным последствиям. Раз необходимой предпосылкой вечного существования души является ее субстанциальность, вместе с предпосылкой необходимо падает и логический из нее вывод. Если личность сама в себе есть ничто, то может ли быть речь о ее предвечном существовании? Правда, Соловьев продолжает думать, что истинное определение личности выражается в ее *вечной* идее, которая должна составить ее особое индивидуальное качество; но существенное отличие рассмотренных только что произведений Соловьева от ранних заключается именно в том, что в первых он ясно отличает личность от ее идеи, вследствие чего вечное существование идеи еще не означает для него вечного существования личности. Напротив, все его рассуждения о личности как ипостаси предполагают, что идея для личности есть другое, для чего она может служить или не служить носительницей, что соединение ее с идеей или, напротив, отделение от идеи зависит от ее самоопределения во времени. Все эти рассуждения Соловьева о личности и о душе предполагают, что увековеченье личности в вечной божественной идее не есть факт, совершившийся в предвечном прошедшем, а только чаяние, *надежда,* долженствующая осуществиться в загробном будущем.

---

[1] Чтения о богочеловечестве, 116—117.

Отказ от прежней веры в существование человека до рождения нигде не был категорически выражен Соловьевым, вследствие чего может возникнуть вопрос, отдавал ли он себе отчет в этом необходимом последствии его новой точки зрения, было ли оно ясно сознано им самим? Есть веские основания в пользу утвердительного ответа на этот вопрос. — Во-первых, учение о предвечном существовании душ есть то самое воззрение, которое Соловьев в 1896 году высмеивает как «мешок динамических субстанций» Л.М.Лопатина. Содержание этого «мешка» не могло не быть ему известным. Весь смысл спора между обоими друзьями сводится к тому, что для Л.М.Лопатина единичная субстанция души есть бытие *сверхвременное*[1], следовательно, не возникшее во времени; между тем для Соловьева «в реку времен все брошено». Во-вторых, из собственной обмолвки Соловьева видно, что в 1898 году он признает «существенным» *посмертное* существование человека в отличие от здешнего[2]. Это значит, что в его глазах только в *будущем веке* человек *окончательно* утверждается в своей вечной идее — субстанции. Здесь же, на земле, его существование в зависимости от его самоопределения может стать или субстанциальным, или только внешним, призрачным, причем здешняя «субстанциальность» — во всяком случае весьма несовершенна. Здесь Соловьев как будто возвращается к старинному воззрению немецких мистиков. Франц Баадер высказывает довольно близкий к вышеизложенному взгляд, когда он учит, что человек не имеет своей независимой субстанции, а *субстанциируется* как член всечеловеческого, вселенского организма Христова, через приобщение к Божественной жизни, причем единственным субстанциирующим началом (источником, питающим сердца, наполняющим их существенным содержанием) является всеобщая питательница — Божественная любовь. Истинная субстанция всякого человеческого существа исходит из сердца богочеловеческого организма, т. е. из самого Богочеловека,

---

[1] См. его «Положительные задачи философии», ч. II, 307—309 (изд. 1-е), ср. «Реальное единство сознания» (Вопросы философии, кн. XLIX, 619).

[2] Идея человечества у А.Конта, 243: «Значение существенного, посмертного бытия определяется его теснейшим единством с самым существом человечества». Заметим, что совершенное единство отдельного человека с человечеством, по Соловьеву, в нашей земной действительности есть идеал, а не совершившийся факт.

который поэтому и называет Себя хлебом живым, сходящим с небес[1]. Субстанция эта была бы, очевидно, невозможной, если бы человеческая личность была от века законченной в себе субстанцией. В том же смысле должно быть понимаемо известное изречение Парацельза, коего первым автором ошибочно считается Фейербах, — «*человек есть то, что он ест*» (Der Mensch ist, was er isst). Первоначальный мистический смысл этого изречения в отличие от позднейшего материалистического (фейербаховского) сводится к тому, что субстанция сообщается человеку чрез ту пищу, которой питается его сердце: он получает свою пищу духовную, как и телесную, или от Бога, или от мира и в зависимости от этого врастает, субстанциируется в Бога или в мир[2]; но во всяком случае он не имеет *собственной* своей, от начала данной субстанции.

Понятие от века данной субстанции человеческого существа вообще находится в полном противоречии со сколько-нибудь последовательным христианским жизнепониманием, ибо оно утверждает безусловное совершенство человеческой личности как факт, совершившийся, в бесконечном прошлом. Тем самым вся религиозная и нравственная задача человека превращается в ничто: вся жизнь во времени становится бессмыслицей. Ибо если человек от века предсуществовал как участник полноты и совершенства Божественной жизни, то вся его жизнь во времени представляет собою ослабленное, извращенное злом, а потому и ненужное повторение от века бывшего. Как спасение, так и гибель души должны оказаться с этой точки зрения чем-то кажущимся, мнимым. Если душа от века соединена *неразрывными* узами с Божеством, то падение ее есть одна пустая видимость; поэтому такой же ненужной видимостью является и ее спасение. —

На самом деле, однако, христианство покоится на предположении диаметрально противоположном — что мировой процесс есть процесс осмысленный, в котором создается нечто новое, небывалое, бесконечно ценное и существенное. Но ведь это предположение означает, что

---

[1] См. статью — Alle Menschen sind im seellischen, guten oder schlimmen Sinn unter sich Antropophagen. Fr. Baaders Werke, IV, 236—237.

[2] В последнем случае, разумеется, субстанциация лишь мнимая, кажущаяся.

это существенное для мира — не данное, а только обетованное, искомое и что ничто земное не имеет *здесь* своей сущности.

Совершенно неуместный в христианском мистическом жизнепонимании монадологический плюрализм находит себе настоящее свое место в том философском имманентизме, который полагает, что человек уже в здешнем своем существовании обладает бытием существенным или субстанциальным. В этом отношении необычайно характерны и ценны замечания Л.М.Лопатина об отношении субстанции к ее явлениям. —

«Субстанция никогда не бывает *трансцендентна* своим явлениям и своей жизни, она неизбежно *имманентна* им. Субстанция и совокупность ее явлений не образуют двух отдельных областей действительности, каждая из которых обладает своими особыми качествами, законами и процессами, — они составляют совсем одну действительность в самом строгом смысле слова. Феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни, а не его какие-то разрозненные, замкнутые в себе и друг с другом не соприкасающиеся элементы. Явление — это сама субстанция в данный момент ее развития и в определенном отношении к другим существам, ее ограничивающим»[1]. В этих словах старая соловьевская монадология «Чтений о богочеловечестве» находит себе яркое и блестящее опровержение. Там мы действительно находим то полное раздвоение между субстанцией и явлением, коего нелепость столь убедительно доказывается у Л.М.Лопатина. Сам в себе мир идей, сущностей образует всеединый и совершенный божественный организм, в котором царит стройное единство и гармония; с другой стороны, в своем здешнем явлении те же сущности представляют собою распавшуюся храмину, хаос разрозненных существ, бунтующих против единства целого и взаимно враждебных. Как может быть *явлением* божественной идеи-сущности, по самому понятию своему святой и вечной, существо греховное, злое и смертное? Л.М.Лопатин совершенно прав, сущность и ее явление составляют «*совсем одну действительность в самом строгом смысле слова*». Сущность, трансцендентная своим явлением, есть в самом

[1] Реальное единство сознания (Вопросы философии, 1899, кн. XLIX, 618).

деле нелепость, которая должна быть отброшена. Но если так, то остается признать одно из двух: или зло в его двоякой форме — греха и смерти — составляет определение самой сверхвременной субстанции человека, ее *вечное* свойство, или же то доступное нашему наблюдению существо, которое мы называем личностью, *вовсе не есть субстанция.*

Раз Соловьев ясно сознал эту дилемму, он необходимо должен был избрать второй ее термин. Он не мог примириться с увековечением греха и смерти. И в этом — *жизненный* смысл его убеждения, что личность наша — эгоистическая, порочная и греховная, вовсе не есть субстанция. Признание субстанциальности личности для него то же, что «собирание сокровищ на земле», — утверждение *здешнего* человека как вечного. Наша субстанция есть наше *нетленное сокровище*: поэтому мы должны искать ее на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут. В духе этого евангельского текста Соловьев понял отношение пребывающей сущности ко всеобщему Гераклитову течению всего мирского. Существенное, *субстанциальное* в вещах и в душах человеческих есть их *назначение*, вечный о них *замысел* Божий: все же прочее, мирское, течет и движется, а потому может стать добычею тлена и ржавчины. —

Но, может быть, можно понимать самый замысел Божий о душе как ее субстанцию. Так думал Соловьев раньше; но на закате своих дней склоняется к заключению, что до окончательного совершения Божественного замысла это — для души человеческой слишком большая честь. Она должна *до конца* исполнить волю Божию, *тогда только вечное слово — идея и замысел Божий о ней станет ее сущностью.* Субстанция и ее явления составляют *совсем одну действительность:* поэтому, для того чтобы замысел Божий стал *сущностью* человека, требуется, чтобы человек в самом явлении своем стал адекватен этому замыслу. Если свята сущность, то и явления ее не могут не быть всецело святы. Пока же человек представляет собою пестрое смешение добра и зла, замысел Божий может в нем частично открываться и являться; но он еще не есть *его* сущность. И оттого-то здешнее человеческое существование частью существенно, частью же — тленно.

Замысел Божий о человеке и о мире есть *конец* всего существующего, притом конец в двояком смысле —

как *цель* мирового процесса и как завершение его во времени. Теоретическая философия Соловьева утверждает, что этот конец — единственно существенное и ценное в мире: поэтому она может быть охарактеризована как *философия конца*. Ниже мы будем иметь случай убедиться, что та же точка зрения господствует и в «Трех разговорах». Недаром сам автор характеризует это произведение как общедоступное и наглядное изложение некоторых из тех рядов мысли, которые должны были быть обстоятельно разработаны и обоснованы в «Теоретической философии»[1]. Для нас важно отметить здесь, что *крушение теократии* в творениях Соловьева находится в тесной связи с тем рядом мыслей, который завершился *крушением душевных субстанций*. Тут мы имеем — не внешнее совпадение, а глубокую внутреннюю органическую связь. При свете философии конца рушатся одна за другой все земные утопии Соловьева — утопия половой любви, утопия теократии; теперь мы видим, что вместе с ними падает в прах и *утопия душевной субстанции*, которая составляет метафизическую подкладку всех прочих утопий нашего мыслителя. В земном мире существен только его конец, который *в полноте своей* не вмещается в его пределы. И оттого-то так неудачны попытки втиснуть эту субстанциальность в формы текучей, непрерывно сгорающей и гибнущей земной жизни: ничто не устоит против этого всеобщего течения — ни «андрогинизм», ни теократия, ни душевная субстанция. Все эти промежуточные станции, которые отделяют мир от его подлинного, существенного конца, суть меняющиеся формы одного и того же мирского обмана и миража. Вот почему их исчезновение вызывает в Соловьеве радостное чувство *освобождения* от праха земного.

И, чуя издали и море и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй.

X. ОТНОШЕНИЕ НОВОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОЛОВЬЕВА К ВОПРОСУ О СВОБОДЕ ВОЛИ

Переживанье или ощущение *свободы* тут — вовсе не случайный придаток к метафизическому учению: оно находится в полном соответствии с его основными понятиями и дает ясное выражение их существенному зна-

[1] VIII, 453.

чению. Отказ от множественности субстанций в философии Соловьева есть действительно утверждение *обоюдной свободы* Бога и человека, точнее говоря, Бога и мира, так как человек есть высшее завершение последнего. И здесь опять-таки последнее превращение учения нашего мыслителя совершается в духе подлинно христианского, вселенского предания.

Я уже говорил, что, доведенная до конца, метафизика «Чтений о богочеловечестве» разрушает эту свободу с обоих концов: в самом деле, если сущность человека, как и всего сотворенного, есть божественная идея, то Бог не свободен от человека, потому что человек есть Его необходимое явление; также и человек не свободен от Бога, потому что божественная идея — часть всеединого божественного организма — есть его сущность.

Раз утверждается такая от начала данная *природная* связь между Богом и человеком, все отношение между ними неизбежно мыслится в той форме необходимости, которая исключает свободу. — Ни божественная сущность не может отрешиться от своего необходимого явления, ни тем более явление не может стать в какой-либо степени самостоятельным по отношению к своей сущности.

Я уже имел случай говорить, что с этим в ранних произведениях Соловьева связывается глубоко неудовлетворительная теодицея. Ибо раз Бог в своей природе не вполне свободен от мира и человека, а человек — греховен, смертен и зол, то отсюда следует одно из двух: или Бог должен быть признан виновником зла, или же, в явном противоречии с совершенством, абсолютностью Божества, возникновение зла должно оказаться катастрофою *внутри* самого божественного мира, т. е., иначе говоря, *разрушением* последнего.

Если мы доведем до конца новые метафизические начала Соловьева, все эти противоречия и нелепости разом отпадают, благодаря признанию человеческой личности за *ипостась, свободную от божественной субстанции.* Все отношение Бога к человеку (а через человека — и к миру) может мыслиться теперь, в совершенном согласии с христианством, как *обоюдно свободное.* Мирской поток явлений тем самым превращается в нечто отдельное и всецело отличное от подлинного *Богоявления;* сочетание Бога с миром и с человеком утверждается не как от начала данное, в вечной божественной

сущности, а как *должное*, к чему и Бог и человек приходят через свободный богочеловеческий подвиг. Несовершенство и зло нашей жизни с этой точки зрения не затрагивает Божества в Его свободе и совершенстве, потому что несовершенство есть *состояние другого*, свободного от Божества субъекта, еще не утвердившегося в божественной сущности, а зло есть результат самоопределения этого субъекта-«ипостаси», которая не хочет быть носительницей данной ей в удел божественной идеи. Как божественная идея свободна от человеческого греха, так же и человеческая личность свободна от совершенства божественной идеи.

Свобода этим утверждается не только в отрицательном, но и в положительном своем значении; она признается не только в смысле безусловной самостоятельности, взаимной *отдельности* Бога и человека, но и в смысле положительного их *взаимодействия* в том творческом акте, которым совершается мир. С одной стороны, именно новое соловьевское решение вопроса о субстанции должно привести к пониманию участия Божества в мировом процессе как творческого акта, действительно создающего нечто новое, от века не бывшее; с другой стороны, оно же дает возможность понять роль человека как *сотрудника* Божия, свободного участника в этом творческом акте. То новое, небывалое, что впервые создается во времени, есть *свободная тварь*, тот мир независимых от Бога субъектов, для которых божественные идеи выражают не их сущность, а их призвание и назначение. Ново здесь то, что Бог воспроизводит *в свободе* тот мир многообразных сил и качеств, который представляется от века созданным в Его природе; ново то, что другие свободные существа свободно осуществляют *для себя* безусловное содержание, от века существовавшее в Боге. Ново то, что божественные идеи, которые от века были *объективацией* Божества, становятся определением и сущностью свободных, сознающих себя личностей, которые приобщаются к божественной жизни. Новою является, разумеется, не Божественная природа — недвижимая и неизменная; ново *личное ее усвоение* человеком и всею тварью, обóженный человек и обóженная тварь. Иначе говоря, новым представляется соединение Божественного естества с миром свободных ипостасей — сотрудников Божиих, новое, что составляет смысл всего совершающегося, есть *совершенное, свободное Богочеловечество.*

Если свобода есть существенное определение *новой твари,* то очевидно, что *совершение* последней невозможно без соучастия ее воли. Как раз выясненное только что понятие личности-ипостаси дает возможность понять ее жизнь и задачу во времени как свободный творческий акт. Божественная идея, *порученная* человеку, не есть для него фатум, потому что она не есть его сущность: она — дар благодати, который он волен принять или отвергнуть. Человек призван быть творцом не только во внешней действительности; самое большое его дело — создавать свой собственный характер и облик. Это — *самоопределение* в самом действительном, *реальном* значении этого слова: ибо от человека зависит — стать выше ангела или ниже зверя, осуществить божественную идею или кощунственную на нее пародию. Его *призвание* в том, чтобы стать таким, каким его от века хотел и возлюбил Бог. Но это призвание не может быть осуществлено без его собственного творческого акта: ибо Бог хотел его не автоматом, а личностью и другом. Воля Божия о человеке для последнего не есть необходимость; она не может стать существенным началом его жизни без того его согласия, которое выражается в словах молитвы «да будет воля Твоя». Именно это было упущено из вида Соловьевым в ранних его сочинениях, в его учении о вечном предсуществовании личности[1]; но это упущение может быть исправлено благодаря понятию *личности-ипостаси,* высказанному им в конце девятидесятых годов. Все содержание божест-

[1] Ошибка эта нагляднее всего обнаруживается в примечании Соловьева на стр. 116—117 «Учения о богочеловечестве»: «Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы, по существу дела, не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, *причем должно помнить, что в Боге, как вечной реальности, идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как нечто реальное* (курсив мой). Ошибка подчеркнутых мною слов заключается в смешении двух родов реальностей. Конечно, в качестве объективации *божественной* сущности идеи обладают *предвечной* реальностью. Но стать реальностью *в человеке* в качестве определения его существа идея не может без согласия и содействия самого человека. Поэтому существенное соединение идеи с личностью не есть нечто от века данное. Идеи от века предсуществуют, но не в качестве личностей.

венной природы должно быть воспроизведено в свободе. Весь мир идей должен олицетвориться в свободных носителях; и в этом соединении твари с божественной сущностью — весь смысл и оправдание процесса во времени.

Вообще новая точка зрения Соловьева на субстанцию влечет за собою ряд выводов, которые должны существенно изменить всю его религиозную метафизику. Для оценки его дела, разумеется, чрезвычайно важно знать, в какой мере необходимость этих выводов была сознана им самим. К сожалению, в этом направлении им было сделано всего лишь несколько первоначальных шагов. В общем, в решении вопроса об обоюдной свободе Бога и твари он остался на полдороге.

Мы уже знаем, что вопросу о свободе воли он предполагал посвятить «значительную часть своей теоретической философии», причем этот вопрос должен был связаться там в одно неразрывное целое с вопросом о сущности и происхождении зла[1]. Из «Трех разговоров» мы узнаем, что тот же вопрос о зле, неотвязно мучивший Соловьева, должен был стать центральным в его «теоретической философии»; напечатанные главы последней, решительно отрицающие множественность субстанций, рассматриваются автором как приступ к его решению[2].

В «Трех разговорах» даются некоторые существенные черты этого решения. — Зло в глазах автора не есть только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, а действительная *сила,* посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия[3].

Тут уже мы имеем некоторый намек на те мысли о свободе воли, которые Соловьев предполагал высказать в «Теоретической философии». В качестве источника зла здесь, очевидно, предполагается воля, *свободная* от Бога и обладающая реальной силой.

О *возможности* такой свободы воли ко злу ясно говорится уже в «Оправдании Добра». Соловьев здесь отказывается от определенного ответа на *общий* вопрос о свободе воли, ссылаясь на принадлежность его к ме-

---

[1] Оправдание Добра, VII, 42.
[2] VIII, 453.
[3] Там же.

тафизике, а не к этике. Но рядом с этим он считает вполне «*возможным*», что воля, избирающая зло вместо добра, действительно является собственною и окончательною причиною своего самоопределения. Избрание зла той или другой волей доказывает невосприимчивость ее к Добру. По Соловьеву — «такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола»[1]. Все то, что говорится в статье «Понятие о Боге» о способности нашей «ипостаси» — личности — обращаться на себя и отделяться от своей жизненной сущности[2], доказывает, что вопрос о свободе воли *ко злу* был и в самом деле разрешен Соловьевым в таком смысле.

К сожалению, однако, этот ответ на вопрос о свободе избирать зло еще не есть полное решение вопроса о свободе воли.

К тому же есть основание думать, что решение, намеченное Соловьевым, было едва ли во всем последовательным. Из приведенной главы «Оправдания Добра» видно, что признание свободы *злой* воли, как-то странно и непонятно, уживалось в сознании философа с решительным отрицанием свободы воли, направленной к добру. Мы уже видели, что, под видом устранения вопроса о свободе воли, в названном труде имеется частичное его решение, которое, вопреки уверениям в противном, имеет характер метафизический. Я говорю об утверждении Соловьева, что в нравственных наших действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть Добро или Бог[3]. Спрашивается, как относится это учение «Оправдания Добра» к той метафизической точке зрения, которая развивается в «Теоретической философии» и других соловьевских произведениях конца девятидесятых годов?

Прежде всего несомненно, что Соловьев не замечал здесь какого-либо противоречия, так как относящиеся сюда страницы «Оправдания Добра» были им в 1898 году пять раз просмотрены и несмотря на это перепечатаны во втором издании[4]. Но, с другой стороны, столь

---

[1] VII, 42.
[2] VIII, 17.
[3] См. выше, 57—58.
[4] VII, 4.

же несомненно, что противоречие существует. О свободе воли — избирать зло — можно говорить только в том предположении, что она в одинаковой мере свободна избирать противоположное направление, т. е. добро. Если в добрых наших действиях воля — «только определяемое, а не определяющее», то, стало быть, ей недостает той самой способности выбора, которую Соловьев утверждает, говоря о свободе ко злу. Эта последняя непременно предполагает *формальную способность самоопределения*[1]. Раз мы признаем эту способность, мы неизбежно вынуждены будем допустить, что не только в злых, но и в добрых действиях воля наша определяется не одним избранным ею содержанием, но и сама собою, как начало, свободно содействующее Добру.

Разумеется, противоречие могло произойти тут и оттого, что Соловьев не успел продумать всех последствий своего нового метафизического учения. Как раз последние три года жизни философа были эпохой наиболее быстрого и наиболее глубокого изменения в его воззрениях. Между появлением второго издания «Оправдания Добра» и напечатанием «Трех разговоров» прошел всего только один год, а между тем *по существу* высказанных воззрений между обоими произведениями есть огромное расстояние. Не оказалось ли бы между ними такое же глубокое различие и в решении вопроса о свободе воли, если бы смерть не помешала Соловьеву изложить до конца его новый ход мыслей? К сожалению, на основании имеющихся у нас данных, положительный ответ на этот вопрос представляется маловероятным. В самой соловьевской метафизике последнего периода есть черта, которая сближает ее с упомянутым только что ходом мыслей «Оправдания Добра», а потому служит источником противоречия. Здесь есть глубокое внутреннее препятствие, благодаря которому философу не дается в руки то самое учение о свободе воли, которое логически вытекает из его собственных посылок. Препятствие это как нельзя более ясно выражается в его новом учении о «Софии».

---

[1] Противоречие это было отмечено уже Чичериным (см. его сборник «Вопросы философии», 229). По словам Чичерина, признаваемая Соловьевым свобода избирать зло доказывает противное его же учению об отсутствии свободы к добру: «если я свободен уклоняться от закона, то я свободен и его исполнять. Тут является противоречие в самых мыслях автора». В своем ответе Соловьев оставляет это заключение без возражений.

XI. СОФИЯ—ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ И ЕДИНСТВО РОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

Как раз за два года до кончины Соловьев дал замечательно яркое изображение своего понимания «Софии» в докладе «Идея человечества у Августа Конта», прочитанном на торжественном собрании Петербургского Философского общества по случаю столетней годовщины Конта[1]. Самая постановка задачи вынудила докладчика выяснить отношение человека и человечества, как то и другое понимается французским фолософом, к собственной своей идее истинного, вечного человечества или «Софии». Отсюда — необычайно оригинальная форма доклада; в нем учение о Софии излагается частью в терминах «религии человечества» Огюста Конта, частью в виде комментария к ней.

Оценивая учение Огюста Конта о человечестве, Соловьев сопоставляет его с идеями французской революции, против которых Конт, как известно, восставал. Привлекательная сторона французской революции заключалась в утверждении *прав человека* — в признании человека носителем безусловного достоинства. Но поколение, создавшее революцию, смутно чувствовало *недостаточность* единичного человека и необходимость восполнить его чем-либо высшим, что сообщает ему безусловную ценность. С точки зрения французской революции «настоящим, полным человеком лицо становится только как гражданин своего государства». По Соловьеву, «Конту прежде всего принадлежит заслуга и слава, что он не удовлетворился этим столь ясным и благовидным решением». «Он понял — один из первых и один из немногих, — что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном». Так, например, Сократ был бесконечно ближе к высшему человеческому достоинству, чем убившее его афинское гражданство, хотя в своей отдельности и не был совершенным человеком и нуждался в восполнении другим, высшим. Конт, и в этом, по Соловьеву, его высшая заслуга, «яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал это «другое» — собирательное целое,

[1] VIII, 225—245.

по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, — указал на человечество как на живое положительное единство, нас обнимающее, на «великое существо» по преимуществу — Le Grand Etre».

Новизну и интерес учения Конта Соловьев видит в том, что для первого идея человечества не есть ни отвлеченное понятие, ни эмпирическая совокупность человеческих единиц, а *живое действительное существо.* Высшая ценность Контова учения с этой точки зрения заключается именно в том, что́ для большинства позитивистов является результатом какого-то непонятного умопомрачения великого мыслителя. С гениальной смелостью Конт «утверждает, что единичный человек сам по себе или в отдельности взятый есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может».

Соловьев с этим соглашается и пытается обосновать мысль Конта в пространном рассуждении, в основе которого лежит сравнение, взятое из геометрии.

Никто не отрицает действительности элементарных терминов геометрии — точки, линии, плоскости и геометрического тела; но *действительностью* эти геометрические стихии обладают лишь в определенных отношениях друг к другу и телам физическим. Геометрическая точка не существует вне линии и, будучи взята отдельно от линии, превращается в ноль пространства. Линии действительно существуют лишь как пределы поверхностей, а поверхности — «лишь как пределы (геометрических) тел или трехмерных построений, которые в свою очередь действительно существуют лишь как ограничения тел физических, определяемых, но не исчерпываемых геометрическими элементами». Наивное воззрение предполагает, что линии слагаются из точек, плоскости из линий, а геометрические тела — из плоскостей. В действительности происходит как раз обратное. — «Мнимо *сложное*, т. е. в самом деле относительно целое, — первее, самостоятельнее, реальнее своих мнимо простых, а в действительности лишь частичных, дробных элементов — продуктов своего разложения. *Целое первее своих частей и предполагается ими.* Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. *Соответствие здесь полное* (курсив мой). Со-

циологическая точка — единичное лицо, линия — семейство, площадь — народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, — раса, но вполне действительное, физическое тело — только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, — отдельно взятые, они лишь абстракции».

В истории отдельные человеческие единицы сближаются между собою, образуя единицы высшего порядка; но этим своим сближением они не создают человечество уже потому, что самое сближение происходит на почве чего-то общего им, человеческого и, следовательно, предполагает человечество как что-то предсуществующее. «Если всемирная история есть последовательное и систематическое собирание частных элементов, слагающихся вместе в крайнюю реальность целого человечества, то для этого само человечество должно было предварительно разложиться на ограниченные группы, не доходя, впрочем, до крайнего предела. Конт, как основатель социологии, не упускает заметить, что человечество разлагается сначала на общины, потом на семьи, *но никогда на отдельные лица*». Соловьев признает *глобоко верным* замечание Конта, что софизмы исключительного идеализма, направленные против реального единства человечества, разрушают сами себя: «самый язык, на котором они высказываются, обличил бы их нелепость, так как он <...> есть нечто сверхиндивидуальное, равно как Семья и Отечество, которых эти «отсталые или беспринципные софисты» также не посмеют отрицать. Эти три основные образования — язык, отечество, семья — несомненно суть частные проявления человечества, а не индивидуального человека, который, напротив, сам от них вполне зависит как от реальных условий своего человеческого существования». Самое ценное для Соловьева в учении Конта — то, что оно не только уверено в действительном существовании единого человечества, но видит в нем существование *по преимуществу* (suprême existence) и Великое Существо (Grand Etre), которое совмещает в себе (не в смысле суммы, а в смысле действительной целости или живого единства) все существа, свободно содействующие совершенствованию всемирного порядка. Конт утверждает человечество как единое, нераздельное, женственное существо — *мать всех людей*. По Конту, «объективно Великое Существо есть такое же внешнее каждому из нас,

как и другие реальные существования, тогда как субъективно мы составляем его часть по крайней мере в уповании». — «Ясно, — заключает Соловьев, — что речь идет не о понятии, а о существе — совершенно действительном и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особи, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо — сверхличное, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея».

Соловьев целиком усвояет всю эту концепцию, подводя под нее недостающий ей у основателя «позитивной философии» метафизический фундамент. Он указывает на близость этого культа «Великого Существа» со средневековым культом Мадонны и на еще большее его сродство с идеей «Софии-Премудрости Божией», как она изображалась в древнерусской религиозной живописи. В Новгороде Конт мог бы найти изображение своего Grand Etre более точное и более полное, чем все те, которые ему приходилось видеть на Западе». Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении: справа — Богородица византийского типа, слева — св. Иоанн Креститель; над сидящей на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом <...> Евангелия». Образ называется образом Софии-Премудрости Божией. Смысл его, по Соловьеву, заключается в следующем. —

«Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета, и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом — полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими

предками, благочестивыми строителями Софийских храмов»[1].

В этой концепции «Софии» как вечного человечества и заключается основное препятствие к углубленному пониманию свободы не только человеческой, но и богочеловеческой. Именно благодаря этому построению свобода является «Теоретической философии» последнего периода Соловьева в виде недоразвившегося зародыша.

Читатель с первого же взгляда поражается совершенно очевидным противоречием между характеристикой *личности-ипостаси*, которая дается в статье «Понятие о Боге», и схемой «личностью-точки», о которой рассуждает «Идея человечества». Очевидно, что субъект — носитель идеи, который может отделяться от своего жизненного содержания и утверждаться против него, *обращаясь на себя,* не имеет ровно ничего общего с геометрической точкой, которая ни «обратиться на себя», ни отделиться от линии или геометрической фигуры не может. Сравнение человека с *точкою* совершенно уничтожает ту свободу самоопределения, которая утверждается в понятии «ипостаси», а между тем Соловьев настаивает на полной точности сравнения. Личность, которая может выделяться из состава целого, бунтовать против него, замыкаться в своем эгоизме, разумеется, благодаря всем этим действиям, утрачивает свое содержание; но ведь это не значит, чтобы она тем самым превращалась в абстракцию: наоборот, именно этой способностью *самоутверждения* она радикально отличается и от точки и от абстракций. Геометрическое построение социологии у Соловьева, очевидно, представляет собою остаток спинозизма в *дурном* смысле этого слова.

Противоречие произошло здесь оттого, что новое понятие «ипостаси» не было продумано Соловьевым до конца: поэтому оно столкнулось со старой его концепцией «Софии как души мира». Отвергнув «мешок динамических субстанций Л.М.Лопатина, он совершенно непоследовательно вынул из мешка и сохранил одну субстанцию, с которой он не мог расстаться. Отрицая субстанциальность человеческих душ, он мыслит совершенно субстанциально единое вечное человечество — *душу мира.* Достаточно этой одной субстанции, чтобы превратить личность в геометрическую точку и свести

[1] Идея человечества у А.Конта, VIII, 229—241.

на нет всю ту метафизическую ее свободу, которая мелькнула было в понятии «ипостаси».

Роковою ошибкой всего вышеизложенного построения является все то же отождествление «Софии» с «душою мира», которое я уже отметил как главный недостаток первоначальной концепции молодых лет Соловьева. В статье о Конте есть все то же заблуждение. Понятие «Софии», «вечно соединенной и во временном процессе соединяющейся с Богом», — находится в очевидном противоречии с *совершенством* Божественной мудрости. Если «София» есть вечная объективация, *полнота* божественного бытия, то нелепо изображать ее как существо совершенствующееся, ибо это, очевидно, предполагает, что сам Бог получает во времени прирост в мудрости. С другой стороны, и душа мира теряет в этом отождествлении все то существенное и ценное, что есть в ее понятии. Она перестает быть *другим* по отношению к Божественному миру, сливается с Божественной сущностью и в ней окончательно утрачивает свободу. «Сущее становящееся» — понятие, введенное Соловьевым для объяснения зла и несовершенства мира, тем самым перестает служить этой цели: ибо если душа мира — тождественна со становящейся во времени Мудростью Божией, то несовершенство и зло или остаются непонятными, или же получают объяснение кощунственное как результаты грехопадения самой Божественной Премудрости. Не меньшей нелепостью было бы, разумеется, предположение, что грехопадение совершилось в *явлении* Софии, которая при этом остается тем не менее святою в своем умопостигаемом характере: этим утверждалось бы такое раздвоение между субстанцией и явлениями, при котором разрывается всякая связь между обоими терминами, так что явление перестает быть явлением своей субстанции. Назначение понятия мировой души в учении Соловьева заключается в том, чтобы объяснять *генезис* мира, *процесс* его развития; но изображать мировую душу как от века данную субстанцию — значит превращать весь этот генезис в пустой и бессмысленный призрак. Если душа мира от века соединена с Богом, то зачем ей соединяться с Ним во времени? Ведь это соединение, как необходимое проявление ее сверхвременной сущности, должно совершиться с необходимостью, исключающей свободу. Следовательно, ему недостает того самого элемента, который сообщает процессу во времени его ценность.

Тем самым упраздняется и свобода индивидуальных душ. Если нет свободы в мировой душе, то, стало быть, ее нет и во всем мировом целом, а потому не может быть и в частях этого целого. Признание личности за «абстракцию» или «социологическую точку» есть совершенно необходимый результат той концепции мировой души, которую мы находим в статье о Конте. Мы уже видели, что здесь мировая душа отождествляется с единым, вечным человечеством; мы уже знаем, что это вечное человечество для Соловьева — не отвлеченное понятие, а реальное и великое Существо, в котором от века органически и существенно объединены все индивидуальные человеческие существа, родившиеся, не родившиеся и имеющие родиться на свет Божий. Пока субстанциальное единство всего мыслится как факт трансцендентной, запредельной нам действительности, как организм вечных идей в Боге, здесь, на земле, еще не осуществившийся в полноте своей, этим нисколько не нарушается свобода существа, действующего во времени: ибо отношение этого существа к идеям-сущностям может мыслиться в порядке долженствования, как *задача* для него. Его идея может быть для него обителью в доме Отчем, в которую он *призван*, но не вынужден вселиться, или *талантом*, данным от Бога, который он может или возрастить в себе, или же закопать в землю. Иное дело, когда организм идей — «София» отождествляется с мировой душой, т. е. с сущностью *здешнего* мира. При таком понимании субстанциальное единство всех существ дано уже *здесь*, как непреложный факт нашей действительности. Хочет или не хочет этого человек, он *не может* обладать реальностью вне «Великого Существа», т. е. «Софии»; в своей отдельности от нее он есть только призрак, абстракция. Духовная связь, которая *должна* с согласия людей и в результате их подвига объединить их с «Софией» тут просто-напросто *смешивается* с той кровной связью естественного родства, которая соединяет индивида с родом. При таком смешении двух порядков бытия свобода неминуемо обращается в ничто. Если «София» есть то же, что развивающийся во времени род человеческий, то я связан с ней естественными, кровными узами; и отрешиться от нее — так же мало в моей власти, как не быть сыном моих родителей. Душа мира есть наша общая *природа*. Как же могу я отделиться от моей природы? Не значит ли это то же, что перестать быть самим

собою? Если же эта наша природа совпадает с «Софиею», то тем самым превращается в ничто свобода. Всякие попытки личности отделиться от своего жизненного содержания не только противоестественны, но и невозможны. Если так, то в чем же смысл полемики Соловьева против «динамических субстанций»? Разве не очевидно, что в единой субстанции мировой души содержится весь полный их мешок с тем единственным отличием от Л.М.Лопатина, что в «Великом Существе» Соловьева они крепко связаны вместе!

Есть только один способ — избежать этих разрушительных для свободы выводов — *довести до конца* тот ряд мыслей, который заключается в отрицании динамических субстанций и в утверждении личности — ипостаси. Нужно признать, что мировая душа совершенно так же, как и душа индивидуальная, сама в себе не есть субстанция, а только подставка и носительница субстанции, могущая или соединиться с божественным содержанием, или отделиться от него, иначе говоря, что существенная связь между этим миром и божественной Софией не дана изначала в его природе, а осуществляется в свободе; т. е. через самоопределение с обеих сторон. Только такое понимание взаимных отношений двух миров соответствует тому религиозному опыту, который составляет душу христианства и нашел себе выражение в объективном откровении. Не одна только индивидуальная душа человеческая — весь наш становящийся мир переживается христианским религиозным сознанием как *ничто само в себе*, как существование, в исключительном своем самоутверждении пустое, отданное во власть суеты. Как спасается мир от этой суеты? Не односторонним действием Божественной мудрости, а свободным взаимодействием двух естеств и двух воль, — движением двух миров навстречу друг другу — снисхождением Божества и восхождением человечества.

Чтобы совершилась центральная тайна мирового процесса, чтобы Бог и мир сочетались воедино в Богочеловеке, недостаточно ни одного творческого «да будет», исходящего свыше, ни одного естественного, стихийного процесса развития мира. Нужно еще *свободное* согласие человека, свободное самоопределение мира чрез него. Без этого самоопределения вечное Слово не хочет и не может стать плотью на земле. *Не хочет*, потому что такое внешнее насильственное соединение

упраздняло бы самостоятельность мира и человека; *не может*, конечно, не вследствие отсутствия могущества, а потому что Божественной природе сообразно не смешение двух естеств, упраздняющее их раздельность, а только такое неслиянное их единство, при котором то и другое сохраняет свою свободу.

Именно такое взаимоотношение Бога и мира изобразилось в евангельском рассказе о Рождестве Христове. Там Боговоплощение обусловливается не одной предвечной волей Божией, но согласием Богоматери на испытание возвещенной ей благой вести: «се раба Господня; да будет мне по слову твоему. И отошел от нее ангел» (Лук. I, 38). Ангел отошел, когда воля Божия стала совершившимся фактом; но это было невозможным без человеческого «да будет» св. девы Марии. Без добровольной, свободной отдачи себя человека не может осуществиться *Богочеловечество*; в соединении двух естеств свобода с обеих сторон есть необходимое посредствующее начало. Согласимо ли с христианством то учение, в котором соединение Божеского и человеческого изображается как независимый от человека *совершившийся факт*, от начала *данный* в природе человечества как рода? Очевидно, нет: в евангельском рассказе человеческая свобода изображается как та единственная *ценность,* которую человек *от себя* вносит в богочеловеческое соединение. От Бога здесь исходит «сила Вышнего» — вся полнота неограниченной *мощи*, — все то, что на философском языке принято называть субстанциальным: по удостоверению ангела божественное основание боговоплощения заключается в том, что «у Бога не останется бессильным никакое слово». Наоборот, человеческая сторона этого соединения изображается *немощным* образом смиренной Девы. Что дает она имеющему от нее родиться Богочеловеку? Свою материнскую, человеческую природу? Но именно в контрасте ее смиренного образа с мощью всесильного Слова обнаруживается ничтожество этой природы самой в себе взятой. Сама в себе она — то *ничто*, из которого все создано: не имея в своей отдельности ничего субстанциального, человеческая природа может стать или доброю, или злою в зависимости от того, *в кого* и *во что* она родится. Недаром латинский язык обозначает природу как существо, *имеющее родиться* (natura). То высшее, что человек вносит в боговоплощение, заключается не в этом двойственном начале, могущем рождать как

сынов Божиих, так и сынов противления, а потому до окончательного своего рождения неопределенном, — *а в акте свободы*, которым природа человека действительно и окончательно родится в Добро. Не прирожденные, естественные качества сами по себе сделали св. Деву Марию Матерью Божией, а взаимодействие между благодатью свыше и ее собственным решением, *определившим ее природу*: «да будет мне по слову твоему». То лучшее, что может дать мир, не есть *природа*, а высший и окончательный расцвет ее — *личность-ипостась*, которая своим свободным решением делает природу вместилищем, средою Боговоплощения.

Тут основная ошибка Соловьева получает яркое религиозное освещение. Не в св. Софии находим мы высшее выражение души мира, а *в Богоматери*. Как неотделимая от Бога сила и качество, божественная Мудрость не может быть душою развивающейся, становящейся и до совершения своею, отдельной от Бога вселенной. Наоборот, религиозная идея Богоматери имеет к этой вселенной несравненно более непосредственное отношение: она есть высшее откровение того, чем *должна быть* мировая душа.—

В одном этом слове — «богородица», варажается *всеобщее назначение вселенной*, ее идея и смысл. Это — именно и есть то слово, которое освобождает от суеты природу, раскрывая истинное содержание ее безотчетного стремления. Если Бог действительно есть Безусловное, то конечная цель всего мирового процесса заключается в том, что Он должен наполнить все собою. Смысл всего этого генезиса — тот, что вселенная должна родить и воплотить в себе Бога, стать *богорождающею средою*. Но посредником между Богом и материальной природой, исполнителем назначения последней является человек. С этой точки зрения и Соловьев совершено верно замечает: «Ясно, что истинное человечество, как всемирая форма соединения материальной природы с Божеством, или форма восприятия Божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть *просто* человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания или *пустой формой*»[1].

---

[1] Идея человечества, 241.

Если человечество есть *становящаяся Богоматерия*, то совершенно непонятно, как мог Соловьев отождествить его с тем «Великим Существом — Софией», которое, по его признанию, есть «всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве!»[1].

С другой стороны, еще менее понятно, как он, чувствовавший родство между Контовой религией человечества и культом Мадонны, не довел до конца это очевидное, по его же признанию, «направляющееся» сближение[2]. Если человечество есть становящаяся Богоматерия, то, значит, именно Матерь Божия есть выразительница истинного *существа человечества*, носительница его родовой идеи во всей ее чистоте. Ее ответом ангелу: «да будет мне по слову твоему», определилась судьба и человека и природы, ибо без этого Слово не стало бы ни человеком, ни плотью; через нее завязалась окончательная, *существенная* связь между двумя мирами. И, следовательно, в ее самоопределении мы должны видеть положительное осуществление *свободы* самой мировой души: иначе как же могло бы ее слово, ее решение определять собою самое содержание и основное направление всемирной истории! Религиозное чувство проникло в эту тайну гораздо раньше и гораздо глубже, чем все доселе бывшие философии. На востоке и на западе не только в средние века, но и в наши дни «всенепорочная Дева» почитается как предстательница за все человечество и за всю тварь, как всеобщая «заступница», «владычица», «Царица Небесная» и вместе с тем как *мать* человечества, а через него и всего живого. Тут мы находим бóльшее, чем все философские теории, — живую интуицию, положительное данное религиозного опыта. Богоматерь всеми верующими, православными и католиками, чувствуется, переживается как вселенская Мать и Царица, как просветленная и навеки соединенная с Богом *душа* человечества и тем самым Владычица вселенной. В известном церковном песнопении говорится: «не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, разве тебе, Владычице». Что выражается в этих словах, как не вера в *реальное* ее владычество! Не случайно заняла св. Дева Мария это царственное место в христианском религиозном сознании и

[1] Там же.
[2] Там же, 238.

чувстве. Для верующего она — Царица именно в качестве существа, через которое Бог вочеловечивается, а *человечество и мир одухотворяется в Боге.*

Тут естественно возникает целый ряд сомнений и вопросов. Выше мы определили мировую душу как двойственное существо, которое может родиться и в Добро и во зло, и в Бога и в диавола. Мы признали не только правильным, но и необходимым с религиозной точки зрения предположение грехопадения мировой души, так как оно представляет собою единственно возможное объяснение всеобщности греха и смерти в лежащем во зле мире. Как же можно связать в одно целое это учение о греховной и двойственной душе мира с верой в святую и всенепорочную Деву?

Ответ на этот вопрос заключается уже в самой его постановке. *Двойственность*, очевидно, не есть окончательное определение мировой души: она должна быть понимаема в том смысле, что в своем умопостигаемом характере мировая душа является *субъектом двояких возможностей*, положительных и отрицательных. Задача вселенной — задача спасения — именно и заключается в преодолении отрицательных возможностей. Но в чем же заключаются возможности положительные? Именно в том, чтобы мир стал богорождающею средою. Мы уже видели, что именно в Богоматери явилось это всеобщее назначение, и таким образом именно в ней открылась *положительная потенция* мировой души в основном и существенном ее определении.

Ее подвиг не был результатом «божественного фатума»; мы видели, что в основе его лежит ее *свободное самоопределение*; но это и значит, что в качестве существа свободного она была, как и все сотворенные существа, *субъектом двояких возможностей*: если бы в ней не сосредоточивались и не боролись все силы мира — ее ответ ангелу, «да будет мне по слову твоему», не имел бы значения мировой победы. Этот ответ заключает в себе начало преодоления *всеобщего* греха и надежду *всеобщего* спасения, лишь поскольку он выражает собою действительно всеобщую жизнь — *душу вселенной.* Неудивительно, что христианское религиозное сознание почитает Богоматерь как именно то материнское начало, через которое все человечество и тварь рождается и одухотворяется в Боге.

Философ, конечно, может смущаться тут всякими «вопросами разума», а может быть, и просто рассудка,

между прочим и вопросом о том, дозволительно ли сближать, как это мы делаем, с *душою* мира существо, родиться в Матерь Божию. Для веры христианской немногих миллионов веков существования вселенной. Но для интуитивного, по существу религиозного сознания тут нет ни вопроса, ни смущения. Оно видит и чувствует, что во Христе весь мир должен принять свое второе и *окончательное* рождение, и прежде всего должна родиться вновь сама выразительница и носительница идеи человечества и мира. Всеобщая мать-природа должна родиться в Матерь Божию. Для веры христианской непосредственно очевидно, что лишь в рождении Богочеловека мировая душа может получить свое окончательное определение. И христианство чтит, точнее говоря, любит «Владычицу» как всеобщую мать, приявшую во Христе свое окончательное, второе рождение. Именно в том, что эта душа всего земного избавилась от уз всеобщего греха и смерти, вознеслась на небо — и там преобразилась в небесной славе, — вся надежда верующего на окончательное преображение в ней и через нее нашей земли. Пусть добирается до этой истины философское сознание в медленном процессе дискурсивного мышления: сознание религиозное уже давно поняло, что в боговоплощении переворачивается вся генеалогия мира; генетически последнее здесь открывается и является как метафизически первое и становится началом нового генезиса. По свидетельству апостола, явившийся в «последние дни» (Евр. I,2) Сын Божий становится вместо «ветхого Адама», «вторым Адамом», новым родоначальником человечества и всего живого. Что же удивительного, что в Нем конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Материю существ, родившихся раньше и позже! Что удивительного вообще в том, что не в начальных ступенях своего развития и совершенствования, а только в высшем своем подъеме, завершающем мировую лествицу, душа мира, отрешившись от изначального греха, должна определиться окончательно как Богоматерь? Сокрытое от мудрых и разумных тут, как и везде, открыто и понятно детям.

Если в самом деле есть в мире душа, рождающая Бога и наполняющая вселенную высшей жизнью, то религиозное значение ее действительно должно быть явным непосредственному, детскому религиозному чувству. И в этом мы найдем новое разительное свидетель-

ство против соловьевского построения. Многие ли верующие знают «Софию»? Переживается ли она непосредственным детским сознанием всякого христианина как такого? Обладает ли она той *общедоступностью* для верующих, которая, казалось бы, должна быть присуща душе мира и человечества, тому, что всех нас живит и одухотворяет в Боге? Сам Соловьев дает на это разительный ответ. Еще в XIV веке один русский боярин спрашивал объяснения у новгородского архиепископа о значении изображения «Софии» в новгородском храме, но ответа не получил, «тот отозвался незнанием». Лучше ли ее знали и понимали за пределами России? По-видимому, нет: на Западе, по словам Соловьева, Конт не мог бы найти изображение «Великого Существа» столь точное и полное, как в Новгороде. «И не от греков приняли наши предки эту идею, 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 — Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет — это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV века, но мы теперь можем его разгадать»[1]. Словом, мы имеем здесь тайну, доселе остававшуюся скрытою от всего христианского мира, *почувствованную* немногими русскими религиозными живописцами XI столетия и ясно сознанную русским философом в конце XIX века. Если бы не некоторый остаток националистического пристрастия, Соловьев, быть может, мог бы несколько расширить круг сознательных почитателей «Софии», включив в него ряд имен немецких мистиков: Парацельса, Бёме, Баадера и других[2]. Но существо дела от этого не изменяется; тот самый факт, что «Софию» дано созерцать лишь немногим, на высших ступенях художественного творчества и философско-мистического умозрения, доказывает, что мы здесь имеем начало трансцендентное, *запредельную* Миру Мудрость Божества. Ее схватывает только мистическое созерцание, отрешившееся от процесса во времени, поднявше-

---

[1] Стр. 240.

[2] Сам Соловьев называет ряд имен в письме к графине С.А.Толстой в 1877 году, а именно — Парацельса, Бёма и Сведенборга, Гихтеля, Арнольда и Пордеджа (Письма, II, 200).

еся над генезисом в сверхвременную, неподвижную сферу субстанциального бытия.

Ясное дело, что душа мира, как *имманентное* ему начало, должна быть, наоборот, *явною* в его генезисе, общедоступным для верующих фактом религиозного опыта. Как начало движения, роста, самоопределения христианского религиозного сознания, она должна содержаться во вселенском исповедании веры, обязательном для *всех*, а не в мистическом только прозрении *некоторых*. Возможно ли допустить молчание символа веры о том богорождающем начале, которое единит человечество и все твари в их общем стремлении к Богу? С одной стороны, о «Софии», как известно, в христианском символе не говорится ничего; с другой стороны, без упоминания о «Марии Деве» и «Духе святом» как о двух началах, от которых воплотился Христос, — этот символ не был бы христианским. Что же это значит? Очевидно, не как Божеское начало открывается нам в символе этот от земли взятый, снизу выросший до небес образ Матери. В нем мы находим нашу человеческую, точнее говоря, всечеловеческую душу, в ее всеобщем *положительном* определении, как царицу вселенной. Всем, что переживает и чувствует о ней верующая душа, — она утверждает Богоматерь как начало имманентное всему богочеловеческому генезису, присутствующее и участвующее во всем процессе нашей несовершенной и страждущей жизни. Она—«всех скорбящих радость», «скорая помощница и молитвенница о душах наших», mater dolorosa. В некоторых католических странах, например в прирейнских областях Германии, можно найти ее изображение в венце или с пронзенным мечом сердцем в лесах и полях, на перекрестках дорог, в уединенных среди деревенской природы часовнях... Что же это значит?

Очевидно, что в этих изображениях, как и в бесчисленных молитвенных обращениях, Богоматерь воспринимается как любящее *сердце* человечества и вселенной, которое чувствует и человека и природу, участвует во всех наших скорбях, утоляя «болезни и печали». И именно в качестве *сердца вселенной* присутствует она во храмах, и в лесах, и в полях, и в хижинах, всем помогая и за все *предстательствуя*.

Что же вернее и ближе выражает мировую душу, это ли *близкое всем существо*, в нас скорбящее и радующееся, из земли растущее, над землею возвышаю-

щееся и в своем подъеме возносящее в мир горний всю землю, или же самый этот горний мир, неизменная цель стремления — бесстрастная Мудрость, запредельная нашим скорбям и слабостям, недвижимая под «гераклитовым током»! Ответ на это не может быть сомнителен. Христианская религиозная надежда видит прославленную, восторжествовавшую над злом мировую душу не как «Софию», а как рождающуюся во времени *Богоматерь*. Можно, разумеется, спорить о значении этого восприятия и ошибаться в его истолковании, но как *факт* оно все-таки остается фактом. Является ли это земное откровение о мировой душе единственным во *всем* становящемся мире или же та же благая весть о Христе и Богоматери прозвучала в иных формах на других планетах, во всяком случае, мы можем говорить только о том, что нам известно. Иного, высшего явления мировой души и ее победы у нас нет и быть не может.

Как раз в таком понимании мировой души в отличие от соловьевского мы находим утверждение и опору нашей человеческой свободы. Именно *свобода* этой души выражает собою всеобщее определение всех и каждого человеческого индивида. Душа мира независима *снизу*, поскольку низшая природа *не есть субстанция*, а только подлежащее определению и чрез свободу окончательно определяющееся существо, в потенции своей зараз *ничто* и нечто. Также она независима и сверху, поскольку Божественная субстанция — Мудрость, не есть ее изначальное определение, а только назначение: она должна определиться *сама от себя*[1].

Этим выясняется и положение всякой человеческой души. Вопреки Л.М.Лопатину моя душа не имеет своей субстанции в самой себе; вопреки Соловьеву она не имеет ее и *в душе мировой*; стало быть, в своей свободе она *не предопределена* от века к добру или злу ничем другим, никакой непреодолимой силой ни сверху, ни снизу. Она *сама* должна определиться в ту или другую сторону. В душе мира она имеет не непреодолимо действующую стихию, а свободную Ипостась — Личность: ответ всеобщей Матери на Божественное призвание и

---

[1] Само собою разумеется, что эта независимость в *определенном отношении*, здесь указанном, не должна быть понимаема как та *безотносительная* независимость, которая может быть лишь определением Абсолютного.

благовестие не может стать для нас *помимо нас* законом нашего естества. Каждый человек *от себя* должен повторить ее творческое «да будет». И только тогда обретет он для своей души сверхвременную субстанцию в Боге.

Свобода человека и всей твари в Боге есть несомненно то *искомое*, котрое было целью всех умственных странствований Соловьева в последний период его творчества. Если жизнь его пресеклась раньше достижения цели, если свобода у него является лишь в виде зародыша — то ценность этого последнего этим не подрывается и не уменьшается. В дальнейшем будущем это живоносное семя, брошенное великим философом, возрастет в большое дерево и даст свой плод. Его продолжатели и преемники должны делать все от них зависящее, чтобы оно не заглохло. И во имя Соловьева надо в самой мысли Соловьева устранять все то, что задерживает этот рост.

Трудности, разумеется, не кончатся и тогда, когда мы выйдем за пределы соловьевских построений. Религиозное восприятие человеческой свободы парадоксально, как и все глубокое.

Что это за «самоопределяющееся существо» — ничто и нечто в одно и то же время, что это за загадочная *«ипостась»*, сверхвременная, сверхфеноменальная и вместе с тем — не субстанциальная! Не есть ли этот человек-ипостась просто-напросто противоречивое и нелепое создание человеческой мысли?

Но в том-то и дело, что помимо всяких формул мысли мы имеем здесь одно из самых действительных, глубоких переживаний религиозного опыта. И все то, что для рассудка может тут казаться противоречивым и странным, — для *этого* опыта естественно и понятно. В молитве, в акте веры всякий христианин с малых лет привыкает чувствовать душу свою как существо, которое есть и не есть в одно и то же время, которое исходит из ничтожества, но через добро, совершаемое (а не данное), становится причастником вечной жизни. И если мы вдумаемся в эти переживания, нам очень нетрудно будет сказать, что есть в душе сверхвременного, если в ней нет субстанции. *Божественная свобода*, вот сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человеческой!

Пока отношение человека к Богу мыслится в форме субстанциальности — от пантеизма, поглощающего сво-

боду всего в единстве Абсолютного, нет и не может быть спасения. Ибо в таком случае всякое *другое* существо превращается или в модус Божественной субстанции, или в ее эманацию, или в случайно отпавшую частицу, которая в качестве частицы роковым образом подлежит закону целого и фатально должна в него вернуться.

В основе христианского религиозного сознания, утверждающего человеческую свободу, лежит совершенно иная вера. Здесь прежде всего сам Бог утверждается как совершенно *свободный* по отношению к человеку, как и всему сотворенному. Акт творения ни в чем не изменяет и не затрагивает божественной природы, ибо он полагает другое вне ее, отдельно от нее. Словом, *свобода* творящего Божества, не связанная никаким извне данным материалом, никаким посторонним ей законом, есть основная мысль всего христианского понимания творения. Когда мы говорим, что свобода Божества есть умопостигаемый корень всего становящегося мира, что Бог создает мир не в своей природе, а в своей свободе, то мы только даем философскую формулу тому существенному содержанию христианской веры, которое непосредственно схватывается верой наивной.

Эта же самая формула дает точное выражение и христианскому пониманию свободы человеческой. Человек может быть свободен от Бога лишь в той мере, в какой Бог утверждает свою свободу от человека. О свободе человека может быть речь только в том предположении, если его умопостигаемый корень не есть от века данная субстанция — часть божественной природы, *не могущая быть иначе*, а только *возможность*, полагаемая Богом, в Его свободе, как *внебожественное*.

Необходимо твердо усвоить это разграничение, которое в религиозной философии должно стать основным. *Божественная природа* по самому своему понятию есть то, что определяется исключительно и всецело самим Божеством, как абсолютная сфера Его бытия, а потому не может быть определяема ничем другим: если какое-либо существо составляет часть Божественной природы, то его *самоопределение* тем самым исключено, ибо в этом качестве оно — только *определяемое*, а не определяющее. Напротив, в область божественной свободы входит все то, что полагается Богом как другое, как существо, отдельное от его субстанции и, следователь-

но, не определяемое ею исключительно. Если бы это «другое» было субстанцией, абсолютность Божества была бы этим самым ограничена или уничтожена. Она не ограничивается и не уничтожается, лишь поскольку «другое» не есть какое-либо сверхвременное бытие, а лишь сверхвременная *возможность*, которая всецело зависит от божественной свободы и, следовательно, ничем не может ее стеснять.

Мир внебожественных возможностей, полагаемых Богом в Его свободе, т. е. вне Его субстанции, или природы, — вот та сфера нуменов, которая составляет сверхвременный умопостигаемый корень становящегося мира. Разумеется, весь *смысл* этих внебожественных возможностей заключается в самом сущем божественном мире: каждая внебожественная возможность имеет в этом мире свою идею как назначение свое и конец. И весь смысл всего мира внебожественных возможностей заключается в том, чтобы осуществить в свободе то, что от века дано в Божественной природе. То, что в Боге есть *субстанция*, то для Его *другого* есть *задача*.

Между данным здесь пониманием умопостигаемого характера и пониманием субстанциальным есть различие существенное, а не словесное только. Субстанция есть от века в себе законченное, *сверхвременное бытие*; поэтому, если бы умопостигаемый характер человека был субстанцией, все его бытие во времени было бы тем самым предопределено как *необходимое* явление этой субстанции; следовательно, для его самоопределения не оставалось бы места. Иное дело, когда умопостигаемый характер мыслится как *возможность*: то, что может быть, может и не быть. Если в моем умопостигаемом характере я — субъект определенных *возможностей* — этим моя свобода нисколько не упраздняется, так как никакая положительная возможность не исключает выбора между нею и противоположной, отрицательной возможностью. Если бы мой умопостигаемый характер заключал в себе действительность добра, он исключал бы для меня возможность быть злым. Но если он заключает в себе только *возможность* добра, это значит, что никакой *необходимости* добра для меня нет — я могу осуществить и противоположную возможность.

Резюмируя в двух словах все здесь изложенное, мы можем сказать, что Бог дает становящемуся миру его

субстанциальное определение не в его начале, *а в его конце*, т. е. в его завершении и цели; цель становящегося существа не дана в его природе, что сделало бы самый процесс развития во времени бессмысленным, а достигается им в Боге чрез свободу. Вся суть метафизической свободы твари заключается в том, что в своем умопостигаемом характере она связана не какой-либо навеки данною действительностью, а только *возможностью*. Все христианское жизнепонимание проникнуто верою, что *вечная* жизнь не дана человеку как не зависящий от его самоопределения дар, что он может выбрать между жизнью и смертью; но это ведь и значит на философском языке, что в *самом себе* человек — не субстанция, а только субъект определенной положительной (и соответствующей ей отрицательной) возможности и определенного назначения, который, в случае исполнения этого назначения, может *субстанцироваться* в Боге, т. е. утвердиться в нем навеки как сочлен и соучастник Божественного организма.

Для мысли истинно философской «*перемещается центр бытия*». Так определял Соловьев предмет своих исканий в «Теоретической философии»[1]. Сам он видел в своей борьбе против «мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания» и т. п. начало такого перемещения и потому — «необходимое условие дальнейшего философствования»[2]. Довести его мысль до конца — значит перенести субстанциальность вещей из начала в конец, искать для мира исполнения обетования не в предвечном прошлом, а в бесконечном его будущем.

Истинная философия есть философия конца, того *всеобъемлющего* конца, который совершается в свободе через безусловно новое, от века не бывшее творческое дело во времени. Не субстанция и не мудрость Божества возрастает и умножается в этом деле. Бог остается недвижим и неизменен в своем вечном покое. Растет созвучие свободных голосов, вызванных из небытия, чтобы в многообразии своих частных мотивов утвердить единство Божественной симфонии. В этом и есть альфа и омега нашей свободы, тот ее конец, в котором должен переместиться центр тяжести нашего бытия.

---

[1] 213.
[2] Там же.

Таково то *искомое*, которое определило собою развитие «Теоретической философии» Соловьева. К сожалению, несмотря на все сделанное для ее восстановления, она остается для нас отрывком. Мы лишены возможности знать ее в ее целом. Но самое важное мы все-таки знаем. Нам известен *замысел* Соловьева — та руководящая мысль, которая составляла душу его предсмертных философских исканий. И, что еще важнее, мы можем угадывать, в каком направлении эта мысль должна вести нас дальше, за пределы мысленного кругозора самого почившего философа.

Глава XXIV

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ФИЛОСОФИЯ КОНЦА

I. КОНЕЦ МИРА И АНТИХРИСТ

Мы достигли высшего завершения философского учения Соловьева в последний его период. —

В сущности, во все периоды своего развития оно было *философией конца*: ибо оно всегда рассматривало не только весь *мировой* прогресс, но и весь *мировой процесс* в непосредственном отношении к его *концу* или смыслу, причем этот *конец — цель*, во всей своей полноте должен раскрыться *в конце времен*, за пределами земной действительности. Но только в конце жизни Соловьева и именно в его «Трех разговорах» философия конца впервые является перед нами во всей своей чистоте, последовательности и цельности. В этом заключается ближайший результат пережитого философом крушения утопий.

Центральным интересом его мысли теперь служит то *окончательное* соединение нового неба и новой земли, которое должно совершиться в конце истории. И прежде перед ним носилась эта цель: даже в его утопический период самая теократия местами рассматривалась им как *промежуточное звено* по отношению к этому всеобщему концу. Но, во-первых, как мы видели, мысль Соловьева здесь была далеко не вполне ясной и последовательной, вследствие чего под «теократией» у него понималось далеко не всегда одно и то же; во-вторых, здесь «промежуточное звено» слишком поглощало внимание философа. Предполагаемый *земной конец* стремлений христианских народов потому самому нередко заслонял для него *запредельный*, единственно истинный и подлинный конец мира.

Царствие Христово как окончательная победа над смертью и упразднение лежащего во зле мира — вот та благая весть, которую мы слышим в «Трех разговорах». То же самое проповедовал Соловьев и раньше; но в проповеди его еще не было той кристальной ясности, которая чувствуется в «гениальном» его произведении, ибо не было ее в его настроении. —

В конце мира — воскресение мертвых, но прежде этого конца — национальное торжество России, небывалый рост величия, могущества и блеска русской державы, вот *общий тон* его теократических *чаяний* среднего периода. Мы уже говорили о том, что это могущество и величие не есть путь к христианскому идеалу. Но помимо недостатков учения здесь есть несомненный диссонанс в религиозном настроении, который не может не чувствоваться. То, что *сначала во времени* предшествует концу мира, — в теократической мечте философа, как и в других его утопиях, изображается слишком яркими, радужными красками. Неудивительно, что подлинный конец по сравнению кажется бледным, а иногда и вовсе теряется в облаках. В этом отношении обмолвка Соловьева, что вселенская теократия — «окончательная цель» для христиан и для иудеев, — тем более характерна, что она — обмолвка[1]. В «Трех разговорах» подлинная окончательная цель уже ничем другим не заслоняется. Проблема *конца* ставится с тем большей ясностью и резкостью, что философ убежден в близком наступлении последних дней мирового процесса: самый ускоренный прогресс нашего времени истолковывается им как *«симптом конца»*[2].

В той исключительной ясности зрения, которую Соловьев вносит в созерцание этого конца, — корень того нового, необычайно яркого освещения, какое получает в «Трех разговорах» проблема зла. «Около двух лет тому назад», пишет он в предисловии к «Трем разговорам» (1900 г.), «особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого»[3]. Понятно, почему в новой стадии развития

---

[1] Еврейство и христ<ианский> вопрос, 140.
[2] VIII, 524.
[3] VIII, 453.

Соловьева его душевное настроение должно было выдвинуть именно эту проблему на первый план.

— *Конец мира есть последняя борьба и окончательная победа над злом.* Раз мысль об этом конце всецело завладела вниманием и воображением фолософа, раз он переживал ее во всем, что он думал и чувствовал, она естественно должна была стать центральной темой его философии истории. Понятно, что в ту пору он рассматривает весь мировой прогресс сквозь призму этой заключительной борьбы как ряд подготовительных к ней стадий.

Положительный смысл истории в произведениях Соловьева всегда олицетворялся образом Христа-Богочеловека. Теперь, в гениальной интуиции «Трех разговоров», для него олицетворяется и зло. Он не мыслит только — в поэтическом и пророческом вдохновении он ясно *видит* заключительную борьбу между добром и злом. На вопрос о последнем, *крайнем* проявлении зла в мире он отвечает ярким художественным изображением антихриста.

И это олицетворение в данном случае не есть фантазия, каприз поэтического творчества. В том христианском миропонимании, которое здесь доводится Соловьевым до конца, этот образ обладает внутреннею логическою необходимостью. Где абсолютное Добро является как *Личность*, там должно быть личностью и крайнее проявление зла: абсолютное зло есть полная и всесторонняя фальсификация добра. Зло, достигшее крайнего своего напряжения, должно быть кощунственной пародией на самое дорогое, святое и возвышенное, что есть в мире. Образ «самозванца, хищением добывающего себе достоинство Сына Божия», тут безусловно необходим.

В этом хищении человеческое превозносится и утверждается *как божественное.* Совершенно естественно и понятно, что в этом противопоставлении себя Богу антихрист заявляет себя *сверхчеловеком*: он хочет победить Христа и стяжать себе божественное величие исключительными дарами своего человеческого гения. По сравнению с «Заратустрой» Ницше этот образ «сверхчеловека» является в значительной степени очищенным и углубленным; в «Трех разговорах» он освобождается от той ходульной театральности, которая делает его смешным, так и от той «жестокости», которая делает его отталкивающим. С гениальным ясновидением

Соловьев почуял, что сверхчеловек-антихрист, который хочет властвовать над миром, должен не отталкивать, а привлекать. Для этого ему надлежит быть не человеконенавистником, а человеколюбцем — *филантропом*, не врагом человеческой толпы, а льстецом и *демагогом*, который покоряет, утверждает и соблазняет людей блестящей видимостью всех добродетелей.

Не случайно, разумеется, и то, что антихрист в «Трех разговорах» становится императором всемирной империи, главою могущественнейшего из когда-либо бывших государств. Антихрист не был бы антитезой Христу, если бы он не пытался присвоить себе «в силу божественного права» полноту власти над миром. Попытка заменить Христа — первосвященника и царя, может достигнуть совершенного олицетворения только в образе *князя века сего* — неограниченного властелина, который присваивает себе *всякую власть* над миром. И, раз острие отрицания направлено здесь против «*царства не от мира сего*», оно может найти адекватное себе выражение только в такой всечеловеческой организации, где объединяющим началом служит квинтэссенция всего мирского, — государство.

II. АНТИХРИСТ И ТОЛСТОЙ

Тут, однако, мы сталкиваемся с чертой явно парадоксальной. Между *завершением* дела антихриста в конце веков и современным нам его явлением в изображении Соловьева есть разительное несходство. С одной стороны, здесь крайнее выражение «тайны беззакония» антихристова, мистическое по своему внутреннему содержанию, является *внешним образом* как поклонение идолу государственного могущества. С другой стороны, в роли *современного нам* предтечи антихриста выведен рационалист и непротивленец — князь, последователь графа Л.Н.Толстого и непримиримый враг всякой государственности. Спрашивается, каким образом этот толстовский рационализм и анархизм может служить ступенью к черной магии антихриста и к исключительному утверждению государственного начала?

В действительности мы имеем здесь лишь кажущееся противоречие. По Соловьеву, существенное в толстовстве и в явлении антихриста — не в том, что у них различно, а в том, что́ есть между ними общего. Существенная черта того и другого явления заключается в

злонамеренном отрицании Христа и фальсификации Его дела. Формы же фальсификации отнюдь не должны быть всегда одинаковы; наоборот, они должны быть непременно различны в зависимости от условий времени, в соответствии с настроением и уровнем развития той человеческой среды, которую требуется ввести в соблазн.

Сходство между современной и будущей фальсификацией заключается в обманном утверждении христианства без Христа. О толстовцах Соловьев говорит, между прочим. — «Когда люди, думающие и потихоньку утверждающие, что Христос *устарел, превзойден* или что его вовсе не было, что это — миф, выдуманный апостолом Павлом, — вместе с тем упорно продолжают называть себя «истинными христианами» и проповедь своего пустого места прикрывать переиначенными евангельскими словами, тут уже равнодушие и снисходительное пренебрежение более не у места: ввиду заражения нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совесть громко требует, чтобы дурное дело было названо своим настоящим именем. Истинная задача полемики здесь — *не опровержение мнимой религии, а обнаружение действительного обмана*».

Толстовское евангелие есть «*благая весть* без того *блага*, о котором стоило бы возвещать», т. е. без богочеловеческой Личности Христа и «без действительного воскресения в полноту блаженной жизни»[1]. В таком же отрицании Христа и Его дела, под внешней оболочкой христианства, заключается и руководящая мысль антихриста. Но, при тождестве сущности, *личина*, которою она прикрывается, точнее говоря самый способ подделки, в обоих случаях совершенно различен.

В наше время тот «дух века», которым в поддельном евангелии заменяется Христос, по существу рационалистичен. По Соловьеву, это — новейшая трансформация религии так называемых *вертидырников*, или *дыромоляев*, которая заключается в следующем: «просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: *изба моя, дыра моя, спаси меня*!» И в новой своей толстовской стадии эта религия «сохранила прежнюю слабость религиозной мысли и узость философских интересов, прежний приземистый

[1] VIII, 454—455.

реализм, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь название «царства Божия *на земле*», а дыра стала называться «новым евангелием», и, что всего хуже, различие между этим мнимым евангелием и настоящим, различие совершенно такое же, как между просверленною в бревне дырой и живым и целым деревом, — это существенное различие новые евангелисты всячески старались замолчать и заговорить»[1].

В дни антихриста эта ступень умственного младенчества раз навсегда превзойдена, а потому людей уже нельзя соблазнять столь простыми средствами. Здесь обман должен явиться в наиболее глубокой и всесторонней, *универсальной* своей форме. Говоря словами Соловьева, это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия». В книге, где антихрист дает наиболее полное изображение своего духовного облика, «соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений»[2].

Уже за много лет до написания «Трех разговоров» Соловьев предсказывает грядущее перед концом мира возрождение мистики и мистицизма в царстве антихриста. В беседах с друзьями уже в начале девятидесятых годов он неоднократно высказывал мысль, впоследствии выраженную в «Трех разговорах»[3], что организация антихристова царства будет делом *братства франмасонов*, которое уже в наше время ставит себе основною целью борьбу против Христа и христианства. В ответ на возражение друзей, что современные франмасоны не годятся в предтечи антихристу вследствие своего крайнего и поверхностного рационализма, Соловьев приводил известный текст Апокалипсиса о звере, выходящем из моря. — «И видел я, что одна из голов его как бы смер-

---

[1] VIII, 454.

[2] VIII, 564. Нетрудно заметить, что эта книга антихриста — поразительно схожая пародия на философские построения самого Соловьева. Это — план философии Соловьева, но без Христа!

[3] VIII, 565.

тельно ранена, но сия смертельная рана исцелела, и дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонилась дракону, который дал власть зверю» (XIII, 3). По его толкованию, «рана» означает изъян в умственном кругозоре современных отрицателей Христа, их органическую неспособность понять что-либо таинственное, мистическое. В наши дни «тайна беззакония» не может совершиться как раз благодаря этому *непониманию тайны*: дело антихриста парализовано именно тем, что миросозерцание его последователей — одна сплошная *рана, дыра в голове*. Но в конце веков эта рана исцелится; облеченный мистической силою, антихрист будет магически действовать на человечество, и тогда только поклонится ему вся *земля*, плененная и околдованная его сверхъестественными чарами. В изображении той «пустой дыры», которая в «Трех разговорах» олицетворяет миросозерцание Толстого, чувствуется та же апокалиптическая «рана». И необходимость грядущего ее исцеления становится вполне понятною.

Так же понятен и необходим переход от современной безгосударственности толстовского учения к последующему *империализму* царства антихриста.

В различные времена государство имеет неодинаковое значение для дела Христова: поэтому оно не может иметь одинаковую ценность и для антихриста. В настоящее время, как мы видели, существование смешанной государственной среды в глазах Соловьева оправдывается незрелостью человечества, *неготовностью* его к Царствию Божию: оно должно существовать до дня жатвы Господней, когда наступит время для окончательного отделения пшеницы от плевел. Сдерживая внешние проявления зла, препятствуя аду овладеть вселенной, государство тем самым в настоящий, *переходный* момент так или иначе служит делу Христову: при этих условиях естественно, что современное явление царства антихриста должно характеризоваться направлением антигосударственным, анархическим. В наши дни самым действительным оружием в руках врагов Христовых является та проповедь «непротивления», которая восстает против принудительного порядка государства, против войны и всяких вообще внешних мер насильственного обуздания «единственно для того, чтобы как-нибудь зла пальцем не тронуть»[1].

---

[1] VIII, 484.

В «Повести об антихристе» изображается иная эпоха, когда человечество уже вполне созреет для *окончательного* выбора между добром и злом. В этой заключительной борьбе как добро, так и зло должны явиться в заключительной и совершенной своей форме. Но при этих условиях должны отпасть, как ненужные, всякие насильственные способы обуздания, все те сдержки, которые *извне ограничивают* зло, препятствуя его полному обнаружению. В конце веков Добро должно противопоставить злу не внешнюю границу, а ту благодатную, сверхъестественную силу, которая преодолевает его *изнутри, в самом корне.* Такая полная победа над злом означает не только совершенное торжество правды, но и окончательное упразднение смерти. Ясно, что государство, которое само борется против зла смертоносным оружием, для этой цели непригодно. Поэтому в заключительной стадии мирового процесса оно становится ненужным для добра. Тут борьбу со злом ведет уже непосредственно та духовная сила, которая воскрешает мертвых.

Но тем самым государство отходит ко злу и превращается всецело в его орудие: ибо в области нравственных отношений не может быть ничего *просто излишнего* или ненужного. — Здесь действует неумолимый закон: «кто не за нас, тот против нас». В эпоху окончательного разделения доброго и злого добро должно ясно выступить как Царство не от мира сего: ему предстоит победить не мирскими силами, а *вопреки* им; но именно поэтому зло, как совершенная антитеза добра, должно завладеть всеми средствами мирского принуждения. Путь к воскресенью лежит через крест Христов; поэтому и в заключительной борьбе со злом сила, преображающая мир, должна восторжествовать через крест, через мученический подвиг. Понятно, что в борьбе с этой благодатной силой князь века сего должен явиться во всеоружии мирского величия. Все силы всемирной империи должны быть напряжены, чтобы вступить в борьбу с той силой безусловного Добра, которая — не от мира сего.

Таким образом, в том заключительном превращении «царства антихриста», которое изображается в «Трех разговорах», нет противоречия. Переход от толстовства к империализму в схеме Соловьева является естественным результатом той переоценки ценностей, которая имеет произойти перед концом мира. «Антихрист» отри-

цает государство до тех пор и постольку, поскольку оно ценно для добра, и боготворит его с того момента, когда оно утрачивает эту ценность.

К сожалению, к верным и глубоким мыслям в «Трех разговорах» примешивается некоторая доля полемического преувеличения. На вопрос о том, есть ли толстовец — «князь» — антихрист, Соловьев устами генерала отвечает: «ну, не лично, не он лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линии. Как еще у Иоанна Богослова в писании сказано: вы слышали, детушки, что придет антихрист, а теперь много антихристов. Так вот из этих многих, из многих-то»...

Хотя Толстой — всего только «один из многих», — в «Трех разговорах» он один из современных религиозных учителей сопоставляется с грядущим подлинным антихристом. В отличие от других, искренно заблуждающихся, ему одному здесь делается упрек в религиозном самозванстве и в сознательной, злонамеренной фальсификации. Тем самым Толстой превращается в современного *антихриста по преимуществу*, что́ явно несправедливо. Из собственного изложения Соловьева, как мы видели, обнаруживается, что каждое христианское исповедание таит в себе своего антихриста. Подмен и фальсификацию, а стало быть, и *самозванство* можно найти во всяком одностороннем учении, которое выдает себя за целое и подлинное христианство! Разве не фальсифицируют христианство те, кто утверждают, что дороже всего в нем — духовный авторитет или священное предание, или же, наконец, свободное исследование? Самозванством грешат едва ли не все, кто считают себя преимущественно перед прочими *подлинными* носителями духа Христова. Чтобы отличить Толстого от прочих, Соловьев обвиняет его в фальсификации сознательной и злостной; но именно тут аргументация «Трех разговоров» лишена убедительной силы. «Свободное» обращение с текстами св. Писания действительно свойственно Толстому, но среди толкователей Евангелия всех времен это — недостаток настолько распространенный, что на основании его одного можно было бы найти не одного, а легионы антихристов. Разумеется, та попытка отделения подлинного от легендарного, которую мы находим в «Евангелии Толстого», есть сплошной произвол; но наиболее произвольное в ней не есть чья-либо индивидуальная особенность, а общее место того плоского рационализма, который признает вымыслом воскресенье

мертвых и все вообще чудесное. Далее, Соловьев совершенно справедливо указывает, что учение Толстого гораздо более похоже на буддизм, чем на христианство; но заключать отсюда, что Толстой недобросовестно и неискренно старается опереть свои убеждения на авторитет Евангелия, мы все-таки не имеем права. Этот авторитет мог уцелеть в его учении просто в качестве традиционного остатка от старых, детских верований. Противоречие это, разумеется, вносит фальшивую ноту во все религиозно-философские построения великого писателя; но предположение, что это — фальшь сознательная и злонамеренная, — решительно ни на чем не основано и носит на себе печать несомненного полемического увлечения.

Наконец, решающее значение в даном случае имеет следующее соображение. Об *особой* близости к антихристу толстовства в отличие от многих других вероучений можно было бы говорить в том случае, если бы оно не заключало в себе никакой, даже *относительной* правды или если бы истина была в нем только личной. В действительности, однако, в религиозной проповеди Толстого есть черты положительные и ценные. Есть зерно истины даже в том его анархизме, против которого всего больше восстает Соловьев. Толстой совершенно прав в том, что государственная жизнь несовместима с евангельским совершенством и что, следовательно, *конечный идеал христианства анархичен.* И это должно быть вменено ему в заслугу, несмотря на те ошибки, которыми у него извращается эта мысль[1]. Но главная религиозная ценность заключается, конечно, не в тех, почти всегда слабых, формулах, которые выковывает Толстой-мыслитель, а в тех гениальных образах, в которых Толстой-художник увековечивает свои религиозные переживания. В «Войне и мире», в «Анне Карениной» и, наконец, в собственной «Исповеди» он дает захватывающее изображение религиозного искания. То обладание Богом, которого с тревогой и мукой ищут Пьер, Левин, князь Неклюдов и другие, конечно, не укладывается в ту рассудочную схему, которая утверждает, что неразрывного, *вечного* соединения между Богом и человеком нет и быть не может. И то небо, которое на Аустерлицком

---

[1] Об этом подробнее в моей статье «Спор Толстого и Соловьева о государстве» в сборнике о Толстом (Москва, 1911, изд. книгоизд. «Путь»).

поле наполняет блаженством душу раненого князя Андрея, очевидно, не есть та «пустая дыра», которая составляет содержание толстовского Евангелия. Рационалистическое учение, которое находит в Боге только смерть, ниспровергается всем художественным творчеством Толстого, которое ищет и утверждает в Нем *жизнь*. И если таким образом в Толстом борются два человека, две диаметрально противоположные стихии, то несправедливо думать, что в нем есть только одна. В учении Толстого действительно живет антихрист, изображенный Соловьевым, но он не исчерпывает собою религиозной сущности великого писателя: ибо сам Толстой выше и больше своего учения и своего антихриста. От Соловьева это ускользнуло, по-видимому, потому, что ему, как уже было выше сказано, вообще было малодоступно то самое, чем действительно велик Толстой — его художественное творчество.

III. НОВОЕ ПОНИМАНИЕ ПРОГРЕССА. ЗАДАЧА ВЕЛИКОГО СИНТЕЗА

В самых преувеличениях полемики против Толстого необыкновенно ярко обрисовывается точка зрения миросозерцания Соловьева. Сущность этой *философии конца* всего нагляднее и рельефнее освещается по контрасту с попыткой великого писателя уложить царстие Божие всецело и без остатка в рамки земного, *здешнего* существования. Неудивительно, что Соловьев преувеличил значение этой антихристианской концепции и что она заслонила в его глазах *всего* Толстого.

Центр тяжести для него заключается, впрочем, не в борьбе против этой поверхностной, рационалистической утопии, *а в полном отрешении от всяких земных утопий*, и прежде всего — от *утопии прогресса*. «Три разговора» суть произведение человека, который всеми силами души своей почувствовал, что миру вообще со всей его красою и очарованием настал действительный конец, что вообще разрушение и имеющее наступить непосредственно вслед за ним соединение живых и мертвых во Христе есть вопрос близкого будущего, быть может, даже завтрашнего дня. Предчувствия нависшей над человечеством катастрофы, всегда сильные у Соловьева, теперь сгустились и кристаллизовались в одно цельное и яркое впечатление. Перед ним во весь рост встал образ смерти, предстоящей в недалеком будущем

всему человечеству. Земной путь последнего представляется философу уже оконченным.

В последней своей статье, написанной незадолго до кончины, он заводит речь о ходячих теориях прогресса — в смысле возрастания всеобщего благополучия. — «Со стороны идеала», читаем мы здесь, «это есть пошлость или надоедливая сказка про белого быка»; а со стороны предполагаемых исторических факторов — это бессмыслица, прямая невозможность. Говорите усталому, разочарованному и разбитому параличом старику, что ему еще предстоит бесконечный прогресс его теперешней жизни и земного благополучия... «Уж какое тут, батюшка, благополучие, какая жизнь! Лишь бы прочее время живота непостыдно, да без лишних страданий дотянуть до «близкого конца»»[1]. То же самое говорил он на смертном одре, в беседе с покойным кн. С.Н.Трубецким. На вопрос о его отношении к последним китайским событиям Соловьев отвечал: «Мое отношение такое, что все кончено; та магистраль всеобщей истории, которая делилась на древнюю, среднюю и новую, пришла к концу... Профессора всеобщей истории упраздняются... их предмет теряет свое жизненное значение для настоящего; о войне Алой и Белой Розы больше говорить нельзя будет. Конечно все!.. И с каким нравственным багажом идут европейские народы на борьбу с Китаем... христианства нет, идей не больше, чем в эпоху троянской войны; только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идут!»[2].

Характерно, что это отчаяние в будущем всемирного прогресса связывается у Соловьева с предчувствием грозы, идущей с Дальнего Востока. Уже в 1890 году философ предвидел желтую опасность и указывал, что она страшна не сама по себе, а вследствие того *внутреннего процесса* разложения, который совершается в христианском мире. «Противоположность двух культур — китайской и европейской — сводится, в сущности, к противоположению двух общих идей: *порядка*, с одной стороны, и *прогресса*, с другой». В историческом столкновении этих противоположностей Европа может победить только при том условии, если она останется верною той идее,

---

[1] По поводу последних событий, VIII, 585—586. Об этой своей статье сам Соловьев говорил: «Это крик моего сердца». См. соч. кн. С.Трубецкого, I, 346.

[2] Кн. С.Трубецкой, Смерть Соловьева, соч., т. I, 346.

которая составляет смысл ее существования. Но именно этого условия в современной нам умственной жизни европейских народов нет налицо. В господствующем в наши дни понимании «прогресс» превращен в беспорядочную и бессмысленную смену исторических моментов, не связанных между собою каким-либо объединяющим началом. В ходячем понимании прогресса *нет того, что прогрессирует*, ибо нет единого человечества, а есть только раздробленные поколения: здесь настоящее отрицает прошедшее и само станет предметом такого же отрицательного отношения в будущем. Современный европейский прогресс утратил свой идеал, ибо он не верит в безусловный смысл мира и, следовательно, в безусловную цель совершенствования. Эта внутренняя пустота ходячего понимания идеи прогресса вызвала в Европе разочарование в самой идее. Беспринципная реакция наших дней, вместо того чтобы исправить ошибку мнимых прогрессистов, сама ищет спасения для Европы «в принципах китаизма, в безусловном культе прошедшего, в исключительных заботах о поддержании подкопанного со всех сторон традиционного порядка с его случайными формами, утратившими всякую внутреннюю силу».

Эта «китаизация Европы» служит в глазах Соловьева наиболее грозным симптомом надвигающейся опасности. — «Китайский идеал для китайцев есть принцип силы, для европейцев он был началом слабости и разрушения. Усвоение этого идеала было бы для нас самоотрицанием в дурном смысле этого слова, т. е. отречением от *своего хорошего*, — отречением от христианства. Но такое отречение равносильно полной утрате самой причины нашего исторического существования»[1].

В девятидесятых годах, когда эти строки были написаны, они выражали собою не окончательно установившуюся точку зрения Соловьева на будущее, а только опасение, сомнение, высказанное в условной форме. В то время Соловьев все еще надеялся, что христианский мир, и в особенности Россия, найдет в себе силы, чтобы противопоставить крайнему востоку идею истинного прогресса, который обладает «и глубокими реальными корнями в исторической почве и идеальной вершиной, достигающей неба». Соответственно с этим тогда философ предусматривал возможность двоякого исхода все-

[1] Китай и Европа, <т.> VI, 136.

мирной истории. — Китайцы «верны себе. Если мы, европейский христианский мир, будем также верны себе, т. е. *верны вселенскому христианству*, то Китай не будет нам страшен, мы же завоюем и Дальний Восток не силой оружия, а той силой духовного притяжения, которая присуща исповеданию *полной истины* и которая действует на души человеческие, к какому бы племени они ни принадлежали»[1].

То, что в 1890 году было лишь тревожным опасением, превращается десятью годами позже в окончательный приговор. Раз самого «христианства нет» в европейской культуре — от нее отлетела душа и ей уже нечем преодолеть свою «внутреннюю китайщину». Поэтому уже в «Трех разговорах» торжество панмонголизма представляется Соловьеву «вероятностью, близкой к достоверности»[2]. А в 1900 году, под впечатлением событий китайской войны, он говорит о конце всякого прогресса, не только ложного, но и истинного, как о совершившемся факте. «Историческая драма сыграна, и остался один лишь эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»[3].

Всем этим вносится существенное изменение в философию истории Соловьева. *В новом ее понимании недостает того земного завершения прогресса, которое раньше представлялось философу необходимым.* Соловьев всегда верил в ту «идеальную вершину прогресса, достигающую неба», о которой он говорит в статье «Китай и Европа»[4]. Но в молодости и в серединный период своего творчества он надеялся на возможность *здешнего*, хотя бы и предварительного, завершения богочеловеческого дела на земле. Напротив, в «Трех разговорах» он видит и утверждает эту вершину в мире запредельном. Теперь всемирная история завершается для него не во вселенской теократии, а *непосредственно во втором пришествии Христовом.*

Мы уже имели случай отметить, что в срединный период творчества Соловьева соединение церквей для него означает начало новой исторической эры; между тем в «Трех разговорах» оно знаменует конец истории.

---

[1] Китай и Европа, VI, 134—137.
[2] VIII, 459.
[3] По поводу последних событий, VIII, 586.
[4] VI, 135.

В этой новой черте, касающейся, с первого взгляда, одного лишь церковного вопроса, выражается коренное изменение всей соловьевской схемы всемирного прогресса.

Мы помним, что он вступил на литературное поприще с программой *великого синтеза,* объемлющего знание, художественное творчество и практическую деятельность, словом, все сферы человеческого существования[1], и что в этом синтезе он видел очередную историческую задачу объединенного человечества с Россией во главе.

Теперь спрашивается, что же остается от этой всемирно-исторической задачи в «Трех разговорах»? Мечта о религиозном первенстве русского народа перед другими здесь отвергнута. Попытка осуществить на земле «великий синтез» терпит крушение в практической, т. е. в собственно *жизненной* сфере. *Целостная жизнь* оказывается не только запредельной государству и хозяйству, но, *в полноте* своей, *запредельной миру*: ибо только в отвержении мира, в отделении от него и в борьбе с ним может собраться в одно целое тело Христово — земная церковь. Жизнь воистину целостная достигается по ту сторону здешнего, в непосредственном, *личном* общении со Христом, во всеобщем светлом воскресении. Собрать воедино весь род человеческий — для Христа значит воскресить его и воскреснуть в нем. *Этот синтез* есть конец мира. Пока он не наступит, можно говорить лишь о неполном исцелении человечества и, следовательно, о синтезе лишь частичном.

Все те утопии, которые мы находим в начальном и серединном периоде творчества Соловьева, сводятся к переоценке здешних земных предварений цельной жизни. В конце жизни философа эта утопия отпала, как историческая скорлупа; она отлетела от учения Соловьева не вследствие какого-либо постороннего и внешнего ему влияния, а вследствие собственного его внутреннего роста. Скорлупу разбило само живоносное семя христианской истины, составлявшее содержание этого учения. Не во имя чего-либо другого, а во имя Христа и христианства расстался Соловьев со своей излюбленной *земной* мечтой. Сильнее, ярче прежнего он почувствовал, что людям недостаточно собраться во Христе, чтобы осуществить идеал цельной жизни. Надо еще и

[1] См. выше, т. I, 111—123.

обладать Им, т. е. соединиться с Ним в непосредственном, живом и личном общении, — видеть Его уже не зерцалом в гадании, а лицом к лицу. Чтобы это сбылось, должен кончиться тот мир, который распял Христа, потому что он Его не вмещает.

IV. ФИЛОСОФИЯ КОНЦА И ПРЕДСТОЯЩИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Пока не совершился этот конец, на земле возможны лишь те или другие приближения к цельной жизни: здесь синтез осуществляется лишь в несовершенном предварении...

Тут естественно возникает вопрос, *возможен ли* и *нужен ли* этот предварительный синтез? Если мировой прогресс *окончен*, то можно ли говорить о каких-либо относительных, *здешних* задачах, которые ведь непременно предполагают дальнейшее продолжение прогресса в будущем.

По весьма понятным причинам сам Соловьев не дал, да и не мог дать ответа на этот вопрос. И это — не только потому, что жизнь его оборвалась вскоре после напечатания «Трех разговоров». Вопрос этот просто-напросто выходит за пределы того настроения, в котором он находился, и тех интересов, которыми он в то время жил. Вопрос, о котором идет речь, не может интересовать человека, которому, как мы уже знаем, самое человечество представляется в виде больного, умирающего старика. Тут, по-видимому, не может быть иного ответа, кроме смерти. Мы знаем, что уже «Три разговора» были написаны в предвидении «не так уже далекой» смерти самого их автора[1]. Это предчувствие близости собственного конца в связи с изданием книги, повествующей о непосредственно предстоящем *всеобщем* конце, не есть результат простой случайности. Что-то оборвалось в Соловьеве, когда он задумал эту книгу: ее мог написать только человек, всем существом своим предваривший как свой, так и всеобщий конец.

В таком настроении едва ли возможно интересоваться ближайшими, промежуточными и вообще какими бы то ни было историческими задачами. Неудивительно, что история наших дней представляется Соловьеву «ка-

[1] VIII, 461.

кой-то игрой марионеток на исторической сцене, которая продолжается в силу косности»[1].

На этом философ умер; но нам, оставшимся в живых, совершенно невозможно удовлетвориться тем убийственным выводом, который вытекает из только что приведенных его слов. Прежде всего, этот вывод противоречит той истине, которая составляет основу миросозерцания самого Соловьева. Если исторический процесс вообще имеет смысл в Безусловном, то в нем не может быть ни одного отдела бессмысленного, продолжающегося по силе косности или напоминающего игру марионеток. Если эпилог исторической драмы еще может затянуться на пять актов, то с точки зрения «разумного смысла вселенной» это невозможно без каких-либо разумных оснований. — Эпилог, очевидно, не может считаться *лишним* придатком даже к драме, составленной каким-либо человеческим драматургом, а тем более — к драме мировой. — Он должен иметь в ней определенное место и смысл. А если так, то актеры должны знать, для чего им нужно оставаться на исторической сцене и что они должны там делать.

Рассматривая с этой точки зрения новое учение Соловьева, мы откроем в нем ряд пробелов, наткнемся на ряд вопросов, которые остаются нерешенными. Но, к счастью, решенье подсказывается нам той непреходящей истиной, которая составляет основу собственного его миросозерцания. Продолжая в его духе, нетрудно найти в его же собственных началах руководящие указания относительно тех пределов, в каких задача великого синтеза должна быть поставлена и может быть решена в дальнейшем *земном* будущем истории.

Прежде всего, философия конца не только не упраздняет задачу *цельного знания*, но представляет сама попытку подвинуть ее решение. Грандиозный план философского синтеза, задуманный Соловьевым еще в молодости[2], как мы видели, возрождается в последних его трудах — в «Оправдании Добра», в недоконченной «Теоретической философии» и, наконец, в невыполненной, но задуманной «Эстетике».

Мы уже говорили, что именно для последнего периода Соловьева характерно это возвращение к филосо-

---

[1] По поводу последних событий, 585.
[2] См. выше, т. I, 111—123.

фии[1]. Оно находится в тесной связи с его новой точкой зрения. Если целостная жизнь, т. е. совершенное соединение твари с Богом, не может осуществиться во всей полноте своей в пределах здешнего — то тем сильнее побуждение — *предвосхитить ее в умозрении*, дать в нем ясное выражение тех упований, которые составляют смысл жизни. Назначение мысли — именно в том, чтобы *предварять действительность* по пути к идеалу: ее формальная беспредельность дает ей возможность от относительного и несовершенного разом перелетать к Безусловному и Всецелому, не задерживаясь на тех промежуточных стадиях, через которые должна еще пройти жизнь в медленном процессе совершенствования. Вестник грядущего, мысль в своем свободном полете не прикована к настоящему и может отделяться от его немощей. Во вдохновенном предвидении она — не только может, но и должна созерцать то действительное и полное *исцеление* жизни, которое составляет конец всего существующего. И чем больше в жизни мы отдалены от этого конца, тем большую ценность приобретает это созерцание, которое дает нам возможность видеть *хоть издали* землю обетованную.

Конечно, самое выражение «цельное знание» должно быть понимаемо здесь в условном значении, т. е. не в смысле полного осуществления идеала, а в смысле большего или меньшего к нему *приближения. Совершенная целость* в знании может быть достигнута только тогда, когда целость станет совершившимся фактом и в жизни: ибо она предполагает совершенное и окончательное упразднение того разрыва между мыслью и бытием, которое составляет признак нашего болезненного и греховного состояния. Идеал цельного знания достигается лишь там, где реальность совершенно адекватна безусловной мысли и мысль объемлет в себе полноту реальности, так что уже нет ни *отвлеченной* мысли, ни безыдейной, *бессмысленной действительности*. Это — то состояние, где мистическое, рациональное и эмпирическое становятся совершенно равными друг другу, так что мистическая глубина Абсолютного становится совершенно явной в опыте и совершенно прозрачной для мысли. Говоря религиозным языком, «цельное знание» в его полноте возможно для человека лишь в той

[1] Об этом подробнее в моей статье «Возвращение к философии» в юбилейном сборнике в честь Л.М.Лопатина, Москва, 1911.

стадии существования, когда он видит Истину уже «не зерцалом в гадании, а лицом к лицу». Это уже не дискурсивное знание, а непосредственное усмотрение, или *интуиция*, которая в своем совершенстве возможна лишь для существа, уже сочетавшегося с Абсолютным вечной, неразрывной связью[1].

В *этой* жизни «цельное знание» возможно лишь в смысле некоторого предвосхищения этой заключительной интуиции, лишь в смысле *предварительного* объединения или синтеза мистического, рационального и эмпирического элемента. Разрозненные в действительности, эти элементы объединяются *в идее*. То, что называется здесь «цельным познанием», есть на самом деле лишь мысленное предварение будущей органической всецелости; как бесконечно расстояние, отделяющее нас от совершенства, так же бесконечна и задача приближения к нему — в мысли, как и жизни. С этой точки зрения «*цельное знание*» есть задача, которая должна преемственно передаваться от поколения к поколению, а следовательно, может иметь и *историю* в будущем.

Также не устраняется, а утверждается с точки зрения правильно понятой философии конца и задача *цельного* творчества, или *теургии*. Взгляд на искусство как на *дело Божие*, или теургию, явился на свет значительно раньше Соловьева и не должен исчезнуть вместе с ним, ибо он коренится в самом существе религиозного понимания мирового процесса. С точки зрения философии всеединого он безусловно необходим. Вот почему уже Шеллинг, понимавший мировой процесс как откровение Абсолютного или Всеединого, видел задачу искусства в том, чтобы воспроизводить тот сверхвременный творческий акт, где это откровение выражается наисовершеннейшим образом. Иными словами выражал то же самое и Достоевский, когда он утверждал, что «красота спасет мир». Это значит, что задача искусства — не воспроизводить несовершенную здешнюю жизнь, а создавать ее в красоте — являть в мире ту нетленную, вечную красоту, которая составляет его первообраз или

[1] Этим изобличается ошибочность суждения, которое иногда приходится слышать среди последователей Соловьева, будто в «Трех разговорах» он «преодолел» философское умозрение. Пока мы не увидим Истину *лицом к лицу*, что случится, как известно, не в этой, а в той жизни, мечта о «преодолении умозрения» остается, увы, опасным самообольщением. *В этой* жизни умозрение навсегда останется великой ценностью, которою следует дорожить.

идею. Пока не завершился мировой процесс, мир еще не равен своему первообразу; а это должно служить непреходящим, неумирающим стимулом для искусства. Искусство должно предварять *грядущее преображение вселенной*. Воплощение небесного в земном должно предвосхищаться не одним только умозрением. Чтобы наполнить собою душу человека, Абсолютное должно завладеть его воображением и чувством, стать песнью и симфонией, воплотиться в звуках, формах и красках. В этом заключается теургическая задача искусства. И задача эта пребудет, *доколе всеобщее преображение не станет совершившимся фактом*.

Само собою разумеется, что и здесь «*цельное*» творчество должно быть понимаемо с ограничением. Совершенная и безусловная цельность недостижима в пределах мира совершающегося: здесь, в рамках человеческого искусства, как и человеческой мудрости, возможны лишь неполные и несовершенные теофании, *частичные* откровения всецелого. *Цельное* творчество есть руководящая норма для искусства, идеал, к которому оно должно в большей или меньшей степени приближаться. Но окончательное *совершение* этого идеала, а вместе с тем и *совершение красоты* откроется лишь в *Божественном* творчестве, в той заключительной *симфонии*, которая завершит мир, объединив небесное и земное: там, во вселенском многозвучии, раздастся объединяющий всех гимн воскресения. Задача же нашего искусства — в том, чтобы прислушиваться к этой песне небес, *доводить* ее до человеческого слуха и, пропуская действительность через творческое воображение, готовить ее грядущее пресуществление. Истинно теургическое искусство есть то, которое в беспредельном многообразии частных мотивов и индивидуальных форм существования улавливает руководящий, вселенский, все объединяющий мотив. Это идеальное объединение и есть доступное искусству предварение истинной *целости жизни*.

Пока идет речь об *идеальном* воспроизведении цельной жизни — в философском познании и художественном творчестве, — первоначальный соловьевский план «великого синтеза» оказывается в общем верным и может быть принят при условии более точного отграничения синтеза *предварительного*, осуществимого в пределах истории, от синтеза *запредельного и окончательного*. Когда же Соловьев перешел от этих идеальных предварений к реальной действительности и возмечтал об осу-

ществлении великого синтеза в человеческой земной общественности, не только духовной, но и мирской, он неизбежно должен был потерпеть крушение: ибо здесь ошибка заключалась не в исполнении намерения, а в самом намерении. Неверными оказались не те или другие подробности, а весь план «*свободной теократии или цельного общества*», и Соловьев должен был от него отказаться.

Выше уже было достаточно сказано о внутренних противоречиях этой мечты. Здесь достаточно будет указать, что противоречия в социальном построении Соловьева сводятся к более общему религиозно-метафизическому противоречию. *Противоречива не только «теократия», но и всякая вообще попытка осуществить целостную жизнь иначе, как через упразднение смерти.* «Целость» жизни означает, во-первых, восстановление полной и нерасторжимой связи между всякой живой душой и безусловным Источником жизни, а во-вторых и тем самым, установление такой же нерасторжимой, *вечной* связи между духом и телом: смерть тем самым исключается; но поэтому исключается из «целостной жизни» и всякая человеческая организация, которая *в силу необходимости* должна пользоваться смертью как своим орудием. Мы уже видели, что как в государстве, так и в организации хозяйственной жизнь по необходимости не целостна, а раздвоена прежде всего потому, что обе эти организации самыми условиями своего существования вынуждены орудовать смертью, т. е. — частью умерщвлять, частью же грозить смертоносным оружием.

В конце жизни Соловьева рухнула эта противоестественная попытка сочетать несоединимое. Значит ли это, что «великий синтез» в нашей действительности может быть только предвосхищен умом и художественным творчеством и *ни в какой мере* не может быть осуществлен в жизни? Утвердительный ответ на этот вопрос был бы равнозначителен отречению от Христа и христианства. Ибо он противоречит той самой вере, которая для христианина всего дороже, — вере во Христа, пришедшего во плоти. Если на земле совершилось Богоявление, преображение и воскресение Христово, если уже в этой жизни ангелы и пастыри соединили свои голоса в общем славословии, это значит, что уже здесь прозвучали первые аккорды той Божественной симфонии, которая должна одухотворить и завершить весь

мир. Это значит, что на земле положено прочное *жизненное* основание великого синтеза.

Есть, наконец, на земле и организация, коей задача до совершения времен в том и заключается, чтобы являть в здешней действительности целостную жизнь. Соловьев был совершенно прав в том, что именно в этом — призвание церкви; ошибка его заключается лишь в суетном желании включить в состав церкви два инородные тела — государство и хозяйство. Свободная от всякого *смешения* с миром, церковь осуществляет на земле целость жизни тем единственным путем и способом, который ведет к действительному исцелению, — *через преодоление смерти.* К этому сводятся все таинства, коими утверждается на земле Боговоплощение, жизнь, смерть и воскресение Христово; в них преподается людям залог вечной, истинной и, стало быть, *цельной* жизни. И, восстановляя через таинства внутреннюю целость в каждом отдельном человеке, церковь собирает в одно целое и человечество, объединяя людей во Христе.

В меру этой веры во Христа и в Церковь остался до конца верен своему идеалу целостной жизни и Соловьев. Победа над смертью через воскресенье двух свидетелей Христовых и соединение церквей вокруг воскресших — вот и все, что остается в «Трех разговорах» от прежней широковещательной программы «цельного общества»[1]. Но сведение идеала к этому истинному и неумирающему остатку, очевидно, не есть для него ущерб или умаление: ибо как не может царствие Христово возвеличиться или разбогатеть через государство и хозяйство, так же не может оно умалиться или оскудеть через утрату того и другого. Христианский путь к Божественной славе ведет через уничижение и обнищание...

Здесь, на земле, целостная жизнь раскрывается в ограниченном явлении. В этом и заключается та антиномия, которая первоначально привела в смущение Соловьева и была источником некоторых заблуждений его молодости и среднего периода. Как можно говорить об *ограниченном явлении целости?* Если церковь есть воплощение всеединого и всецелого на земле, то не значит ли это, что она уже здесь, на земле, должна быть всем во всем? О какой всецелости может быть речь, если из церкви сознательно и принципиально исключа-

[1] См. VIII, 580.

ется огромная область мирской жизни, и в том числе такие общественные организации, существование которых с христианской точки зрения оправдывается? Если Церковь в идее есть все во всем, то подобает ли ей здесь, на земле, быть *особым домом Божиим* среди других не божьих строений?

В действительности мы имеем здесь лишь кажущееся противоречие, которое перестанет нас смущать, если мы вдумаемся в сущность исторического явления Христа на земле. Если здесь сам Царь Небесный принял «зрак раба», то мирское величие не может быть свойственно и Его Царству. В земном явлении Христа выразилось то изначальное *самоограничение* Божественной любви, в силу которого Бог, обладающий в Самом Себе неограниченной полнотой бытия, допускает и утверждает в отвлечении от Себя мир внебожественной действительности. Будучи *всем* в Самом Себе, т. е. в действительности *безусловной*, Он вместе с тем в нашем царстве относительного противополагает Себе мир как *другое*, как совокупность *свободных* от Него существ.

В ограниченном, земном явлении *церкви* выражается именно это самоограничение Царствия Божия, которое хочет воссоединить с собою мир *в свободе*, а не подавить его своим всемогуществом. Самоограничение церкви *в настоящем*, признание ею свободного от нее мира, нужно именно для того, чтобы в будущем осуществление всеединства и пресуществление мира в Бога *совершилось в свободе*. Великий синтез не перестает быть действительным на земле, оттого что он осуществляется здесь только *отчасти*. «То, что отчасти», прекратится лишь по совершении времен и по завершении мирового процесса.

V. ВЕЛИКИЙ СИНТЕЗ И ГОСУДАРСТВО

Всем этим еще не исчерпываются те трудности, какие заключаются в вопросе об отношении Церкви к миру. С одной стороны, как мы видели, она осуществляет Царствие Божие на земле *чрез отрешение* и *освобождение* от мира; с другой стороны, однако, мы знаем, что с христианской точки зрения оправдывается и государство. Но оправдать государство с религиозной точки зрения — значит признать за ним положительный религиозный смысл и религиозную задачу; а это возможно лишь в том предположении, что государство

может и должно служить религии в качестве орудия, средства. Спрашивается, как же возможно согласовать эти два противоположные требования — обоюдной *свободы* церкви и государства и *подчинения* государства религиозной цели?

Тут в мысли Соловьева есть крупный пробел, который легко объясняется особенностями его настроения в последние годы его жизни. Утратив веру в явно несостоятельное теократическое решение, философ не заменил его никаким другим — не только потому, что не успел, но также и потому, что он считал историю конченною, вследствие чего и самый разговор об исторических задачах будущего должен был отпасть как праздный. Стоит ли говорить о *нормальных, должных* отношениях между государством и церковью, когда заранее известно, что, начиная с монгольского нашествия, имеющего произойти в XX веке, государство будущего станет или чуждым христианству, или даже прямо ему враждебным!

Для нас предсказания Соловьева относительно будущего всемирной истории не могут иметь характера безусловной достоверности. Но даже если мы признаем, что они обладают высокой степенью вероятности, поставленный только что вопрос этим все-таки не снимается с очереди: как бы ни мала была вероятность успеха в борьбе с враждебными христианству силами, все-таки отдавать им *без борьбы* государство в полное обладание было бы с христианской точки зрения преступным. Если так, то нам необходимо знать, каковы те *нормальные* отношения, ради которых мы должны бороться. Если существование государства вообще оправдывается с христианской точки зрения, то, значит, есть и христианский идеал государства, есть обязательная для государства религиозная и *нравственная норма.* Нам остается только выяснить, в чем она заключается.

Чтобы найти правильный ответ на поставленный вопрос, необходимо продумать до конца то оправдание государства, которое *мы* находим в «Трех разговорах». По Соловьеву, оно заключается в том, что государство есть *необходимое предварительное условие проявления высшей безусловной истины*[1]. Но изо всех этих предварительных условий первое есть *свобода исповедания,*

---

[1] VIII, 457.

т. е. совершенно ничем не стесненная возможность *по совести* выбрать между истиной и ложью. *Религиозная свобода*, т. е. отсутствие всякого принуждения или внешнего давления в делах веры и есть то первое требование, которое дóлжно предъявлять к государству с религиозной точки зрения. Христос хочет видеть в верующих друзей, свободных сотрудников; поэтому именно с религиозной, *христианской* точки зрения надлежит требовать, чтобы государство не принуждало к вере насилием и страхом. Только с религиозной точки зрения это требование имеет смысл. С точки зрения религиозного индифферентизма или атеизма ничего нельзя возразить против того утилитарного отношения к религии, которое подчиняет ее соображениям государственной пользы; во имя этих утилитарных соображений можно оправдать не только покровительство тем или другим религиозным мнениям, но даже и гонение и преследование. Если нет ничего высшего над государством, то почему ему не господствовать и над верованиями? Требование безусловного уважения к свободе веры имеет смысл только в устах человека, для которого область веры — святыня.

Этот принцип должен быть доведен до конца. Разумеется, нельзя требовать от государства, чтобы оно не было государством. За ним должно быть признано право принимать те или другие меры против таких религиозных обществ, коих деятельность или направление несовместимы с его собственным существованием; но, ограждая свою самостоятельность, государство не должно в свою очередь посягать на самостоятельность веры. В особенности же оно не должно брать на себя решения вопроса об истинности или неистинности вероисповеданий и полагать тем или другим из них препоны по соображениям *вероисповедного* свойства.

Но этого мало. Чтобы государство могло осуществить предварительные условия явления безусловной истины, недостаточно отнять у него карательные функции и суда в делах веры. Чтобы осуществилось на земле совершенно *свободное* религиозное отношение человека к Богу, нужно кроме того, чтобы государственная власть была лишена возможности привлекать людей к той или другой церкви *корыстными побуждениями*. Исповедание той или другой веры не должно связываться с какими-либо преимуществами человека в государстве, с теми или другими мирскими выгодами.

Из этого следует, что юридически *государство должно быть вневероисповедным.* В нем не должно быть *господствующей религии или Церкви.* Это в особенности необходимо для блага тех религий, которые до сих пор были господствующими. Вековой опыт свидетельствует, что ничего, кроме вреда, светское господство религии ей самой не приносило: последствием его всегда бывало ханжество, лицемерие и угасание духа жизни: ибо нет более отвратительной фальсификации религиозного чувства, чем благочестие заинтересованное. Покровительство государства тому или другому вероисповеданию для него самого служит только источником деморализации и школой неверия. Церковь, которая им пользуется и утверждает свое господство над другими вероисповеданиями внешними, принудительными средствами государства, тем самым показывает, что в ней поколеблена вера во всепобеждающую силу благодати.

Раз государство не есть общество верующих — оно должно быть мирской средой, где могут мирно сожительствовать и свободно выражать свои мнения не только верующие различных исповеданий, но и неверующие. И исповедание веры или безверие не должно влиять на правовое положение граждан.

Государству должно быть возвращено его значение чисто светского и *чисто человеческого* учреждения. И не только нет опасности, чтобы *вследствие этого* государственная жизнь уклонилась в язычество, но, как раз наоборот, только в качестве такого учреждения государство может действительно соответствовать коренным религиозным требованиям христианства. С точки зрения языческого абсолютизма государство есть все во всем: нет той области человеческой мысли и жизни, которая бы не была ему подчинена. Именно языческое воззрение на государство, попирая свободу совести, приписывает ему власть пастырскую. Наоборот, христианскому учению по существу противен этот идол государственного абсолютизма. С христианской точки зрения «кесарю» принадлежит только кесарево, а не Божие; тем самым государство вводится в свои естественные, *мирские* границы.

Христианской вере всего более противно *смешение* церкви с мирскими стихиями. Поэтому она требует ревнивого ограждения самостоятельности как церкви, так и мирского общества. Именно с христианской точки зрения следует всего более настаивать на том, чтобы

деятельность государства ограничивалась областью чисто светской культуры. Этим ограждается *свобода церкви*; но, чтобы быть действительной, эта свобода должна быть взаимной. В *своей* сфере светской культуры государство также должно быть совершенно независимо от какой бы то ни было духовной власти или церковной организации: ибо только при таком разграничении сфер государство не превращается в общество верующих и церковь не претворяется в мирской союз.

Утверждая таким образом свободу и независимость во взаимных отношениях церкви и государства, мы не только не отрицаем, но, наоборот, утверждаем необходимость *жизненной связи* между ними. Здесь, как и везде, объединение в Безусловном и Истинном должно совершаться через разделение. *Сферы властвования* церкви и государства должны быть разделены именно для того, чтобы объединение между ними могло быть жизненным и свободным. Чтобы *привлечь* государство к служению религиозному идеалу, церковь должна *вознестись над ним*, вознестись вообще над областью мирского. Чтобы связь между церковью и государством не была внешнею, механическою, первая в своих отношениях ко второму должна выступать *не как внешняя власть, а как жизненное начало — не как внешний закон, а как царство благодати.* Практически это значит, что *государство должно получать руководящую норму не от внешнего приказа духовной власти, а от религиозного убеждения.*

С этой точки зрения нетрудно разрешить кажущееся пртиворечие между двумя высказанными только что утверждениями. С одной стороны, государство должно быть внеконфессиональным; с другой стороны, оно должно служить религиозной цели. В действительности тут есть не противоречие, а неразрывная логическая и органическая связь. *Государство должно быть вневероисповедным*: это значит, что все вероисповедания в нем должны быть *юридически* равноправными, т. е. равными перед законом: ни одному из них не должно принадлежать юридического господства или властвования. Короче говоря, государство не должно быть связано с религией какими-либо внешними узами закона. Но это нужно исключительно во имя религиозной цели, а не ради чего-либо другого; закон должен быть заменен благодатью; между верою и жизнью государственною

должна утвердиться та *внутренняя, существенная* связь, для которой свобода является необходимым условием.

Несоответствие между конфессиональным государством и элементарными требованиями христианского идеала становится особенно очевидным при свете того возвышенного понимания христианства, которое получило наиболее совершенное выражение в «Трех разговорах». Тут мы ясно видим, что безусловная истина заключается не в том, что разделяет отдельные исповедания, а в том, что их объединяет. Источником разделения служит грех, исключительное утверждение какой-либо вероисповедной особенности, которой с христианской точки зрения должно принадлежать значение подчиненное. Вероисповедания враждуют между собою, когда они отдаляются от Христа; напротив, когда они возвращаются ко Христу, тем самым упраздняется их рознь и единство церкви вселенской восстановляется само собою!

Отсюда можно извлечь чрезвычайно ценный урок и для церковно-государственных отношений. Объединение между церковью и государством, очевидно, должно произойти в истине, а не во лжи. Если сама Истина сверхконфессиональна, если она пребывает вне и выше вероисповедной розни, то, очевидно, и государство не должно становиться на конфессиональную точку зрения. Оно должно служить делу Христову на земле. Но прежде всего самое обладание Христом не есть исключительное достояние, монополия того или другого вероисповедания. Было бы одинаково кощунственно считать Его православным или католиком, или протестантом, ибо Он обладает всеми верующими различных вероисповеданий и одинаково возвышается над ними. Поэтому и государство, очевидно, не должно быть *стороною* в вероисповедном споре. Если оно признает то или другое вероисповедание господствующим, оно тем самым утверждает вероисповедную рознь вместо единства и, стало быть, служит уже не Христу, а антихристу.

Государство всего лучше содействует действительному объединению людей в Боге, устраняясь само от их религиозных раздоров и созидая мирскую среду, где могут мирно сотрудничать в деле Христовом не только люди различной веры, но и неверующие рядом с верующими. Красноречивое свидетельство в пользу такого внеконфессионального характера государства мы находим опять-таки у Соловьева. В данном случае оно имеет

тем больший вес, что оно относится к началу девятидесятых годов, когда философ еще стоял на теократической и, следовательно, на конфессиональной точке зрения.

«В то время», говорит он, «когда мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме, в то время как они теряли и теряют его в своей жизни и деятельности — куда же скрылся сам этот Дух? — Я не говорю про его мистическое присутствие в таинствах церкви, ни про его индивидуальное действие на избранные души. Неужели человечество *в целом* и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков?

Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признают себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же *не-христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих.

Те, которые ужаснутся этой мысли, что Дух Христов действует через не верующих в Него, будут неправы даже со своей догматической точки зрения. Когда неверующий священник правильно совершает обедню, то Христос присутствует в таинстве ради людей, в нем нуждающихся, несмотря на неверие и недостоинства совершителя. Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, то почему же Он не может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгоняют его. Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедовавший любить вра-

гов, конечно, Сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для Своего дела. А номинальным христианам, гордящимся своею бесовскою верою, следовало бы вспомнить еще кое-что из Евангелия — историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил Ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавися», а Фома остался апостолом и умер за Христа»[1].

Помнится, в 1892 году, по поводу одной моей речи, Соловьев сказал мне: «ты призывал христиан всех вероисповеданий соединиться в общей борьбе против неверия; а я желал бы, наоборот, соединиться с современными неверующими в борьбе против современных христиан». Против представителей «бесовской веры» такое соединение вполне естественно и даже желательно; но оно возможно только в государстве вневероисповедном. Тем самым последнее оправдано: его великое преимущество перед государством теократическим — именно в том, что оно спасает от «лобзаний Иуды» и дает возможность верным Христу христианам сотрудничать с Фомой.

Сотрудничество это возможно только на почве чисто светской культуры. Но мы уже видели, что с точки зрения христианского идеала действительность государства вообще не должна выходить за пределы этой области. Нам остается только дополнить несколькими штрихами сказанное о тех руководящих указаниях, которые должно получать здесь христианское государство от религиозного сознания.

Вообще говоря, христианство может тем больше убеждать, чем меньше юридически оно властвует в государстве. Многовековой опыт доказал, что всякие юридические преимущества христиан сопряжены с соблазном и, следовательно, с явным ущербом для *жизненного влияния* христианства.

В области светской культуры для этого влияния открывается широкая и сложная задача: здесь христианство должно двигать людей в направлении деятельного человеколюбия. —

Идея человека и человечества как безусловной ценности составляет основное содержание всякой светской культуры, а следовательно — и государственной жизни.

---

[1] Об упадке средневекового мировоззрения, VI, 357—358.

Но с христианской точки зрения это — идея истинная: она получает полное признание и освящение в идее Богочеловечества. Если Бог сочетается с человеком в нераздельном и неслиянном единстве и в этом — конечная цель всемирной истории, то это значит, что для человека Бог — безусловная цель, а в Боге человек — безусловная ценность. В этом — религиозное оправдание и религиозный смысл государства, учреждения, которое посвящает все свои силы человеческой культуре — т. е. развитию и усовершенствованию человека. Не будучи само составною частью царствия Божия, государство должно доводить человека до его преддверия, *готовить сосуды,* способные принять в себя Божественное содержание.

С этой точки зрения освящается ряд гуманитарных требований к государству, которые с полным основанием могут быть названы требованиями христианской политики.

С христианской точки зрения человеку принадлежит царственная роль на земле. Государство без сомнения делает благое с религиозной точки зрения дело, когда оно защищает и устрояет ту кооперацию, которая покоряет человеку природу, когда оно путем законодательных и административных мер увеличивает производительные силы и обеспечивает справедливое распределение материальных благ. Если человек есть носитель безусловного достоинства, он не должен быть рабом материи. Источники этого рабства должны быть пресекаемы, все равно выражаются ли они в *общей* скудости целого общества, или же в чрезмерной бедности одних, чрезмерном богатстве других.

Далее, человек — образ Божий — не должен быть рабом человека: отсюда — другая, также светская и вместе с тем христианская по своему окончательному внутреннему смыслу задача государства — искоренять рабство во всех его видах и формах, как личное, так и классовое. Из того же принципа — *уважения к образу Божию* в человеке вытекает и уважение к сверхиндивидуальным, собирательным человеческим организмам и нациям: отсюда — признание за каждой нацией права на культурное самоопределение и на достойное существование.

«Действуй так, чтобы человечество как в твоем лице, так и в лице всякого другого человека было для тебя всегда целью и никогда только средством»; в этой

кантовской и вместе с тем совершенно христианской формуле заключается совокупность тех *положительных* требований, которые с точки зрения религиозной, христианской должны предъявляться государству. К этому присоединяется лишь одно *отрицательное* требование, чтобы государство не выходило за пределы этой, чисто человеческой области, и не пыталось придать своей относительной и подчиненной задаче значения верховного и безотносительного. Все вопросы жизни религиозной и церковной должны быть предоставлены всецело *автономии* религиозных союзов. Задача государства — только в том, чтобы обеспечивать им возможность свободного развития и самодеятельности.

Тут именно проходит тонкая грань между христианским и антихристианским государством. Поверхностный взгляд может соблазниться тем кажущимся сходством, какое существует между гуманитарным идеалом христианского государства, начертанным здесь, и государством антихриста, изображенным в «Трех разговорах». По-видимому, то и другое сходятся в общих началах деятельного человеколюбия и даже в способах их осуществления. На самом деле, однако, это — *сходство между оригиналом и пародией,* которое вводит в обман, прикрывая глубочайшее принципиальное различие. Для христианского государства осуществление *царства человека* на земле есть подчиненная задача, потому что человек — образ Божий — лишь в качестве такового *свыше* помазуется на царство. Наоборот, в государстве антихриста человек царствует *от себя, во имя свое.* Этим обусловливается диаметрально противоположное отношение обоих государств к религии. Христианское государство ей *служит* в своей подчиненной области; наоборот, государство антихристово стремится *над ней господствовать.* Его особенность и отличие заключается в его *рилигиозном абсолютизме*: ибо в нем царство человека на земле утверждается как *безусловное,* которое должно стать центром не только светской культуры, но и религиозной жизни.

Тут нетрудно ответить на одно возможное возражение против изложенной только что точки зрения. Точное разграничение между светской культурой и религиозной жизнью, по-видимому, всего труднее именно для того воззрения, которое утверждает их жизненную органическую связь. На этом основании нам могут возразить, что государство не может совершенно воздержаться от

вмешательства в область религиозных интересов. В частности, оно неизбежно должно так или иначе решить вопрос о роли религиозного элемента в воспитании юношества.

Легко заметить, что это возражение основано на недоразумении. Государство, очевидно, перестало бы быть чисто светским и внеконфессиональным учреждением, если бы оно посредством воспитания навязывало детям ту или другую конфессиональную точку зрения. Оно вышло бы из намеченных выше границ, если бы в школьном воспитании оно нарушало принцип равноправия вероисповеданий, например если бы оно, не считаясь с вероисповедными различиями, предъявляло ко всем учащимся одни и те же требования по закону Божию. Но в действительности есть множество способов избежать этой крайности. Можно, например, признавать обучение закону Божию, *факультативным*, что не будет противным религии, для которой ничего не может быть хуже религиозного насилия. Впрочем, насилия не будет и в том случае, если для каждого учащегося будет признано обязательным знание какого-либо одного религиозного учения *по выбору его родителей*. Принуждая людей к вере, государство, разумеется, тем самым присваивает себе пастырские полномочия. Но требовать, чтобы каждый окончивший курс государственной школы обладал развитием и познаниями, нужными для *сознательного выбора* между вероисповеданиями или верой и безверием, — государство может в качестве светского учреждения. Важно только то, чтобы оно *не решало* за своих питомцев религиозные вопросы; но оно хорошо сделает, если даст им в руки необходимые *средства* для их решения.

Резюмируя все вышесказанное, мы приходим к заключению, что назначение государства — не в том, чтобы самому осуществлять «целостную жизнь», а только в том, чтобы послужить для нее подготовительною школою. Разумеется, конечная цель существования не в этом раздвоении между высшею областью *собственно* религиозной жизни и низшей подготовительной сферой светской культуры. С точки зрения христианского совершенства отдельное существование мирской культуры, а следовательно, и мирского общества, — должно прекратиться; но с этой *окончательной* точки зрения представляется аномалией и самое существование вселенной, отдельной от Бога. Великий синтез всего небес-

ного и земного, имеющий совершиться в Богочеловечестве, неосуществим не только в пределах государства, но, в полноте своей, и в пределах земного. До тех пор, пока не кончится этот мир, будет продолжаться и отдельное существование государства.

Двумя встречными движениями приближается мир к заключительной стадии совершенства — нисходящим движением сверху и восходящим движением снизу. В Божественном *снисхождении* к человеческому несовершенству и немощи заключается оправдание и смысл государства. Чтобы стать достойным этого снисхождения, человек должен пойти ему навстречу: он должен не бежать от государства, а пользоваться им как *орудием совершенствования и восхождения.* Допустим даже что этой попытке в будущем не суждено успеха и что государство перейдет в руки сил, враждебных религии. Это все-таки не освобождает христианина от его *положительной* обязанности по отношению к государству. С христианской точки зрения имеет второстепенное значение внешний *мирской* результат человеческих усилий. Важно *само усилие* верующей души, направленной кверху: оно никогда не пропадает даром и так или иначе всегда достигает своей *окончательной* цели: ибо, что важнее всякого внешнего результата, оно готовит в людях сосуды для будущей, *вечной* жизни.

И, как бы близок ни казался нам конец всемирной истории, человек не имеет права за себя и других решать, что она кончена. С тех пор как появилось на свет христианство, не умолкают пророчества о том, что день Господень наступит *завтра.* С точки зрения безусловной, Божественной, тут, разумеется, и Соловьев, и все бесчисленные его предшественники совершенно правы. Но с точки зрения человеческой нам не дано знать, что означает этот *один день* у Бога — одни сутки или тысячи лет. И с этой точки зрения становится ясным, что практический вывод из «философии конца» не есть покой, а творческая деятельность. Пока мир не совершился, человек должен всем своим существом *содействовать* его совершению. Чтобы осуществилась в нас целостная жизнь, мы должны *предвосхищать* ее в мысли, *вдохновляться* ею в подъеме творческого воображения и чувства и, наконец, готовить для нее себя самих и окружающий мир подвигом нашей воли. Ибо царствие Божие совершается не в косной неподвижности, а в *обоюдном* подвиге *свободы* Бога и человека.

VI. ИСХОД СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В «ТРЕХ РАЗГОВОРАХ»

Идеал «великого синтеза» в первые два периода творчества Соловьева связывался с верой в русское национальное мессианство. Он думал, что носителем «цельной жизни» в человечестве «может быть *сначала*... только народ русский»[1]. Что осталось от этой веры после крушения утопии третьего Рима?

Тут, как во всем мировоззрении нашего мыслителя, произошел процесс очищения. В его «Трех разговорах» нашла себе исход и конец старая националистическая и славянофильская традиция. Ложь ее отлетела, а правда ее осталась, дабы перейти в потомство и оплодотворить последующее движение мысли.

Рухнула утопия мессианического русского царства и антихристианская мечта о *первенстве* русского народа во Христе. Но для русской национальной идеи, для веры в русское национальное призвание это отрешение ее от лжи, очевидно, не было и не могло быть ущербом.

Вера в теургическую задачу и теургическое призвание русского народа осталась; но она освободилась от того рокового смешения мистического и естественного, от той попытки сочетать теургическое с житейским, которая уже до Соловьева составляла основное заблуждение целого ряда великих умов. Ту же мечту об осуществлении царствия Божия в формах житейского, *мирского* существования мы находим у Гоголя, Достоевского и Толстого. Гоголь, мастерски изобразивший ужасающее зло русской общественной жизни, тем не менее верил в осуществление царства правды через добродетельность помещиков, чиновников и, в особенности, генерал-губернаторов. Достоевский, глубже всех разоблачивший силы ада, царящего в нашей действительности, видел путь к исцелению России и вселенной, к осуществлению в ней правды Христовой — в постепенной передаче всех функций государства, *начиная с уголовного правосудия*, в церковь. А величайший из писателей земли русской — Л.Н.Толстой — открыл самый простой и легкий путь к осуществлению христианства в жизни. Стоит только людям *понять, насколько бесполезно и вредно государство и согласиться между собою* о его *упразднении*: тем самым откроется *царство Божие на земле*.

---

[1] Философск. начала цельн. знания, 262.

«Теократия» Соловьева, осуществляемая благодаря добрым личным отношениям русского царя и римского первосвященника, представляет собою последнее звено в этой цепи великих наивностей великих людей. В «Трех разговорах» эта цепь раз навсегда оборвалась; тем самым был совершен огромный шаг вперед в понимании как царствия Божия, так и русской национальной задачи в нем.

Отрешение от горделивых мечтаний о русской государственности и русском национальном мессианстве составляет для нас необходимое условие прозрения в наше действительное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. В непосредственной связи с крушением мечты о третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное, специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении «Трех разговоров» он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить и выразить ни его, ни чьи-либо другие теории. —

В «Трех разговорах» нет и следа «народа богоносца», а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, в равной мере подготовляя пришествие истинного Мессии. Есть христианство Петрово или римское, христианство Павлово или протестантство и христианство Иоанново — православное и русское; но ни одно из них не исчерпывает Истины в своей отдельности, а только все три вместе и в совокупности обладают ею во всей ее полноте как единое вселенское христианство. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут — не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симона Баржонини, и Германия, давшая миру профессора Паули. Оставлена дерзостная мысль о том, что «великий синтез» вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во Христе, сходящем с неба на землю.

Для России это кажущееся низведение с пьедестала является на самом деле огромным выигрышем. Именно потому, что с нее совлекается фантастический ореол «всечеловечества», в ее изображении в «Трех разгово-

рах» выступают несомненные, подлинные черты народности. Русское здесь уже не отождествляется с христианским: Россия осуществляет на земле не объединение всего христианского мира, а только одну необходимую особенность среди христианства. Это — то мистическое христианство, которое олицетворяется образом неумирающего апостола Иоанна — христианство апокалиптических откровений с его прозрениями в тайну воплощенного Слова, в тайну человека, обоженного во Христе и потому уже не могущего умереть. Соловьев по-прежнему думает, что церковь восточная есть церковь предания; но только теперь он видит, в чем жизнь этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. Не «старые символы, старые песни и молитвы, не иконы и чин богослужения» составляют душу этого предания. Для христианства, веками утверждавшего прежде всего непосредственное, мистическое общение со Христом, непосредственное Его присутствие в таинствах и непосредственное Его главенство в церкви самое дорогое в христианстве, конечно, — «сам Христос, Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно»[1].

«Телесность Божества» во Христе, вот в двух словах вся сущность нашего мистического христианства, предмет поклонения святых, создавших духовный облик России, отшельников на горе афонской, посвятивших жизнь созерцанию «присносущного света» преображения Христова и предмет искания лучших русских художников и мыслителей, жаждавших воплощения этого света в нашей общественной жизни. В словах старца Иоанна Россия находит полное утверждение своего религиозного призвания, своей теургической задачи. Раз это призвание утверждается вне плоскости политики, в высшей, сверхгосударственной и сверхжитейской сфере, — вера в него не может быть поколеблена никакими внешними испытаниями. Каковы бы ни были те страдания, потрясения и даже катастрофы, которые придется пережить нам в будущем, — Россия все-таки исполнит свое назначение и совершит свой высший религиозный подвиг, — хотя бы даже на развалинах русской государственности, — вот та вера, которая сообщается читателю пророческими словами этих заключительных страниц.

[1] Три разговора, 575.

«Трех разговоров». И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытуя антихриста по способу апостола Иоанна — через исповедание воплощенного слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство в едином исповедании утверждается как единая вера Христова.

Тут есть, как в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая особенность, как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково нужны и необходимы и свет с Востока и мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования протестантской Германии.

Рядом с другими народами — и «святая Русь» найдет «в доме Отчем» свою обитель, престол и венец. В этом окончательном преодолении национализма и в утверждении святости национального призвания — найдет свой настоящий исход и конец наше славянофильство.

Пятидесятницей изобличается его ложь, но в ней же обнаруживается и его истина.

Глава XXV

ЭСТЕТИКА

I. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эстетика — единственная область философии, в которой трудно указать сколько-нибудь существенные различия между тремя периодами творчества Соловьева. Типические для его мысли колебания — увлечения и разочарования — почти совсем не отразились в собственно эстетических воззрениях философа.

Правда, и в этой области у Соловьева в его теократический период были несбыточные надежды, которым суждено было рухнуть; но при внимательном рассмотрении этот утопический элемент оказывается несущественным для его эстетики и легко от нее отделимым. На вопрос П.Е.Астафьева, о предполагаемом содержании напечатанной третьей эстетической части «Критики отвлеченных начал», Соловьев, по словам покойного К. Леонтьева, отвечал: «там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически»[1]. Хотя мы имеем здесь несколько неуклюжий пересказ из третьих уст, однако в основе его лежит, без сомнения, подлинная соловьевская мысль. В La Russie et l'Eglise Universelle философ, как известно, действительно высказывает веру в полное перерождение общества в теократии через семь таинств[2]. А в статье «*Еврейство и христианский вопрос*» в связи с этим говорится о перерождении материальной природы в христианской теократии, о грядущем ее одухотво-

---

[1] К.Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). Москва, 1912.

[2] L. III, ch. 11, 12.

рении и очеловечении[1]. В «Оправдании Добра» именно в этом полагается задача будущего искусства[2]. Мы имеем здесь два легко отделимых друг от друга ряда мыслей. Экономическая и политическая мечта Соловьева, как мы уже имели случай в том убедиться, несомненно утопична. Утопия выражается здесь в преувеличенной надежде на творческое значение человеческого хозяйства в христианской теократии. Но основа эстетики Соловьева заключается вовсе не в этом, а в его вере во всепобедную силу красоты, спасающей мир. Совершенно очевидно, что между эстетической верой и социальной утопией здесь нет необходимой связи. Вера в окончательное и совершенное осуществление безусловной красоты на земле совершенно не зависит от каких-либо политических и экономических идеалов: она может восторжествовать как через временные, земные формы человеческого общения, так и *за их пределами* — на развалинах государства и хозяйства. Вот почему *в существе своем* эта эстетическая идея Соловьева не затрагивается ни его верой в теократию, ни его разочарованием в ней. По той же причине она не колеблется и переменами в его метафизических воззрениях. Как будет показано ниже, основные эстетические воззрения Соловьева с самого начала противоречат первоначальным пантеистическим тенденциям его метафизики: поэтому и ослабление этих тенденций не оказывает на них заметного влияния.

В эстетике мы имеем наиболее постоянный, наименее изменяющийся элемент философии Соловьева. Изменения, какие здесь можно указать, касаются второстепенных подробностей, а не общих основ. Обусловливается это, как мы увидим, тем, что именно в этой части миросозерцания Соловьева изменения всего менее нужны. Хотя ему и не было дано разработать свою эстетику в форме законченной системы, хотя эстетические воззрения его изложены в виде небольших отрывочных очерков и набросков, однако именно здесь вдохновение этого философа-поэта разбросало самые дивные свои жемчужины. В эстетике Соловьева мы имеем по преимуществу неумирающие создания его гения. И именно потому, что время здесь почти ничего не разрушило,

---

[1] Стр. 167. Та же мысль, хотя и без наименования «теократии» приводится в «Оправдании Добра», 357—360.

[2] 359.

деление на три хронологические периода к эстетике Соловьева неприменимо. Мы можем свести ее в одно общее изложение, потому что как в начальный, так и в средний и заключительный, период своего творчества Соловьев учил о красоте одно и то же. Если тут можно говорить об изменениях, то только в смысле органического развития одних и тех же начал, а не каких-либо от них отступлений.

Первое и самое полное изложение эстетических воззрений Соловьева содержится в двух его статьях — «Красота в природе» (1889) и «Общий смысл искусства» (1890). Хотя по времени напечатания статьи эти относятся к среднему периоду творчества философа, не подлежит сомнению, что они излагают ход мыслей, уже давно продуманный, выполняют программу, намеченную их автором уже в семидесятых годах. С другой стороны, из ряда критических статей философа о русских поэтах мы узнаем, что он продолжал держаться тех же воззрений на красоту и искусство до конца своих дней.

Уже в «Критике отвлеченных начал» и в «Философских началах цельного знания», где он только намечает программу задуманной им эстетики, философ сразу становится на точку зрения абсолютного эстетического реализма. — Красота не есть призрачное явление или обманчивая видимость. Она есть абсолютная реальность во всеедином, божественном мире и становящаяся реальность в нашем несовершенном, но совершающемся мире. — «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) она есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого материального бытия, есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачею для человечества, а исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования»[1].

---

[1] Критика отвлеч. начал, 335.

Выполнение этой третьей части «Критики отвлеченных начал» было прервано практическими замыслами, поглотившими все время и силы Соловьева. В ту пору, когда философские занятия вообще отошли у него на второй план, он мог заниматься эстетикой лишь мимоходом. Замечательно, что только благодаря счастливой случайности две чудные статьи его — «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», увидели свет. Покойный Николай Яковлевич Грот, который как раз в то время основал философский журнал в Москве, просил у него статей для первых номеров. Эта просьба была почти дружеским насилием. Н.Я.Грот в этом отношении был великим мастером. Соловьеву волей-неволей пришлось вернуться к забытым философским темам. Нетрудно объяснить себе, почему он выбрал темы эстетические: для него было всего естественнее положить на бумагу именно те уже давно продуманные мысли, которые остались неиспользованными от его первого философского периода.

Обе статьи, как сказано, по содержанию своему вполне соответствуют замыслу, высказанному в конце «Критики отвлеченных начал». А вторая кроме того в самой форме своей носит явственные следы своего происхождения. Уже самое заглавие «Общий смысл искусства» свидетельствует о том, что мы имеем здесь сокращение какого-то более обширного хода мыслей; углубленное же чтение самой статьи не оставляет сомнений в том, что она представляет собою *резюме*. Во всех девяти томах полного собрания сочинений Соловьева не найдется равного ей классического образца *сжатого* стиля, хотя Соловьев, как известно, был в нем мастером. Всего на пятнадцати страницах мы находим здесь такое богатство мыслей, которого могло бы хватить на объемистое исследование. Всякий опытный писатель знает, какой ценой достигается *такая* сжатость. Когда в каком-либо литературном произведении нет ни одной лишней фразы, когда в нем каждое слово выковано из стали, это в большинстве случаев — верный признак того, что автор сокращал с более обширного оригинала, из которого он удалял все несущественное. В данном случае всего вероятнее, что первоначальный подлинник, с которого Соловьев резюмировал свой «Общий смысл искусства», был у него в голове: он обыкновенно только тогда записывал свои мысли, когда они у него окончательно созревали. Но во всяком случае, *у него было с*

чего сокращать, и можно пожалеть разве о том, что он сократил слишком много.

По существу заключающихся в них мыслей, обе статьи примыкают как непосредственное продолжение к вышеприведенным заключительным словам «Критики отвлеченных начал». Первая носит характерный эпиграф из Достоевского «Красота спасет мир» и пытается понять красоту как реальное *действие* Абсолютного в природе. А вторая пытается показать, каким образом искусство может исполнять поставленную в «Критике отвлеченных начал» задачу — вводить все существующее в форму красоты. Те же центральные темы развиваются во всех позднейших эстетических и критических статьях о поэзии. В 1894 году, на пороге своего заключительного периода, Соловьев совершенно так же, как и в молодости, признает красоту реальным свойством истинно сущего и видит цель искусства в осуществлении полноты жизни[1].

Той же мыслью он вдохновляется годом позже, говоря о Тютчеве: «прав был наш поэт, когда прекрасное он сознательно принимал и утверждал не как вымысел, а как предметную истину, и, чувствуя жизнь природы и душу мира, был убежден в действительности того, что чувствовал»[2]. Идет ли речь об А.К.Толстом — «певце, державшем стяг во имя красоты»[3], о Фете[4] или о Полонском[5], всюду у Соловьева эта вера в объективную, безусловную и всемогущую красоту, преображающую мир, служит верховным критерием для оценки поэтов и их поэзии. Но, быть может, нигде так ярко не выразилось у него сознание связи Красоты с Добром и Истиной, как в статьях о Пушкине и Лермонтове, писанных незадолго до смерти (1897 и 1899). В забвении этой связи он видит, как известно, источник трагического конца обоих поэтов. Наконец, всего за несколько месяцев до кончины философ исповедует ту же веру как душу собственной поэзии. По его собственному признанию, главным источником его поэтического вдохновения является «почитание вечной женственности, как действительно от века восприявшей силу Божества, дей-

---

[1] Поэзия Ф.И.Тютчева, VI, 470.
[2] Первый шаг к положительной эстетике, VI, 429, 430.
[3] Поэзия гр. А.К.Толстого, VI, 486.
[4] О лирической поэзии, 220.
[5] Поэзия Я.П.Полонского, VI, 620.

ствительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты»[1]. —

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилося с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, —
Все совместит красота неземная
Чище, сильней, и живей, и полней.

II. СУЩНОСТЬ КРАСОТЫ В ПРИРОДЕ

Добро, Истина, Красота, всо это, по Соловьеву, различные выражения одного и того же, различные аспекты, стороны одного и того же идеального, или достойного бытия. Достойное бытие есть Сущее Всеединое, в котором частные элементы бытия не исключаются, а восполняют друг друга, не исключают целого, а, напротив, утверждаются в нем и в свою очередь не подавляются, а объединяются им. К нему стремится наша воля как к благу, им определяется наше мышление как абсолютной истиной; оно же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами как красота. Так же тождественны в себе противоположные достойному бытию отрицательные начала — зло, ложь и безобразие в эстетическом смысле. «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; и к тому же, в сущности, сводится всякая ложь и всякое безобразие».

Зло выражается или в исключительном самоутверждении, анархическом *эгоизме* частных элементов бытия, или в деспотическом подавлении этих частных элементов во имя отвлеченного единства. Но то же самое, перенесенное из нравственной сферы в теоретическую, составляет сущность лжи; ложь также выражается в исключительном утверждении отвлеченно-общего или отвлеченно-частного. И теми же основными чертами Соловьев определяет сущность безобразия в сфере эстетической. — «Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими, в чем нет единства и цельности и, наконец, в чем нет свободного

[1] См. предисловие к стихотворениям, из V, стр. XV. (Написано в апреле 1900 г.).

разнообразия. Анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это последнее для чувств сводится к представлению бесконечной пустоты, лишенной всяких особенных и определенных образов бытия, т. е. к чистому безобразию»[1].

Иными словами, в эстетике Соловьев утверждает тот же *критерий всеединства,* который господствует в его этике и гносеологии. С точки зрения этого критерия он рассматривает *красоту в природе.* Прежде всего он восстает против тех теорий, которые отрицают реальное творческое дело красоты в мире. Против сторонников «эстетического сепаратизма», которые исповедуют «искусство для искусства» и утверждают красоту как самоцель и самоценность, он решительно подчеркивает относительную правду современного эстетического реализма[2]. «Если не смущаться грубыми, а иногда и совсем нелепыми выражениями новейшего эстетического реализма (и утилитаризма), а вникнуть в существенный смысл его требований, то в них именно и окажется безотчетное и противоречивое, но тем более дорогое признание за красотою мирового значения»: ее кажущиеся гонители усвояют ей именно поставленную Достоевским задачу — спасать мир. «Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается как праздная забава; идеальная красота презирается как произвольная и пустая прикраса действительности. Значит, требуется, чтобы настоящее художество было *важным делом;* значит, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздействовать на действительность»[3]. Соловьев прямо признает, что «первый шаг к положительной эстетике» у нас в России был сделан Чернышевским и его единомышленниками. Из напечатанного в «Современнике» трактата «Эстетика и поэзия» он приводит, между прочим, замечательные слова: «понимая прекрасное как полноту жизни, мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее всю природу, есть вместе и стремление к произведению прекрасного. Если мы должны вообще видеть в природе не цели, а результаты, то не можем не назвать ее существенным резуль-

---

[1] Общий смысл искусства, VI, 74.
[2] Первый шаг к положительной эстетике, VI, 424—426.
[3] Красота в природе, 30.

татом, к произведению которого направлены силы природы. Непреднамеренность, бессознательность этого направления нисколько не мешает его реальности как бессознательность геометрического стремления в пчеле, бессознательность стремления к симметрии в растительной силе нисколько не мешает правильности шестигранного строения ячеек сота, симметрии двух половин листа[1].

Доведенное до конца, освобожденное от своих внутренних противоречий, это реалистическое понимание красоты приводит к точке зрения Достоевского. Если стремление к красоте коренится в самом существе жизненного стремления, то красота есть в самом деле действительная сила, которая рано или поздно овладеет миром. Но «довести до конца» реалистическое понимание — значит освободить его от той материалистической односторонности, с которой оно связывалось у наших шестидесятников.

Изучая проявление этой силы в природе, Соловьев обнаруживает несостоятельность исключительно материалистического ее объяснения. Действие красоты, та сила, которую она обнаруживает во внешней природе, ни в каком случае не сводится к ее материальной основе. «Алмаз, т. е. кристаллизированный углерод, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомненно также, что пенье соловья и неистовые крики влюбленного кота, по психофизиологической основе своей, суть одно и тоже, именно, звуковое выражение усиленного полового инстинкта». И однако алмаз прекрасен, а уголь — некрасив; соловьиное пенье прекрасно, а «кошачья музыка» есть синоним безобразного в сфере звука. Ясно, что «красота есть что-то особенное, формально-специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее не сводимое».

Не сводится красота и к житейской пользе или чувственно-приятному. Всякий знает, что прекрасное бывает часто совершенно бесполезным, и, наоборот, полезное может быть безобразным. Потому ходячая утилитарная теория не прямо, а *косвенно* определяет красоту пользою. — Она утверждает, что «красота есть переставшая действовать полезность, или воспоминание о прежней пользе». То, что было когда-то полезно для

[1] Первый шаг к положительной эстетике, 430.

предков, воспринимается как прекрасное потомками. Не отрицая долю фактической истины в этом учении о превращении полезного в прекрасное, Соловьев доказывает его недостаточность в смысле философского объяснения или существенного определения красоты.

Если бы даже была доказана генетическая зависимость прекрасного от полезного, этим ни в каком случае не разрешалась бы собственно эстетическая задача: вопрос о том, что есть данный предмет, никогда не совпадает с вопросом о его происхождении. Между первобытными каменными бабами и греческими статуями несомненно есть *генетическая* связь; но может ли это нам помочь уразуметь эстетическую сущность Венеры Милосской? Каков бы ни был *генезис* красоты, несомненно, что все значительные явления прекрасного в природе и искусстве не связаны ни с какою практическою пользою для нас и для наших хотя бы самых отдаленных предков. «Каковы бы ни были ее материальные элементы, формальная красота всегда заявляет себя как чистая бесполезность». Совершенно правильно понимая красоту как ценность, необходимую для жизни, реалистическая теория ошибалась лишь в том, что смешала ее с *ценностями относительными*, житейскими. — Как показывает Соловьев, «в красоте — даже при самых простых и первичных ее проявлениях — мы встречаемся с чем-то *безусловно-ценным*, что́ существует не ради другого, а ради самого себя, что́ самым существованием своим радует и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов».

Это свойство красоты, ее способность бескорыстно радовать в качестве предмета бесстрастного, безвольного созерцания легли в основу эстетической теории Шопенгауэра. Соловьев показывает, что она не исчерпывает собою вопроса о красоте. — «Сказать, что красота есть предмет бескорыстного созерцания, или цель сама в себе, значит только сказать, что она не есть средство для посторонних целей: определение совершенно верное, но чисто отрицательное и бессодержательное». Для разрешения эстетического вопроса недостаточно знать, что́ красота *не есть*; нужно знать ее положительные свойства. Если ценность красоты — не в ее полезности, этим не устраняется вопрос о независимости содержания ее цели и ценности: «за что, за какое свое

собственное внутреннее свойство ценится эта чистая бесполезность?»[1]

Соловьев выясняет это внутреннее свойство на вышеприведенных примерах алмаза и соловьиного пенья.

Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (углероду), очевидно, зависит от игры световых лучей в его кристаллах. Не может быть объяснена красота алмаза и как свойство преломляющегося в нем солнечного луча: тот же луч, отраженный каким-либо некрасивым предметом или пропущенный через совершенно прозрачное стекло, никакого эстетического впечатления не производит. Значит, красота алмаза, не будучи свойством ни данного тела, ни солнечного луча в отдельности взятых, является результатом взаимодействия обоих. Красота алмаза обуславливается тем, что «в нем ни темное вещество, ни световое начало не пользуются односторонним преобладанием, а взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии». Тут мы имеем неслиянное и нераздельное соединение вещества и света: «оба сохраняют свою природу, и ни то ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет — просветленный уголь и окаменевшая радуга».

Ни в метафизической своей природе, ни в физической своей действительности свет, по Соловьеву, не есть что-либо безусловно противоположное материи. Но между светом и весомыми телами как таковыми есть во всяком случае относительная, феноменальная противоположность. — «В этом смысле, — говорит Соловьев, — свет есть во всяком случае сверхматериальный, идеальный деятель. Итак, видя, что красота алмаза всецело зависит от просветления его вещества, задерживающего в себе и расчленяющего (развивающего) световые лучи, мы должны определить красоту, как *преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала*».

Некоторая натяжка в аргументации Соловьева происходит здесь оттого, что она не удерживается на почве феноменальной противоположности и незаметно для себя вдается в область умозрительную. Оставаясь в области явлений, можно, пожалуй, называть свет *нематериальным* началом, если разуметь под материей *весомые* тела. Но такие выражения, как «*сверхматериаль-*

[1] Красота в природе, 30—36.

ный» уже непременно предполагают сверхфактическую и, следовательно, сверхфеноменальную норму оценки; также и выражение «идеальный», когда оно употребляется как синоним «сверхматериального», обозначает высшую над материей область бытия и, следовательно, несомненно имеет смысл метафизический. Из других сочинений Соловьева мы знаем, что он и в самом деле считал свет идеальным, сверхматериальным деятелем по метафизическим основаниям, потому что он видел в нем высшую по сравнению с материей ступень в осуществлении всеединства[1]. Попытка стать на эмпирическую точку зрения в данном месте не уясняет, а, напротив, затемняет мысль совершенно верную, внося натяжку в аргументацию там, где ее нет в самом существе мысли автора.

Та же мысль о красоте выясняется им на примере соловьиного пенья. Тут также есть победа высшего сверхматериального начала над темным материальным влечением. — «Как для алмаза необходимо быть кристаллизованным углеродом, так для соловьиной песни необходимо быть выражением полового влечения, отчасти перешедшего в объективную звуковую форму. Эта песня есть преображение полового инстинкта, освобождение его от грубого физиологического факта, это есть животный инстинкт, воплощающий в себе *идею любви,* между тем как крики влюбленного кота на крыше суть лишь прямое выражение физиологического аффекта, не владеющего собою. В этом последнем случае всецело преобладает материальный мотив, тогда как в первом он уравновешен идеальной формой».

На всех ступенях природы красота обнаруживается как воплощение идеи в материи. Она отсутствует везде, где материальные стихии мира являются обнаженными. В низшем, неорганическом мире предметы и явления некрасивые не становятся через это безобразными: куча песку или булыжнику, мелкий дождь, бесформенные серые облака некрасивы, но и не отвратительны. Объясняется это, по Соловьеву, тем, что на низших, элементарных ступенях мировая жизнь бедна и бессодержательна, вследствие чего материи не на чем проявить здесь безмерность своего сопротивления. «Но там, где свет и жизнь уже овладели материей, где всемирный смысл

---

[1] См., напр., La Russie et l'Eglise, 253; Чтения о Богочеловечестве, 137—138.

уже стал раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего или подавляющего идеальную форму, естественно должны производить резкое впечатление безобразия». Рядом ярких примеров Соловьев показывает, что, чем выше ступень мирового развития, тем отвратительнее на ней проявления хаотического материального начала. Безобразны животные, представляющие голое воплощение одной какой-либо биологической функции, например питательной или половой. «Но крайней степени безобразие достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы; никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек». Явления безобразия в природе изобличают несостоятельность воззрения, сводящего красоту к целесообразности: строение существа, воплощающего *одну* животную функцию, может быть при всем отвратительном безобразии своем очень целесообразным[1].

III. КРАСОТА В НЕОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Определяя красоту как идею, действительно осуществленную или воплощенную, Соловьев настаивает на *реальности* этого воплощения. Речь идет не о субъективном психологическом факте. — Красота для Соловьева есть поистине «идея, действительно осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа, и это ее воплощение не менее реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), нежели те материальные стихии, в которых она воплощается»[2].

Читатель помнит, что в «Чтениях о богочеловечестве» идея определялась как атом, монада или существо[3]. Спрашивается, нет ли противоречия между этими определениями и пониманием идеи как эстетической нормы, под которую подходит не всякий атом и не всякое существо. С одной стороны, идея есть все; с другой стороны, по Соловьеву, «красота, или воплощенная Идея, есть лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования. Идеей вообще мы называем то, что само по себе достойно быть». Соловьев пытается раз-

[1] Красота в природе, 36—40.
[2] Там же, 40.
[3] Стр. 54—55.

решить эту антиномию посредством понятия всеединства. Идея-атом есть достойное и прекрасное бытие не в своей отдельности, а в единстве со всем. — «Безусловно говоря, достойно бытия только всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков. Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного или идеального бытия, становятся ему причастны через свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идеи. Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному». Отсюда Соловьев выводит формальное определение идеи, или достойного вида бытия. — «Она есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого*».

Мы уже видели, что, по Соловьеву, добро, истина и красота представляют собою *три стороны* всеединой идеи. Идея определяется *со стороны совершенства* или законченности своего воплощения как реально ощутимая в чувственном бытии. Этим отношением красоты к идее дается существенное определение эстетического критерия — «Критерий достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого». По Соловьеву, «критерий эстетического достоинства есть наиболее законченное и многостороннее воплощение этого идеального момента в данном материале». В отдельных случаях эти два критерия могут и не совпадать: весьма слабая степень достойного или идеального бытия может быть весьма хорошо воплощена в данном материале (пример — игра солнечного луча в алмазе); и наоборот, высшие идеальные моменты могут быть выражены весьма несовершенно (например, идея органической жизни — в черве). С точки зрения критерия идеального, совершеннее червь, с точки зрения критерия эстетического — алмаз. Алмаз — предмет в своем роде совершенный, так как нигде такая сила сопротивления или непроницаемости не соединяется с такой светозарностью. Напротив, червь — одно из простейших и несовершеннейших выражений более высокой в порядке онтологическом идеи органической жизни[1].

---

[1] Там же, 40—42.

Ступени красоты в природе соответствуют ступеням осуществления в ней идеи. «Прямою противоположностью идее как положительной всепроницаемости, или всеединству», Соловьев считает вещество — как *выражение косности и непроницаемости бытия.* — «Лишь в *свете* вещество освобождается от своей косности и непроницаемости, и таким образом видимый мир впервые расчленяется на две противоположные полярности. Свет или его невесомый носитель — эфир — есть первичная реальность идеи в ее противоположности весомому веществу, и в этом смысле он есть первое начало красоты в природе». Дальнейшие явления красоты обусловлены сочетаниями материи и света. Эти сочетания могут быть *механические*, или *наружные*, и *органические,* или внутренние: первыми производятся собственно световые явления природы, а вторыми — явления органической жизни; Соловьев считает доказанным наукою, что последние суть превращения света.

Говоря о том и другом разряде явлений, он прежде всего отмечает общий закон: «порядок воплощения или явления красоты в мире соответствует общему космогоническому порядку. — Первое ее откровение есть *небо.* Его эстетическое свойство обусловлено светом: *оно прекрасно только* озаренное: ни в темную беззвездную ночь, ни в серую дождливую погоду оно никакой красоты не имеет.

Всеобъемлющее небо прекрасно «как *образ вселенского единства*, как выражение спокойного торжества, вечной победы светлого начала над хаотическим смятением, вечного воплощения идеи во всем объеме материального бытия». Общий смысл небесной красоты различно раскрывается в красоте солнечной, лунной и звездной. Солнечный восход — образ деятельного торжества мировых сил; сияющая красота неба в ясный полдень — то же торжество света, но уже достигнутое, — в состоянии невозмутимого покоя. Напротив, лунная ночь выражает мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы; это — женственная, пассивная красота отраженного света. Всего полнее и совершеннее выражается идея положительного всеединства в красоте звездного неба: здесь свет является расчлененным на множественность средоточий, которые, однако, объемлются общей гармонией. Из световых явлений красоты, в пределах нашей земной (планетной) атмосферы, Соловьев в особенности отме-

чает радугу, «в которой темное и бесформенное вещество водяных паров превращается на миг в яркое и полноцветное откровение воплощенного света и просветленной материи». То же сочетание двух начал является и в красоте спокойного моря. Тут материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемой твердости. «Этот текучий элемент есть связь неба и земли, и такое его значение наглядно является в картине затихшего моря, отражающего в себе бесконечную синеву и сияние небес. Еще яснее этот характер водяной красоты в гладком зеркале озера или реки».

Другой аспект всеединства обнаруживается в прекрасных световых явлениях подвижной и кажущейся свободной жизни в неорганической природе. «Жизнь, по самому широкому своему определению, есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом». В этой игре обнаруживается один из существенных признаков достойного или идеального бытия; поэтому явления ее преисполнены эстетического значения. В этом — смысл красоты текучей воды в разных ее видах. Красота этого движения воды, особенно рельефно выступающая в волнах морских, «усиливается его беспредельностью, которая как бы выражает неутолимую тоску частного бытия, отделенного от абсолютного всеединства». В состоянии бурного волнения море «получает новую красоту как образ мятежной жизни, гигантского порыва стихийных сил, не могущих, однако, расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его единство, а только наполняющих его движением, блеском и громом».

Необходимым фоном всякой земной красоты, по Соловьеву, является *хаос*, т. е. *само безобразие*: «эстетическая ценность таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится». При этом движение живых стихийных сил в природе может иметь два разных оттенка — свободной игры или грозной борьбы. В грозе, например, мы видим или интенсивную борьбу мятежных стихийных сил, оспаривающих окончательное торжество у светлого мирового порядка, или игру «резвящихся громов», чередующихся со светом, бесподобно изображенную в известном стихотворении Тютчева.

Красота света в природе восполняется красотою звука. Прежде всего звук прекрасен в природе как выражение ее собственной жизни. В статуе Мемнона, звучав-

шей на заре, выражается общий идеальный смысл звука как живого ответа материи на влияние света. Звук в неорганической природе прекрасен только как *предварение жизни*: «там, где тела звучат не от себя, а лишь от внешнего и для них самих случайного воздействия, там не получается и никакого эстетического впечатления от звука».

Вообще Соловьев говорит о звуке в неорганической природе как об одном из дополнительных элементов эстетического впечатления. Главный же элемент для него — свет: в бушующем море уже самый вид вполне являет характер жизни (а следовательно, и красоты) помимо их шума. «В иных случаях полное *безмолвие* в природе прямо усиливает эстетическое впечатление или даже составляет необходимое его условие» (напр., в картине наступающей ночной грозы с зарницами). «Зато в других явлениях неорганического мира весь жизненный и эстетический их смысл выражается исключительно в одних звуковых впечатлениях». Таковы завывания ночного ветра, в которых Тютчев дает нам слышать «скорбные вздохи скованного в космической темнице Хаоса»[1].

IV. КРАСОТА В ОРГАНИЧЕСКОМ МИРЕ

Свет есть *наружное* отражение зиждительного Логоса в природе. Сравнительно высшая ступень красоты является в органическом мире, где Логос зажигает жизнь извнутри; рождаясь и совершенствуясь, вызванные этим действием сверху формы жизни «могут наконец послужить материалом и средою для настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи».

С материальной стороны органические тела суть лишь превращения или трансформации неорганического вещества, в таком же смысле, в каком Исаакиевский собор есть превращение гранита, а Венера Милосская — превращение мрамора. А со стороны формальной в строении живых организмов мы находим «новый, относительно более совершенный способ воплощения той же идеи, которая уже находила себе выражения и в неодушевленной природе, хотя более поверхностные и менее определенные. Тот же самый образ всеединст-

[1] Там же, 42—50.

ва, который всемирный художник крупными и простыми чертами набросал на звездном небе или в многоцветной радуге, — его же он подробно и тонко разрисовывает в растительных и животных телах».

Эстетика Соловьева в общем предполагает, а потому не доказывает, ту эволюционную точку зрения, которая была подробно развита философом в его космогонии: для обоснования этой точки зрения он прямо ссылается на соответствующие страницы «La Russie et l'Eglise» (248—252). Мы уже знаем, что органические виды для него суть «*ступени* (частью преходящие, частью пребывающие) общего биологического *процесса*, который от водяной плесени доходит до создания человеческого тела»; с другой стороны, эти виды рассматриваются им «как *члены* всемирного *организма*, имеющие самостоятельное значение в жизни целого».

Чрезвычайно важное значение для эстетики Соловьева имеет знакомая уже нам мысль его космогонии, что природа не есть произведение непосредственного творчества Божества, а результат сложного и трудного процесса, определяемого борьбою разнородных начал, причем мировой художник (мировая душа) далеко не во всем точно воспроизводит предвечный божественный план, а производит массу неудачных созданий, чудовищных порождений, которые затем отбрасываются и исчезают с лица земли.

И, однако, хотя мировая душа без сожаления бросает свои неудачные пробы, она тем не менее дорожит каждою ступенью мирового процесса, лишь бы эта ступень в свою меру и *по-своему* хорошо воплощала идею жизни. Космический ум бережет свои создания и «покидает только то, в чем его победа была мнимою, на что безмерность хаоса наложила свою неизгладимую печать».

Соловьев настаивает на той мысли, что зиждительное начало природы неравнодушно к красоте своих произведений. В природе безобразные творения принадлежат или к видам *исчезнувшим* (т. наз. «допотопные чудовища»), т. е. отброшенным природою за негодностью; или же это — *паразиты*, т. е. существа, лишенные значения (глисты, вши, клопы), «болезненно оживленные экскременты других организмов»; наконец, некрасивыми бывают еще и червеобразные *личинки* насекомых, представляющие лишь переходную стадию в развитии целого животного; «в исключительном же

своем виде эти самые животные (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются от отвратительной наружности червя, но некоторые из них служат даже весьма яркими образцами красоты в природе. Есть, впрочем, безобразные формы и помимо указанных случаев: по Соловьеву, их существование объясняется тем, что красота в природе «есть реальное, объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса».

Различным образом осуществляется красота всеединой идеи в двух отделах органического мира.

В растении ее свет уже не только извне озаряет косное вещество, не только возбуждает в нем порывистое преходящее движение, но и *внутренно* движет его, *поднимает* его изнутри, *постоянным* образом преодолевая силу тяжести. В растении материя и свет соединяются в одну жизнь, общими силами производя его *рост*, характеристическое для него движение к небу и солнцу. Тут светлая форма и темное вещество впервые сочетаются в органически-целое. На этом основании Соловьев видит в растении «первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле, первое действительное и живое воплощение земной стихии».

В растениях жизнь устремляется преимущественно в объективном направлении — к произведению прекрасных форм; она еще слабо обособилась в направлении субъективном; говоря словами Соловьева, растение есть «безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся к небу земля». С отсутствием субъективного элемента в растении связывается решительное преобладание организации над жизнью; видимые формы в нем значительнее внутренних: это заставляет Соловьева вслед за Шеллингом определять душу растений как *грезящую душу*. Всего ярче сказывается отличие растений от животных в отсутствии голоса — главного способа выражения внутренних состояний; зато красотою видимых форм они значительно превосходят животный мир. «Для растений зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цель; поэтому органы размножения (цветы), которыми в наиболее значительной части растительного царства увековечивается данный вид, представляют вместе с тем и наибольшее развитие растительной красоты в ее специфическом характере: наивной, спокойной, дремлющей».

Все жизненное дело растения — в законченном выражении объективной формы, т. е. в рождении красо-

ты; поэтому в растениях эстетический критерий в общем совпадает с биологическим. Высшие растительные формы суть вместе с тем наиболее прекрасные. У животных, наоборот, между критерием эстетическим и зоологическим есть полное несовпадение. С одной стороны, самые прекрасные формы — бабочки — относятся к низшему разряду беспозвоночных; с другой стороны, в высшем отделе позвоночных и млекопитающих есть такие уроды, как бегемоты, носороги, киты. Самые красивые из позвоночных — птицы — среди них занимают не высшую, а среднюю ступень; наоборот, верхом зоологического совершенства являются четверорукие обезьяны, т. е. безобразнейшие из животных. Соловьев заключает из всего этого, что «в животном царстве красота еще не есть *достигнутая* цель; органические формы существуют здесь не ради одного своего видимого совершенства, а служат также, и главным образом, как средство для развития наиболее интенсивных проявлений жизненности, пока наконец эти проявления не уравновешиваются и не входят в меру человеческого организма, где наибольшая полнота и сила внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшей видимою формой в прекрасном женском теле, этом высшем синтезе животной и растительной красоты».

Космогонический критерий вообще не совпадает с эстетическим. На каждой новой ступени мирового развития открывается, правда, возможность, но только возможность, новых, более совершенных воплощений идеи в прекрасных формах. Чрез усовершенствование для природы растет не одна только возможность подчинения идеальному началу: с ней вместе возрастает и способность сопротивления и возможность осуществлять это сопротивление в более обширном и сложном материале. Соловьев отмечает в связи с этим, что красота неодушевленной природы выше, но зато и реже красоты мира органического и что положительное безобразие начинается только там, где начинается жизнь. Окаменевшая в минералах и дремлющая в растениях жизнь сопротивляется идее сравнительно мало. Хаотическое начало впервые пробуждается для деятельного сопротивления в жизни животных, где оно «противопоставляет свою внутреннюю ненасытность идее совершенного организма». Тут оно начинает упорную борьбу. Каждая новая победа всемирного художника «открывает возможность нового поражения: на каждой достиг-

нутой высшей степени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие как высшее потенцированное проявление того первоначального безобразия, которое лежит в основе — и жизни, и всего космического бытия».

«Безобразие мировой основы», по Соловьеву, заявляет себя с первой же ступени жизни — в первичных растениях и первичных животных, которые носят характерное название безобразных (amorphozoa). Их «подвижное, копошащееся безобразие отвратительнее спокойной бесформенности первичных растений». Впрочем, не они представляют собою классические типы животного безобразия. Для этого «одной простой бесформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма».

Сущность животного безобразия Соловьев поясняет примером *червя*, который представляет собою «обнаженное воплощение двух основных животных инстинктов — полового и питательного во всей их безмерной ненасытности». Особенно выделяются в этом отношении acanthocephali, у которых нет ни органов чувств, ни рта, ни кишки, ни anus'а, «и на таком дефектном фоне ярко выделяются — мощные половые органы». Тут же Соловьев приводит другие примеры безобразия, которые, впрочем, все представляют собою лишь видоизменения этой основной формы червя. Красота начинается в животном мире лишь там, где «червь» так или иначе прикрывается. У насекомых основная червеобразная форма «в своем обнаженном безобразии сохраняется только на стадии личинки, а в развившемся животном прячется под более или менее красивыми окрыленными покровами. Основной червь, у насекомых прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночных животных: их *чрево* есть тот же червь не только в этимологическом, но и в зоогеническом смысле». Когда этот вобранный внутрь червь опять получает преобладание (у некоторых рыб и земноводных — змей), он тем самым сообщает телу этих животных отвратительную форму: этот наружный вид связывается и с внутренним уподоблением червю, т. е. «с новым потенцированным самоутверждением злой жизни в ее кровожадном и сладострастном инстинкте».

Наряду с основною главною причиною безобразия в животном мире (безмерность животного влечения) Соловьев указывает две второстепенные. Одна заклю-

чается в *возвратной бесформенности*, т. е. в возвращении более или менее сложной животной организации к первобытной бесформенности. Примером служат улитки, слизняки и те домашние животные (в особенности свиньи), которые становятся бесформенными вследствие чрезмерного откармливания. Тут источником безобразия служит прямое противоречие формы существа с его сложной органической идеей. Наконец, третья причина безобразия заключается в карикатурном предварении высшего типа: это явление наблюдается у некоторых высших животных (например, лягушки, обезьяны); они безобразны именно потому, что, оставаясь вполне животными, они чрезвычайно похожи на человека и представляют как бы карикатуру на него. Причину безобразия Соловьев видит здесь не в субъективном впечатлении сходства, <а> в объективном анатомическом предварении высшей формы.

Все эти три причины безобразия философ сводит к одной, именно — «к сопротивлению, которое материальная основа жизни на разных ступенях зоогенического процесса оказывает организующей силе идеального космического начала». Вопрос о красоте в животном мире есть вопрос о том, какими способами преодолевается это сопротивление.

Чтобы создать красоту в животном царстве, по Соловьеву, «мировому художнику пришлось много и долго поработать». Красота и здесь предшествует окончательной победе мирового зодчего над сопротивлением одушевленной материи. Сначала красота в животном царстве является как нечто ему внешнее, не связанное с его сущностью. В раковинах, в жемчужинах, в лесах кораллов, создаваемых полипами, «животная жизнь производит красоту лишь как наружное неорганическое отложение и облекается в нее чисто внешним образом как в свое жилище, а не в собственную свою форму».

На высших ступенях жизни отношение ее к красоте становится менее поверхностным. Это замечается уже у насекомых: крылья бабочки — уже не внешняя, неорганическая над ней надстройка, а нераздельная, живая часть ее организма. Эстетическое действие идеального начала на природу тут глубже, но тем не менее даже «самая красивая бабочка есть не более как окрыленный червь». Раздвоение между прекрасной формой и безобразной материей здесь все еще не побеждено. Оно побеждается впервые у позвоночных животных, которые

вбирают в себя своего червя (чрево), делая его совсем незаметным, причем вся поверхность их тела облекается более или менее красивым покровом (чешуя, перья, шерсть и мех). Отсутствие покрова (напр., у лягушек) является, сверх сходства их с человеком, одной из причин безобразия. Резюме этих мыслей у Соловьева представляет собою прекрасный образец художественного стиля, что-то вроде стихотворения в прозе. —

«Космический художник знает, что основа животного тела безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цель — не в том, чтобы уничтожить или устранить безобразие, а в том, чтобы оно само сначала облеклось красотою, а потом и превратилось в красоту. Поэтому он тайными внушениями, которые мы называем инстинктом, побуждает самих животных из собственной их плоти и крови создавать всякие красивые оболочки; он заставляет слизняка залезать в им самим устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарного назначения (предполагая таковое) вовсе не нуждалась в этом красивом виде; он понуждает отвратительную гусеницу надеть на себя выращенные ею самою пестрые крылья, а рыб, птиц и зверей — совсем зашить себя в блестящую чешую, разноцветные перья и пушистый мех».

Высшие животные, птицы и некоторые млекопитающие, помимо наружных покровов, «представляют и во всем своем телесном виде прекрасное воплощение идеи жизни — стройной силы, гармонического соотношения частей и свободной подвижности целого».

Одним из существенных доказательств самостоятельности эстетического мотива в природе служат для Соловьева явления полового подбора, наблюдавшиеся Дарвином.

Утилитарные цели животного существования сводятся к питанию и размножению. Последняя достигается через возбуждение полового влечения в разнополых особях; Соловьев замечает, однако, что этим функция полового влечения не исчерпывается: космический художник пользуется им «не только для увековечения, но и для украшения данных животных форм». Часто красота приносит больше пользы для увековечения данного типа, нежели его биологическое совершенство: способность *прельщать* самку более способствует успеху самца, нежели перевес силы, дающий ему победу в открытом бою. Множеством примеров, заимствованных у

Дарвина, Соловьев доказывает несводимость эстетического мотива к утилитарным целям. В особенности поразителен пример бабочек-самцов, прельщающих самок красотою крыльев. Между прочим, есть факты, прямо показывающие, «что утилитарная цель здесь сама по себе, а эстетическая — сама по себе. А именно, у многих видов замечается, что нижняя поверхность крыльев, т. е. та, которая обращена наружу в сидячем, наиболее опасном положении, окрашена совершенно под цвет тем растениям, на которые бабочка садится (явно ради защиты), тогда как верхняя поверхность, которую порхающий самец показывает самке во время ухаживанья, раскрашена и разрисована с таким причудливым изяществом, которое не может иметь никакого отношения к целям защиты». Рассматривая далее проявление и значение красоты у самых разнообразных животных — лягушек, ящериц, птиц и других, Соловьев в особенности отмечает установленный Дарвином общий факт. — «У многих видов сложные украшения самцов не только не могут иметь никакого утилитарного значения, но прямо вредны, ибо развиваются в ущерб их удобоподвижности, — мешают им летать или бегать, выдают их головою преследующему врагу; но, очевидно, для них красота дороже самой жизни».

Смысл всех этих фактов — тот, что красота в природе не есть только факт субъективного *человеческого* сознания. Красота есть *объективный* факт. Те же самые сочетания форм, цветов и звуков, которые нравятся в природе человеку, нравятся также и самим существам природы — животным всевозможных типов и классов, нравятся настолько сильно, что поддержание этих частью бесполезных, частью даже вредных для жизни свойств ложится в основу видового существования. Отсюда Соловьев делает дальнейшее заключение. «Допустивши, что павлиний хвост красив объективно, настаивать на том, что красота радуги или алмаза имеет лишь субъективно-человеческий характер было бы верхом нелепости. Разумеется, если в данном частном случае вовсе нет никакого чувствующего субъекта, то нет и ощущения красоты; но дело не в ощущении, а в свойстве *предмета*, способного производить однородные ощущения в самых различных субъектах. Если же вообще красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторое общее онтологическое основание, должна быть — на разных ступенях и в разных видах —

чувственным воплощением одной абсолютной всеединой идеи»[1].

V. КРАСОТА В МИРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ

Начатое в низшей природе дело осуществления красоты находит себе продолжение и завершение в человеке. Соловьев основывается здесь на том, что не только с метафизической, но и с научной точки зрения нет возможности отделить человека от остального мира. Своей телесной организацией человек принадлежит к животному царству, которое в свою очередь неразрывно связано с царством растительным, так же как и этот последний неотделим от мира неорганического. «Нет во всей вселенной такой пограничной черты, которая делила бы ее на совершенно особенные, не связанные между собою области бытия»[2].

Это же самое отсутствие грани сказывается и в области красоты. Начатое природой художественное дело не повторяется, а *продолжается* человеческим искусством, которое дает более глубокое и полное разрешение той же эстетической задачи. Человек есть результат природного процесса в двояком смысле — как самое *прекрасное* и как самое *сознательное* существо. Как существо сознательное он не только результат, но и *деятель* мирового процесса, которому выпадает задача — свободно осуществлять мировую цель — взаимное проникновение духовного и материального, идеального и реального. Весь мировой процесс *в его целом* представляется Соловьеву с эстетической точки зрения разрешением художественной задачи.

Он обстоятельно доказывает, что без этого не может быть разрешена и задача этическая — осуществление правды и добра в мире. Допустим, что добро осуществлено, эгоизм побежден не в личной только, а в собирательной жизни человечества: непроницаемость эгоистической личности упразднена, все находят себя во всех и каждый — в других. «Но если эта всеобщая взаимнопроницательность, в которой сущность нравственного добра останавливается перед материальной природой, если духовное начало, победивши непроницаемость человеческого психического эгоизма, не может преодолеть

[1] Красота в природе, 50—68.
[2] Поэзия Тютчева, VI, 468.

непроницаемость вещества, эгоизм физический, то, значит, эта сила добра и любви не довольно сильна, значит, это нравственное начало не может быть осуществлено до конца и вполне оправдано. Тогда является вопрос: если темная сила материального бытия окончательно торжествует, если она неодолима для доброго начала, то не в ней ли подлинная истина всего существующего, не есть ли то, что мы называем добром, только субъективный призрак». Торжество добра не мирится с окончательным отчуждением нравственного начала от материального бытия, ибо в таком случае было бы достаточно чисто физической случайности, напр., геологической катастрофы, чтобы обратить наш подвиг добра в ничто. Безусловное добро требует такого полного подчинения телесного духовному, при котором первое становится вполне прозрачным выражением последнего. Может ли быть эта победа духа над веществом *полною* без красоты? Ни в каком случае: «вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т. е. только в форме красоты». Только красотою просветляется и украшается недобрая тьма этого мира.

Этим определяется эстетическая задача человека. Торжество красоты в низшем, подчеловеческом мире есть только начаток. «В природе темные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом, самая эта победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни. Поэтому-то человек с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала». Всякому углублению положительного начала в природе соответствует такое же углубление начала отрицательного: в неорганическом мире дурное начало является лишь как тяжесть и косность, в мире органическом — как смерть и, наконец, в мире человеческом — как нравственное зло. Но тут же в человеке открывается и возможность окончательного торжества над злом и совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной.

Эстетическая задача человека обусловливается неудовлетворительностью здешнего, поверхностного осуществления красоты. «В свете физическом всемирная

идея (положительное всеединство, жизнь всех друг для друга в одном) реализуется только отраженно: все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях чрез общую невесомую среду. Подобным образом в разуме отражается все существующее посредством общих отвлеченных понятий, которые не передают внутреннего бытия вещей, а только их поверхностные логические схемы. Следовательно, в разумном познании мы находим только отражение всемирной идеи, а не действительное присутствие ее в познающем и познаваемом. Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческою силою в субъекте, преобразующею, а не отражающею только действительность». Свет разума не может ограничиться одним познанием; он должен сознанный им смысл жизни воплощать в новой, более ему соответствующей действительности.

Полное осуществление этого смысла есть действительное всеединство: это — «совершенная красота не как отражение только от материи, а действительное ее присутствие в материи». Для Соловьева красота есть *явление силы* духа над веществом точно так же, как «отсутствие красоты есть бессилие идеи». Совершенная красота есть результат совершенного и полного взаимного проникновения духовного и телесного начала: поэтому она есть вместе с тем и совершенное бессмертие: «при непосредственном соединении в красоте духовного содержания с чувственным выражением, при их полном взаимном проникновении материальное явление, действительно ставшее прекрасным, т. е. действительно воплотившее в себе идею, должно стать таким же пребывающим и бессмертным, как сама идея».

Прекрасные явления видимого мира далеки от осуществления этого идеала красоты. Идея обнаруживает в них только самые общие и элементарные свои определения. Так в физическом свете обнаруживается ее невесомость и всепроницаемость, в растениях раскрывается экспансивность жизненной идеи и стремление земли к высшим формам бытия; красивые животные выражают интенсивность жизненных мотивов, объединенных в сложном целом и уравновешенных. «Во всем этом», по Соловьеву, «несомненно воплощается идея, но лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны». Этим поверхностным одухотворением природы объясняются в ней противоречивые формы

с содержанием; «типически злой зверь может быть весьма красивым». Красота природы по своему поверхностному характеру вообще не выражает *внутреннего* содержания природной жизни. Отсюда — смертность земной красоты: «так как она лишь снаружи и вообще прикрывает безобразие материального бытия, а не проникает его внутренно и всецело (во всех частях), то и сохраняется эта красота неизменною и вековечною лишь *вообще*, в своих общих образцах — родах и видах, каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса, который сначала прорывает его прекрасную форму, а потом и совсем его разрушает». Помириться с этим нельзя, так как красота — не субъективный мираж нашего воображения, а объективная мировая цель. Из этого следует, что задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнена средствами человеческого творчества[1].

VI. ОБЩИЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

Из всего предшествующего Соловьев выводит троякую задачу искусства. Это — 1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и через это 3) увековечение ее индивидуальных явлений. Именно искусству выпадает в удел задача «превращения физической жизни в духовную, т. е. в такую, которая, во-первых, имеет сама в себе свое слово, или откровение, способна непосредственно выражаться вовне, которая, во-вторых, способна внутренно преображать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая, в-третьих, свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства»[2]. Эту самую задачу под именем «свободной теургии» Соловьев ставит искусству уже в юношеских

---

[1] Общий смысл искусства, 68—77.
[2] Там же, 77.

своих произведениях[1]. Он с самого начала видит идеал художественного творчества в осуществлении *дела Божия* на земле, т. е., иначе говоря, в совершенном преображении вселенной, при котором мир через человека становится адекватным произведением божественного искусства — единым богочеловеческим организмом. Понятно, что окончательное исполнение этой задачи для него совпадает с концом всего мирового процесса. Пока история еще не завершилась, нам доступны только несовершенные и отрывочные *предварения* абсолютной красоты. Высшие произведения искусства схватывают проблески красоты в нашей действительности и, продолжая их далее, пророчески предваряют, дают предчувствовать нездешнюю красоту. Когда-то в первобытной культуре искусство и религия сливались в одно целое. Идеал Соловьева — не в восстановлении этой слитности, так как истинная красота требует бóльшей свободы для человеческого элемента; но в современном отчуждении между религией и искусством он видит переход от древней их слитности к будущему их свободному синтезу, т. е. к свободному взаимодействию божеского и человеческого начала в творчестве. Смысл искусства для Соловьева выражается таким его определением: «*всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение*».

Говоря об искусстве настоящего и прошлого, Соловьев отмечает в нем три рода предварений красоты. Это, *во-первых*, предварения прямые или магические, когда нездешний смысл существующего, прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находит себе прямое выражение в прекрасных звуках и словах — в музыке и чистой лирике. *Во-вторых*, в искусстве мы имеем предварения «косвенные, чрез усиление (потенцирование) данной красоты; тут искусство открывает и уясняет смысл жизни, смутно и несовершенно выраженный в явлениях природы, *через воспроизведение* этих явлений. Так архитектура, идеализируя правильные формы естественных тел, выражает в воспроизведении победу идеальных форм над антиидеальной тяжестью материи; скульптура, идеализируя форму че-

[1] Философские начала цельн. знания, I, 261. Критика отвлеч. нач., 335.

ловеческого тела, предваряет в изображении ту духовную телесность, которая имеет открыться в грядущем мире; совершенно так же пейзажная живопись воспроизводит в сосредоточенном виде идеальную сторону сложных явлений внешней природы, очищая их от всяких материальных случайностей и т. п. Наконец, *третий*, также отрицательный род эстетического предварения будущей совершенной действительности есть *косвенный — через отражение* идеала от несоответствующей ему среды, типически усиленной художником для бóльшей яркости отражения. Несоответствия человеческой действительности идеалу могут быть различного рода: прежде всего известная действительность, *по-своему*, с точки зрения *природного* человека, прекрасная и совершенная, оказывается, однако, не удовлетворяющею требованиям абсолютного идеала, для которого предназначен духовный человек. Такое несоответствие нашло себе прекрасное выражение в древнегреческом героическом эпосе. Тут абсолютный идеал, помимо сознания поэта, отражается от прекрасной, но неадекватной ему действительности, которая в силу этого несоответствия обречена на гибель.

Та же мысль, которая в древнем эпосе бессознательно выразилась в предчувствии рока, тяготеющего над Троей, в новейшие времена была сознательно выражена некоторыми первоклассными поэтами, напр. Шиллером и Жуковским.

Более глубокое отношение к неосуществленному идеалу выражает собой трагедия, где сами действующие лица страдают от сознания этого противоречия. Совершенно иначе углубляет чувство идеала комедия: она выражает его *по контрасту* с самодовольной житейской пошлостью, которую она делает предметом осуждения и смеха. Соловьев определяет комедию «как отрицательное предварение жизненной красоты через типичное изображение антиидеальной действительности *в ее самодовольстве*».

Соловьев объясняет, почему именно в поэзии, в отличие от изобразительных искусств (скульптуры и живописи), преобладают не положительные, а отрицательные типы, отражающие идеал по контрасту: «скульптура и живопись имеют непосредственно дело с телесными формами, красота которых уже реализована в действительности, хотя и требует еще усиления или идеализации; тогда как главный предмет поэзии есть

нравственная и социальная жизнь человечества, бесконечно далекая от осуществления своего идеала». Чтобы изобразить прекрасное лицо и даже усилить его духовный смысл, не нужно той пророческой силы, которая требуется для поэтического изображения совершенного человека или совершенного человеческого общества.

Говоря о том искусстве, которое есть и было, Соловьев сравнивает его с лучами света, который «играет в алмазе к удовольствию зрителя, но без всякого изменения материальной основы камня»; совершенно так же и духовный свет абсолютного идеала, преломленный воображением художника, озаряет темную человеческую действительность, но нисколько не изменяет ее сущности.

Доселе бывшее искусство оказалось бессильным преобразовать нашу действительность. И в этом виновато не одно искусство: «допустим, что поэт более могучий, чем Гёте и Шекспир, представил нам в сложном поэтическом произведении художественное, т. е. правдивое и конкретное, изображение истинно духовной жизни — той, которая должна быть, которая совершенно осуществляет абсолютный идеал, — все-таки и это чудо искусства, доселе не удававшееся ни одному поэту, было бы среди настоящей действительности только великолепным миражом в безводной пустыне, раздражающим, а не утоляющим нашу духовную жажду». Если тем не менее Соловьев ставит искусству высшую задачу — *одухотворять* и *пресуществлять* нашу действительную жизнь, это обусловливается тем, что он надеется на образование в будущем новой общественной среды, более доступной такому творческому воздействию идеала. На это намекают заключительные слова статьи «Общий смысл искусства»: «будущее развитие эстетического творчества зависит от общего хода истории, ибо художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста»[1].

Соловьев не говорит здесь прямо, в чем заключаются условия «зарождения и роста» идеи, которые должны воплотиться в искусстве; но мы уже знаем, что красота для него неотделима от добра и истины. «Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой, конкретной форме. И полное ее воплощение — уже

[1] См. для всего предыдущего эту статью, 68—83.

во всем — есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир»[1].

Отсюда ясно, почему теургическое искусство в глазах Соловьева возможно как завершение нравственного развития человечества. Оно может зародиться и осуществляться только в такой общественной среде, которая не только носит в своем сердце образ Христов, но и осуществляет его в жизни. В первые два периода своего творчества Соловьев считает такой средой *вселенскую теократию* будущего. В его «Философских началах цельного знания», где мы находим первый набросок его плана великого синтеза, свободная теургия, свободная теософия и свободная теократия рассматриваются как три стороны одного и того же идеала *цельной жизни*[2].

Он указывает, что эта среда еще не образовалась: она находится в процессе зарождения, а потому не сложилось еще и истинно религиозное искусство. Пока мы видим только неясные его зародыши. Соловьев отмечает уже в реалистическом искусстве нового времени эти зародыши, несомненно в нем присутствующие, несмотря на антирелигиозный, по-видимому, его хаарктер. Философ видит их в присущем реализму «двойственном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти слияния с текущею действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее согласно известным идеальным требованиям». Но реализм не есть последнее слово искусства. — «Уже являются художники, которые, исходя из господствующего реализма и еще оставаясь в значительной мере на его низменной почве, вместе с тем доходят до религиозной истины, связывают с нею задачи своих произведений, из нее почерпают свой общественный идеал, ею освящают свое общественное служение». Уже есть *предтечи* нового религиозного искусства: таким предтечей Соловьев считает Достоевского.

В последнем философ отмечает черту, составляющую резкое его отличие от прочих великих русских романстов. Гончаров, Лев Толстой и другие берут окружающую их жизнь, как она сложилась и выработалась, — в ее готовых, твердых и ясных формах. Они дают *идеализированное воспроизведение существующе-*

---

[1] Три речи в память Достоевского, 187.
[2] 261—262.

го. Напротив, Достоевский — один из немногих художников, создающих жизнь. Предмет его романа — не *быт* общества, а общественное *движение.* «Достоевский не подчинялся влиянию господствовавших кругом него стремлений, не следовал покорно за фазисами общественного движения — он предугадывал повороты этого движения и заранее *судил* их. А судить он мог по праву, ибо имел у себя мерило суждения в своей вере, которая ставила его выше господствующих течений, позволяла ему видеть гораздо дальше этих течений и не увлекаться ими»[1]. Значение Достоевского как художника заключается в том, что он был пророком всечеловеческого единения во Христе, «великим предчувственником» истинного христианства, прозревавшим действительное воплощение Христа не в отдаленном прошлом или будущем только, но и в настоящем человеческой жизни[2]. В этом уже заключается черта того подлинного теургического искусства, преображающего мир, которому принадлежит будущее. Здесь — причина, почему Достоевский для Соловьева — нечто большее, чем романист, талантливый и умный литератор: это — художник, который видит в своем искусстве орудие осуществления царства правды на земле[3]. И это царство правды понимается им не как отвлеченное господство морали, а как совершенное воплощение Бога в человеке и в природе. Черту истинного предтечи теургического искусства Соловьев усматривает в том, что к вере в Бога Достоевский присоединяет веру в Богочеловека и в Богоматерь (Богородицу). «Более, чем кто-либо из его современников, он воспринял христианскую идею *гармонически* в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом: он верил в природу как *будущее тело Божие*»[4].

Впоследствии, в девятидесятых годах, Соловьев в целом ряде разновременно написанных статей изображает как предтеч теургического искусства едва ли не всех великих и даже просто выдающихся русских поэтов-лириков. Самое призвание лирики он видит в том, чтобы открывать внутреннюю красоту души человеческой «в ее созвучии с объективным смыслом вселенной,

---

[1] Три речи, 174—176.
[2] Там же, 183.
[3] Там же, 169—170.
[4] Там же, 195—196.

в ее способности индивидуально воспринимать и воплощать этот всеобщий существенный смысл мира и жизни»[1]. Одна из особенностей лирики заключается в «предварении полного созвучия внутреннего с внешним», во вдохновенном предвкушении всей силы и полноты истинной жизни. Этим, по Соловьеву, объясняется равнодушие лирического поэта к истории, к тому *процессу*, который стремится превратить этот нектар и амброзию в общее достояние»[2]. При этом «каковы бы ни были философские и религиозные воззрения истинного поэта, но как поэт он непременно верит и внушает нам веру в объективную реальность и самостоятельное значение *красоты* в мире[3]. Поэзия поднимается до «высей творения», уловляет «вековечную красоту всех явлений и провидит абсолютную правду всего существующего[4]. В чистой лирике смысл вселенной открывается двояко: с внешней стороны как красота природы и с внутренней стороны как любовь в наиболее интенсивной ее форме — любви половой[5]. Внутреннее тождество этих двух проявлений мирового смысла наглядно обнаруживается в таких стихотворениях (особенно много их у Фета), где поэтический образ природы сливается с любовным мотивом[6].

В частности, по Соловьеву, из русских поэтов-лириков особой силой постижения неумирающей жизни природы обладал Тютчев, который верил в ее душу, постигал и воспроизводил ее красоту как объективную истину ее, не верил в ее смерть[7]. По Соловьеву, никто из мировых поэтов глубже Тютчева «не захватывал *темный корень* мирового бытия, не чувствовал так сильно и не сознавал так ясно ту *таинственную основу всякой* жизни — природной и человеческой, — «основу, на которой зиждится и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества»[8]. Никто сильнее и ярче его не изображал хаос — т. е. само безобразие как необходимый фон всякой земной

---

[1] О лирической поэзии, VI, 217.
[2] Там же, 218.
[3] Там же, 220.
[4] Там же, 221.
[5] Там же, 228.
[6] Там же, 234.
[7] Поэзия Ф.И.Тютчева, 464—465.
[8] Там же, 471.

красоты — эту глубочайшую основу и сущность мироздания[1].

Рядом с Тютчевым в число предтеч теургического искусства у Соловьева включается и А.К.Толстой — этот поэт-мыслитель, который «дал в поэтической форме замечательно ясные и стройные выражения старому, но вечно истинному платоническо-христианскому миросозерцанию»[2]. Соловьев подчеркивает правильность его понимания теургической задачи искусства — *ощутительного воплощения абсолютного в определенных формах*[3]. С той же точки зрения философ чрезвычайно высоко ценит Я.П.Полонского, этого поэта «вечной женственности» по преимуществу: «никто, после Шелли, не указал с такою ясностью на сверхчеловеческий, «запредельный» и даже как бы личный источник чистой поэзии»[4].

Тот же критерий мы найдем в данных Соловьевым замечательно ярких и глубоких оценках Пушкина и Лермонтова. Духовное основание лучезарной, жизнерадостной поэзии Пушкина он видит в душевном строе поэта, в «непосредственной созвучности» его души «со всемирным благим смыслом бытия»[5]. Как поэт, Пушкин ясно сознавал, «что *красота есть только ощутительная форма добра и истины*[6]. Но поэзия Пушкина осталась вне всякого соприкосновения с его жизнью: «резкий разлад между творческими и житейскими мотивами казался ему чем-то окончательным и бесповоротным, не оскорблял нравственного слуха, который, очевидно, был менее чутким, нежели слух поэтический»[7]. В этой непримиренной двойственности поэтического идеализма и житейского реализма Соловьев видит источник трагической судьбы Пушкина. В аналогичном противоречии между теургическим призванием поэта, обязанного указать людям путь к истинному сверхчеловечеству, и низким уровнем его нравственного усовершенствования заключается, по Соловьеву, сущность трагедии Лермонтова[8].

---

[1] Там же, 472, 473.
[2] Поэзия гр. А.К.Толстого, 502.
[3] Там же, 488.
[4] Поэзия Я.П.Полонского, VI, 620.
[5] Судьба Пушкина, VIII, 51.
[6] Там же, 37.
[7] Судьба Пушкина, 36.
[8] Лермонтов, VIII, 387—404.

VII. ЭСТЕТИКА И МЕТАФИЗИКА СОЛОВЬЕВА

Как уже было мною выше сказано, эстетика Соловьева нуждается не столько в исправлении, сколько в дополнении. В основе этой эстетики лежит гениальная интуиция, глубокое проникновение в борьбу двух мировых начал, идеи и хаоса, происходящую в природе и в человечестве. Все, что говорит Соловьев об этой борьбе в здешнем, становящемся мире и о ее исходе, о заключительном, *реальном* воплощении Всеединого в абсолютной красоте, может быть принято целиком. Но, как мы сейчас увидим, Соловьев не отдает себе ясного отчета в метафизических предположениях своих эстетических прозрений, вследствие чего эти последние не находят себе в его метафизике сколько-нибудь прочного логического обоснования.

Между тем как эстетика Соловьева предполагает *сверхфеноменальную* противоположность мировых начал — его метафизика колеблется между реалистическим и феноменалистическим пониманием этой противоположности. Вся изложенная выше эстетика покоится на том предположении, что противоположность красоты и безобразия не есть только субъективная видимость, что хаос есть *реальная* основа всякой земной красоты, что «идее», с одной стороны, хаосу, с другой, соответствует реальное различие божественной и внебожественной действительности. Но признает ли метафизика Соловьева действительность хаоса? Вместо одного мы находим здесь два противоположных и непримиренных между собою решения. В этой метафизике реалистическое понимание временного бытия борется с докетическим.

С одной стороны, Бог «хочет» чтобы вне Его Самого существовала другая природа, которая становилась бы постепенно тем, что Он есть от века — абсолютным всецелым. Чтобы достигнуть самой божественной всецелости, чтобы вступить в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быть отделена от Бога и в то же время соединена с Ним: она должна быть отделена от Него в своей реальной основе и соединена с ним через идеальную свою вершину, которая есть человек»[1]. Если присоединить сюда утверждение Со-

[1] La Russie et l'Eglise, 230.

ловьева, что «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования»[1], то понимание внебожественного и временного, данное в его метафизике, может показаться совершенно реалистическим.

Но, с другой стороны, этот реализм в корне подрывается утверждением того же Соловьева, что «мир внебожественный не может быть ничем иным, как миром божественным, *субъективно* переставленным и опрокинутым»[2]. Тем самым ниспровергается самая основа вышеизложенной эстетики. Если все временное существование вообще есть «иллюзия» (existence illusoire), если наш становящийся мир *как такой* есть результат «ложной точки зрения» (faux point de vue) мировой души[3], то, очевидно, к этой области мнимого существования должна относиться и борьба идеи с хаосом.

Как бы ни был велик соблазн — усмотреть здесь «антиномию», т. е. *необходимое объективное* противоречие человеческой мысли, ничего, кроме *субъективного* противоречия Соловьева, мы в этих противоположных утверждениях не найдем. Если Бог «любит хаос» и *хочет* его существования — это последнее коренится, очевидно, — не в «иллюзии» или «ложной точке зрения» мировой души, а в божественном «да будет». Если, наоборот, — самое существо хаоса сводится к «иллюзии» и «ложной точке зрения», то может ли быть обман и ложь предметом божественного желания и любви? Ведь в конце концов, ничем, кроме лжи, хаос от идеи не отличается: он есть, во-первых, *разделение* того, что в Боге от века соединено, во-вторых, *беспорядочное смешение* частных элементов бытия, которые в Боге образуют расчлененное и гармоническое целое; наконец, в-третьих, он есть восстание частных элементов бытия против божественного всеединства. Сводя все эти черты вместе, Соловьев понимает хаос как «искаженный образ Истины». Не очевидно ли, что божественное хотенье и любовь могут относиться лишь к самой Истине, а не к этому обманчивому и вдобавок мнимому ее извращению!

Очевидно, что эта шаткая, колеблющаяся в своих основаниях метафизика не может послужить надежным фундаментом для эстетики. Последняя требует прежде всего ясного, недвусмысленного решения вопроса о сущ-

---

[1] Там же, 231.
[2] Там же, 235.
[3] Там же.

ности внебожественного существования вообще и антиидейного, хаотического существования в частности.

Тут, как и во всех прочих областях философии, необходимо довести до конца понятие *второго абсолютного*, освободить его от тех противоречий, которыми оно затемнено в учении Соловьева. Эстетика совершенно так же, как теоретическая философия и этика, предполагает мир, *свободный* от Бога, т. е. отрешенный от субстанциального, божественного бытия не в явлении только, а в самом умопостигаемом своем корне. Мир, который может быть в истине или во лжи, утверждаться в добре или во зле, в красоте или безобразии, — не должен быть понимаем как явление божественной сущности. Все три формы «недостойного бытия» — ложь, зло и безобразие, в эстетическом смысле предполагают как свое трансцендентальное условие свободу мира в смысле самостоятельности, *отдельности* его от божественной субстанции. Мир, для которого безусловная красота есть задача, *норма* должного, в своем умопостигаемом корне, очевидно, не связан естественною необходимостью с божественным содержанием: иначе становится не только непонятным, но и невозможным активное сопротивление материи идее, которое в человеке может даже переходить в сознательную вражду.

Местами кажется, что Соловьев так именно и понимает мировую душу: «в своем качестве чистой и неопределенной возможности душа мира обладает двойственным и изменчивым характером: она может желать существовать для себя, вне Бога, она может становиться на ложную точку зрения хаотического и анархического существования; но она может также уничтожиться пред Богом, свободно сочетаться с Божественным Словом, привести все творение к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью»[1]. Но эта отдельность и самостоятельность мировой души тут же оказывается иллюзией: в умопостигаемом корне своем она — одно с сверхвременной «Софией», — она составляет от века ее «скрытую основу»[2]. Мировая душа отделяется от «Софии» лишь в области феном<ен>альной; неудивительно, что в позднейшей статье о Конте Соловьев снова отождествляет то и другое[3]: между этою

[1] La Russie et l'Eglise, 235—236.
[2] Там же, 235.
[3] Т. VIII, 240—241.

статьей и книгой «La Russie et l'Eglise» нет действительного противоречия в точках зрения, а есть только различие в форме выражения одного и того же.

Мир должен быть понят как другое по отношению к «Софии», как существо, свободное от нее в самом умопостигаемом своем корне: в этом заключается необходимое условие возможного обоснования эстетики. Все те интуиции прекрасного в природе и в человеке, которые составляют содержание эстетического учения Соловьева, свидетельствуют об этой трансцендентальной свободе.

Прежде всего для Соловьева красота на всех ступенях космогонического процесса есть *реальное* воплощение идеи в материи. Это, очевидно, предполагает, что материя по отношению к идее есть иная, самостоятельная реальность, которая существует независимо от того, воплощается или не воплощается в ней идея. О том же свидетельствуют все вообще утверждения эстетики Соловьева о взаимных отношениях идеи и материи: если воплощенная идея в здешнем мире — не все, а только «лучшая его половина», если вещество, как выражение косности и непроницаемости бытия, есть «прямая противоположность» идее, то можно ли говорить о веществе, косном и непроницаемом, как о явлении той же идеи? Не очевидно ли, что оно есть явление чего-то другого; нужно ли доказывать, что самая эта косность и непроницаемость вещества есть выражение его независимости от того мира идей, коего основное свойство — «всепроницаемость и всеединство»!

Если бы противоположность идеи и материи относилась только к области феноменальной, то торжество идеи должно было бы выразиться в упразднении материи, как лживого и призрачного феномена, отрицающего идею и затемняющего ее. В эстетике Соловьева мы видим как раз обратное: материя не только не упраздняется идеей, но вступает с ней в свободное сочетание: в «нераздельном и неслиянном единстве» с идеею она просветляется и увековечивается. Самая ценность целого ряда явлений земной красоты для философа обусловливается тем, что «под ними хаос шевелится». Очевидно, мы имеем здесь ценность *действительной победы*, которая предполагает действительную борьбу, а стало быть, реальность борющихся. Попробуем представить себе, что одно из двух борющихся начал, именно хаос, есть призрак, результат «ложной точки зрения»,—тем са-

мым превратится в призрак и борьба и победа идеи; тогда улетучится, как мираж, и та красота, которой мы любуемся. Представим себе, что бурное волнение моря и раскаты грома в грозе суть только обман, иллюзия, что вне чьей-то «ложной точки зрения» нет вовсе ни этих мятежных сил, ни их борьбы и волнения, а есть только невозмутимо спокойное сияние света. Разве этого недостаточно, чтобы гроза и буря утратили для нас всякое эстетическое очарование! Ясно, что эстетическое переживание здесь включает в себя как необходимый элемент веру в *реальность* хаоса, т. е. внебожественной, непросветленной идеей природы. При этом для наличности объективной красоты совершенно недостаточно той «относительной», по словам Соловьева, а на деле призрачной реальности, которую он приписывает внебожественной природе. Тот хаос, для преодоления которого требуется многовековая борьба светлых сил до крестной муки включительно, не есть только сновиденье и *греза* мировой души, а действительное состояние вселенной и постольку — действительная сила.

О том же самом свидетельствует тот отмеченный эстетикой Соловьева факт, что всякому углублению положительного начала в природе соответствует такое же углубление начала отрицательного. Очевидно, идея не может быть источником этой возрастающей силы сопротивления, которое оказывает ей «другое», хаотическое начало. Соловьев указывает, что отрицательное начало является в неорганическом мире как тяжесть и косность, в мире органическом как смерть и в мире человеческом как нравственное зло. Ясно, что ни то, ни другое, ни третье, не может быть явлением идеи, которая по самому существу своему есть абсолютная всепроницаемость, вечная жизнь и совершенное добро. Если бы отрицательное, дурное начало было только миражом, иллюзией мировой души, этот параллелизм в развитии добра и зла был бы совершенно невозможен; тогда, наоборот, усовершенствование добра выражалось бы в постепенном рассеянии миража: зло было бы всего сильнее в застывшем царстве минералов и в грезящей жизни растений; оно окончательно исчезло бы в ясном самосознании человека, которое освобождается от обмана, возвышаясь над «ложной точкой зрения» мировой души. Если в действительности мы видим как раз обратное, если в мире плевелы растут параллельно с пшеницей и ростом сознания в человеке зло не побеж-

дается, а *усиливается*, это значит, что зло не есть иллюзия, а *реальная сила*, которая имеет свой самостоятельный, отдельный от идеи умопостигаемый корень.

Наглядным выражением этой самостоятельности является тот отмеченный Соловьевым факт, что идея воплощается в природе «лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны». Это было бы, очевидно, невозможно, если бы между природой и идеей существовало изначальное, *существенное* тождество. В эстетике своей Соловьев учит, что «красота природы есть только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни». Если, с другой стороны, мы продумаем до конца утверждение «La Russie et l'Eglise», что внебожественный мир есть лишь «субъективная перестановка» элементов мира божественного, то нам придется прийти к выводу как раз обратному, что в *существе* своем жизнь природы — добра и что безобразие, как и вообще зло, — есть лишь обманчивый покров, наброшенный на благую жизнь природы «субъективной точкой зренья» мировой души. За невозможностью совместить эти два диаметрально противоположные решения необходимо сделать выбор между ними. Докетический взгляд, превращающий внебожественную природу в обманчивую видимость, должен быть раз навсегда оставлен, как одинаково несостоятельный и с точки зрения метафизической, и с точки зрения религиозной.

К счастью, у Соловьева есть противоречия, которые спасают его от чересчур прямолинейного проведения пантеистических тенденций его метафизики.

Теургическая задача искусства, поставленная им в его эстетике, исходит из диаметрально противоположного предположения. Тут мир понимается не как обманчивое, иллюзорное явление «*Софии*», а как реальное *другое* по отношению к ней. Тем самым и «София» утверждается не как сущность мира, а как трансцендентное ему начало, как та Премудрость Божия, тайная, сокровенная, о которой говорят пророк Исаия и апостол Павел: «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (I Коринф., II, 7—9).

Нас не должно сбивать с толку то обстоятельство, что Соловьев говорит о ряде воплощений «Софии» в природе как о совершившемся факте. Основное предположение его эстетики заключается в том, что, несмотря

на эти воплощения, внешние и поверхностные, божественная Мудрость остается все еще бесконечно далекой человеку и миру, нераскрытой для него тайной и постольку — невидимой. Раз эти явления «Софии» сводятся к тому, что природа лишь внешним образом *отражает* божественную идею, не преображаясь и не пресуществляясь в нее, самое выражение «воплощение» в данном случае едва ли точно. Отражение какого-либо предмета в несовершенном, кривом зеркале не может быть названо его воплощением. Но именно такие отражения «Софии» — не более — мы имеем, с точки зрения самого Соловьева, в земных явлениях красоты... —

Я уже говорил о том, в чем «София» видений Соловьева отличается от его же о ней метафизических рассуждений. Над эстетикой Соловьева, как и над собственным его художественным творчеством, все время носится подлинный, *нездешний* образ «Софии». Мы видели уже, насколько несовершенны с его собственной точки зрения даже высшие предварения этого образа в существовавшем доселе человеческом искусстве: «предварения прямые или магические» составляют редкое исключение. Большая часть великих произведений мировых художников сводится к «предварениям косвенным», где свет «Софии» не сочетается с миром в одно органическое целое, а отражается от него как от несоответствующей ему среды. Если истинного теургического искусства еще нет, если, согласно вышеизложенному, величайшие из величайших гениев искусства могут быть в лучшем случае названы его предтечами и «предчувственниками», это обусловливается тем, что в эстетике Соловьева, как и в его искусстве, «София» воспринимается не как сущность мира, а как запредельная ему *тайна*; это — другая, высшая действительность, которой мир в своем несовершенном настоящем не вмещает ни на низших, ни даже на высших своих ступенях. Как бы ни были сильны противоположные, пантеистические тенденции в метафизике Соловьева — вся эстетика его покоится на том предположении, что *между «Софьей-Премудростью» и миром еще нет субстанциального отношения*, что субстанциальное неразрывное единство между тем и другим установится только в царстве нетленной красоты — в той преображенной вселенной, где упразднится смерть. «Духовный материализм» этой эстетики выражается в том, что мир в ней мыслится как *будущее* (но не как настоящее) тело «Софии»; в настоящем рас-

стояние между миром и «Софией» выражается упомянутыми выше тремя основными проявлениями злого начала, которые никоим образом не могут быть состояниями божественной идеи, — непроницаемостью, смертью и нравственным злом. Уничтожение этого расстояния, субстанциальное соединение между миром и «Софией» означает окончательное преодоление греха и смерти.

Вообще говоря, в эстетике Соловьева пантеистическая тенденция его метафизики оттесняется на второй план: здесь все время предполагается, что «София», будучи вечной действительностью *сама в себе, для мира* выражает собою не субстанциальное его определение, а идеал, *норму* должного, которая может быть осуществлена или не осуществлена в мире.

С этой точки зрения, весьма знаменательно то название «свободной» теургии, которое получает у Соловьева его идеал искусства. Нормативная точка зрения вышеизложенной эстетики необходимо предполагает *свободное* отношение человека и мира к «Софии». Идеал абсолютной красоты не может осуществиться в мире силою естественной необходимости. Он предполагает как необходимое свое условие *свободное самоопределение* человеческой воли, не вынужденное, а добровольное ее сотрудничество с Божеством. Соловьев категорически заявляет, что без участия свободной, сознательной воли человека осуществление красоты в мироздании может быть лишь поверхностным, внешним. Для полного ее торжества необходимо, чтобы темные силы природы были «не только побеждены, но и *убеждены* всемирным смыслом»[1].

Этими словами выражается глубочайшая мысль всей эстетики Соловьева; но ими же ниспровергается в конец вся шеллингианская гностика его метафизики. Если только через свободное самоопределение твари может совершиться ее действительное преображение, если злая жизнь природы может быть побеждена лишь через добровольное от нее отречение, это значит, иными словами, что субстанциальное соединение ее с «Софией» возможно только через свободу.

Для осуществления безусловной красоты недостаточно одностороннего действия сверху: необходимо встречное движение снизу, сознательное и добровольное: *для*

[1] Общий смысл искусства, 72.

преображения твари с ее стороны требуется подвиг. Чтобы получить основы истинной эстетики, надо углубить и продумать до конца эту мысль, мимоходом брошенную Соловьевым.

Прообразом того грядущего преображения всей твари, о котором он говорит, как для него, так и для всякого верующего христианина, служит преображение Христово, о котором повествуют три Евангелия. — «И преобразился перед ними; и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Матф. XVII, 2, ср. Марк. IX, 2—3, Лук. IX, 29). Красота, спасающая мир, должна выразиться именно в таком просветлении всей твари, при котором весь телесный мир, преисполняясь извнутри божественного смысла и божественой жизни, становится прозрачным воплощением Христа, *светлою ризою* Божества. В Евангелии ясно говорится, в чем должен заключаться тот подвиг *человеческой* воли, который для этого требуется.

В сознании самого Христа преображение неразрывно связано с Голгофой; это — лишь предварение той грядущей вечной славы, которую Сыну человеческому предстоит *выстрадать* на кресте. Весь смысл преображения — в той беседе, которую вел Христос с Моисеем и Ильей на горе Фаворе «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лук. IX, 31). И, дабы этот смысл утверждался в сознании трех избранных апостолов, а через них и всего человечества, Иисус «не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын человеческий не воскреснет из мертвых» (Марк. IX, 9, Матф. XVII, 9). Об этом воспрещении следует помнить всем тем, кто видит идеал эстетики в осуществлении нетленной красоты на земле. Лишь в связи со страданием Христа, Его смертью и воскресеньем может эта красота выразить собою надежду всей твари. Для человека и для природы *путь к преображению лежит через крест Христов.* Поэтому-то Спаситель и требует, чтобы люди ничего не знали о первом до совершения второго. Чтобы совершилось дело спасения, нужно, чтобы человечество сначала измерило пропасть, отделяющую от божественной славы нашу землю, где сам Сын человеческий на кресте чувствует себя оставленным Богом. Оно должно сначала почувствовать необходимость участия в вольной страсти Христовой для своего внутреннего просветления; только при этом условии оно будет в состоянии принять свет горы Фавора и отделить

его от всех тех земных утопий, которые так легко заслоняют его для необрезаного человеческого сердца.

С этой точки зрения должен освещаться для нас и путь к той божественной Мудрости, о которой говорит апостол Павел: для него она неотделима от юродства креста. Сам Христос «сделался для нас Премудростию от Бога, праведностью, и освящением, и искуплением» (I Коринф., I, 30). Если бы Премудрость была сущностью мира, путь к ней выражался бы, очевидно, в утверждении мира. Вместо того мы видим как раз обратное: утверждение мудрости, олицетворяемой Христом распятым, есть вместе с тем и отрицание мира: «Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное. И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом (I Коринф. I, 27—29).

Метафизический смысл всего этого учения может быть только один: если сила и мудрость мира сего посрамлена, это значит, что *сама в себе* она лишена вечного субстанциального содержания и значения. Могущество и мудрость мира призрачны пред Богом. Наоборот, субстанциально, существенно для Него безумное мира сего, немощное и ничего не значащее. Этим Бог показывает, что сам в себе мир не имеет ни мудрости, ни субстанции; чтобы спастись и увековечиться в истинной божественной жизни, сотворенное существо должно отречься от того и другого. Нет пути к этой Мудрости помимо креста; крест же есть отрицание мира. Окончательная победа над смертью достигается только через смерть; чтобы спастись, все человечество должно со Христом умереть для мира. В качестве символа *всеобщего* спасения крест именно и означает, что субстанциальная, *вечная* жизнь достигается не иначе, как чрез умерщвление несубстанциальной, *здешней* жизни. Ясно, что это было бы бессмыслицей, если бы мир был непосредственным воплощением или телом «Софии». Основной недостаток последнего воззрения заключается в том, что для Голгофы в нем нет места: здесь христианское содержание затемняется той жизнерадостной языческой грезой, которая утверждает возможность непосредственного, субстанциального осуществления Божественной Мудрости в мире *помимо креста*.

Заблуждение это, извращающее основы целого христианского миросозерцания, имеет непосредственное отношение к эстетике: только через преодоление его мы научимся отличать субстанциальную, нетленную красоту новой твари, которая выражает действительную, полную победу духовного над телесным, от той естественной, поверхностной, мирской красоты, которая есть покрывало, наброшеное на злую жизнь непреображенной твари. Эстетика, как и вся вообще философия, должна принять и продумать крест. Тем самым она освободится от всякого земного обольщения и рассекает облако, которое доселе продолжает заслонять от человеческого взора подлинные светлые ризы преображенного Христа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I

Сказанное в конце предыдущей главы дает нам критерий для оценки всего творчества Соловьева.

Не для одной его эстетики образ преображения Христова служил идеалом и руководящей нормой. Тот же светлый образ вдохновлял философа во всем, что он творил. Одно и то же видел он в Добре, Истине и Красоте: преображение всей твари было не только его заветной мыслью, но и тем *делом* Божиим, которому он отдал всю свою жизнь. Словно весь мир земной стал для него прозрачною завесою, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавора.

Он заранее видел землю преображенною и одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря ослепительной яркости этого виденья, он в ранний и серединный период своей деятельности не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами. Живо помню, как он сказал однажды: «Одного не понимаю — страха Божия, отказываюсь понять, как можно бояться Бога». При этом он залился своим звучным, заразительным и вместе странным хохотом.

В принципе, Соловьев, разумеется, не мог *не признавать* страха Божия. В двух сочинениях своих он даже мимоходом говорит об этом чувстве то, что *обязан* говорить о нем верующий и послушный церкви христианин[1]. Но самая незначительность этих прописных изречений доказывает, что здесь речь идет о чем-то таком, что́ философ знает из катехизиса, а не из собственного

---

[1] *Духовные основы жизни*: «И доселе для сознающего свое несовершенство человека начало премудрости есть *страх* Божий» (305), ср. *Оправдание Добра*, стр. 113, где говорится, что «не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий».

своего религиозного опыта. В начальном и срединном его периоде страх Божий во всяком случае совершенно не замечается *в настроении его творчества.* Тут его глубоко жизнерадостная душа преисполнена живым, непосредственным ощущением совершившегося и грядущего преображения и воскресенья. Но он далеко не в достаточной степени чувствует *ужас отдаления* между Богом и греховным, земным человеком, ту смертельную скорбь, которая вызывает кровавый пот и побеждается только крестной смертью. Ему недостает того непосредственного ощущения *бездны греховной,* которое так сильно звучит в творчестве Достоевского. В его непонимании «страха Божия», в его смехе — не над этим святым страхом, конечно, — а над собой и над собственным своим непониманием — чувствуется что-то бесконечно юное, чтобы не сказать — детское. Этот человек, которому было дано в созерцании так близко подойти к Божественному, может быть, именно потому недостаточно глубоко чувствовал, как оно еще далеко от нашей действительности.

В восьмидесятых и начале девятидесятых годов в произведениях Соловьева совершенно затушевывается тот факт, что путь к преображению и воскресению твари лежит через страдание и смерть. Он рассматривает два первые события преимущественно как *естественное* завершение мировой эволюции — того общего хода вещей, который через ряд ступеней ведет от минерального царства к растительному и животному, от царства животного к человеку, а от человека — к Богочеловеку. «Победа над смертью» для него — «необходимое *натуральное* (курсив мой) следствие 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 собою»[1]. Во всем этом изображении победы духовного начала над телесным поражает в особенности одна характерная для первых двух периодов творчества Соловьева черта: преображение и воскресение совершенно заслоняют для него *смерть Христа.*

[1] Письмо к Л.Н.Толстому. Письма, III, 40.

Смерть эта, по христианскому учению, является основной причиной победы: Христос попрал *смерть смертью*. Между тем она ни с какой стороны не есть проявление естественной необходимости; с двух сторон она выражает собою *самоопределение человеческой свободы:* со стороны человеческой воли Христа это — самоопределение любви, *совершенная жертва*, а со стороны мира — самоопределение человеческой ненависти. «Естественная эволюция» мира могла бы повести только к бесконечному продолжению и увековечению смерти. Бессмертие, воскресение, преображение всей твари ни в каком случае не есть «естественное» завершение того «общего хода» развития, который выражается в непрерывном и всеобщем умирании. Между нашей действительностью и преображением лежит *мировая катастрофа и свободный подвиг вольной страсти.*

Забвение этой грани влечет за собой тот самый оптический обман, в который впал апостол Петр на горе Фаворе. Он *потерял сознание границ*, отделяющих греховное, здешнее, человеческое от божественного. — Тотчас небесное видение закуталось для него романтической дымкой. И *земная* мечта заговорила его устами: «Господи, хорошо нам здесь быть: если хочешь, сделаем здесь три кущи; Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии». Но гром небесный прогремел в ответ о послушании Сыну Божию. А сын Божий говорил с Моисеем и Илией о крестной Своей смерти. И разлетелось в прах земное «хорошо нам здесь». Восстановился забытый страх Божий. И, падши на лица свои, апостолы изведали ужас расстояния. Только после Голгофы и воскресения они поняли, о чем вещал им голос с неба. — Второе, окончательное и всеобщее преображение может быть только венцом всеобщих страданий. Земля, не пережившая страстей Христовых, не в состоянии удержать в себе сияния светлых риз Спасителя. Чтобы стать жилищем Абсолютного, она должна принять свою *крестную муку.*

В этом евангельском повествовании мы найдем полную и всестороннюю оценку жизненного дела Соловьева. Что он видел светлые ризы Божества и возвестил в огненных строках грядущее всеобщее преображение — в этом заключается то вечное, что́ он сделал. Но к этому вечному в начальный и средний период его творчества у него примешались земные иллюзии и утопии — все та же мечта о трех кущах, попытка утвердить Боже-

ственное в формах здешнего, непросветленного существования.

В этом заключается общая сущность всех тех заблуждений Соловьева, которые были отмечены в предшествующем изложении. Утопия субстанциальности здешнего — пантеистическая тенденция метафизики философа, утопия половой любви в его этике, наконец, утопия теократии в его социальной философии, все это — различные проявления одного и того же соблазна трех кущей, различные видоизменения одной и той же мечты увидеть землю, еще не принявшую и не пережившую Голгофу, жилищем Божественной славы.

Невысказанное предположение всех этих форм земного миража, их общий руководящий мотив есть все то же «хорошо нам здесь» апостола Петра, которое звучит если не в самом учении Соловьева, то во всяком случае—в сопровождающем его настроении. Говорят ли нам, что земля божественна в своей сущности, что зло коренится лишь в ложной точке зрения, что эта «ложная точка зрения» уничтожается на земле в восторге половой любви, частично восстанавливающей уже здесь цельность райского существования, что уже в этом мире подвигом избранного народа русского всемирная государственность может и должна преобразиться в социальное тело Христово, все это в конце концов — видоизменения одной и той же земной иллюзии.

Рассеялся этот мираж у Соловьева совершенно так же, как некогда на горе Фаворе: радужная мечта была разбита ударом грома. И рухнули одна за другой все его утопии. В 1894 году философ уже всем существом своим почувствовал грозу, идущую с Дальнего Востока. Об этом говорит его пророческое стихотворение.

О Русь, забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.
Смирится в трепете и страхе,
Кто мог любви завет забыть,
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

В этих строках мы видим совершенно новое настроение, то самое, которое испытали три апостола на горе Фаворе, когда страх Божий поверг их на землю. В небесном громе, разрушившем земное очарование, фило-

соф ясно услыхал то самое, о чем, вслед за видением Преображения, этот гром прогремел в ответ св. Петру: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором мое благоволение, Его слушайте».

В Евангелии эти последние слова готовят слух апостолов к той скорбной вести, которую они должны услышать из уст самого Сына Божия. Тотчас по исчезновении видения, еще до спуска с горы, Христос разъясняет трем избранным ученикам, что до воскресения из мертвых «Сыну человеческому, как написано о Нем, *надлежит* много пострадать и быть уничижену» (Марк. IX, 12). При свете этого откровения написаны все последние философские произведения Соловьева. «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философия», в особенности же «Три разговора» и статья «По поводу последних событий», полны живым предчувствием Голгофы, предстоящей последователям Христовым в последние дни перед кончиной мира. Теперь вместо земной славы вселенского владычества философия истории Соловьева сулит христианству страдание и уничижение. Но не в одной философии истории выразился этот переворот: продумать до конца Голгофу для нашего мыслителя значило вообще отделить горнее от здешнего, ощутить Божественное как запредельное миру. Мы уже видели, что это делает неизбежным преобразование всей его метафизики и этики.

Всем этим намечаются дальнейшие задачи жизни и мысли, которые далеко не с достаточной ясностью были сознаны самим Соловьевым. Если уже при его жизни в его учении началось отделение неумирающего зерна от исторической скорлупы, то тем более оно должно продолжаться в сознании его преемников. Для нас этот процесс отделения вечного от временного в творчестве Соловьева облегчается в особенности одним обстоятельством: его учение принадлежит к другой, уже закончившей свое течение исторической эпохе. При всей своей хронологической к нам близости она отделена от нас резкой исторической гранью, так что кажется нам далеким прошлым!

Грань эта есть *катастрофа*, начало того катастрофического периода истории, который провидел Соловьев, — гроза с востока, несчастная война, приведшая к неудачной революции, одна из тех бурь, которые не только ставят все вверх дном в жизни народов, но сдвигают с места самую мысль, переворачивают миро-

созерцание. Многое из пережитого за последние годы имело для нас значение нового откровения. Слова распятого Христа — «или, или, лама савахвани», стали осязательным фактом нашего жизненного опыта. Страна наших грез — Россия — почувствовала себя землей, оставленной Богом. Вместо ожидаемого благополучия перед нами разверзлась бездна страдания и зла. И, что всего хуже, есть веские основания думать, что все это — только «начало болезней».

Явился на сцену новый народ и залил мир потоками крови. То поражение, которое мы от него потерпели, не было для нас только ударом внешнего рока: в качестве естественного последствия наших собственных, внутренних грехов оно было для нас толчком к дальнейшим потрясениям. За неудачной войной последовала кровавая смута, вызвавшая жестокую кровавую расправу. Революция, не давшая несчастной стране ни социального, ни настоящего политического обновления, оказалась еще более, чем война, чреватою разочарованиями. Если на войне обнаружилась полная несостоятельность нашего государственного строя, то в неудачной попытке его преобразовать сказалось наше общественное убожество, обнажились роковые наши народные недостатки. Доселе славянофильство и народничество сходились в общей мечте об особой, совершенно исключительной социальной миссии России среди народов, о ее призвании — осуществить царство правды на земле. Как часто мы слышали раньше, что испытание этой задачи задерживается только внешним препятствием — государственным строем, который не дает нам проявить наш реформаторский гений. Но вот этот государственный строй рухнул. «Народ-богоносец» был призван к самоопределению. Была пора, хотя и краткая, когда от него зависело распорядиться своими судьбами. Что же он сделал?

В области политики революция, не выдвинула *ни одного* сколько-нибудь крупного дарования, *ни одного* государственного ума, даже *ни одного* политического оратора, который мог бы считаться звездою первой величины. Все содержание ее исчерпалось одним отрицанием: все ее умственное богатство свелось к повторению чужих мыслей, давно высказанных и частью уже изжитых, причем все попытки применить эти мысли к нашей конкретной исторической обстановке оказались неудачными в корне и в основании. Ее сила сказалась

не в творчестве, а в анархии, в разнообразных и грозных симптомах общественного разложения. В общем лекарство оказалось немногим лучше болезни. И попытка национального самоопределения снова привела все к тому же печальному концу, которым от начала русской истории у нас всегда завершается смута. Вчерашний враг опять превратился в варяга; то самое правительство, против которого накануне, казалось бы, объединились все общественные силы, услышало все тот же исторический призыв, исходящий из недр русского общества. — «Наша земля велика и обильна, но порядка в ней нет; придите, княжите и володайте нами». В другие времена и в других странах самое преодоление смуты было делом великих дарований гения, которые творчески обновляли жизнь и двигали вперед всемирную культуру. Но где же наш Наполеон и его кодекс? В нашей внутренней борьбе победители оказались еще бездарнее побежденных. Так жизнь ответила на радужные мечты о мессианическом будущем русской государственности и о скором нашем национальном обновлении.

Смысл всех этих переживаний — в тех вечных истинах, о которых они напоминают. Чтобы жить со Христом, человечество должно и умереть со Христом. Для христиан, как и для Христа, без распятия нет ни преображения, ни воскресения. Это значит, что Сыну человеческому надлежит еще раз «пострадать и быть уничижену» в своем социальном теле, прежде чем царствовать в объединенном и просветленном человечестве. В частности, Россия не выстрадала еще своего преображения, не приняла еще своей последней, крестной муки. Оттого и рухнула та ветхая хижина, в которой мы самонадеянно мечтали поселить на земле царство правды.

Каждая историческая эпоха есть новая стадия в том процессе откровения безусловного, божественного, которое составляет содержание и смысл мирового процесса. Это значит, что в каждый данный исторический период Абсолютное открывается человечеству с какой-либо новой своей стороны, которая раньше оставалась скрытой. И в этом новом религиозном опыте каждой эпохи заключается та глубочайшая метафизическая грань, которая отделяет ее от предыдущих.

Только с этой точки зрения становится понятной та черта, которая отделяет нас от Соловьева. С первого же взгляда бросается в глаза, что расстояние здесь — неодинаково по отношению к различным периодам его

творчества: насколько он близок к нашей эпохе в своей философии истории «Трех разговоров», настолько же он представляется далеким ей в розовых утопиях своей молодости и своего среднего периода. Как в первом случае близость объясняется сходством, так во втором случае отдаление обусловливается глубоким различием религиозного опыта двух эпох. В «Трех разговорах» Соловьев пророчески предвкушает катастрофический опыт, который мы после него начали переживать в действительной жизни; наоборот, вся его философия и религиозная проповедь первых двух периодов есть *философия и проповедь докатастрофическая.* Тут мы имеем грань, отделяющую два различных мироощущения и вместе с тем два различных восприятия божественного. Господствующее настроение первых двух периодов творчества Соловьева, есть *ощущение непосредственной близости царствия Божия*; наоборот, в последние свои годы он воспринимает царствие Божие преимущественно как запредельное, трансцендентное, бесконечно возвышенное над здешним и, постольку, — как «суд миру сему».

Между этими двумя ощущениями Бога и мира нет объективного логического противоречия. Обеъктивная Истина вообще не исчерпывается нашим ограниченным человеческим опытом. В данном же случае в Истине оправдывается и то и другое мироощущение, и то и другое восприятие Царствия Божия. Оно одновременно и близко и далеко от нас и трансцендентно и имманентно земному. В том всестороннем религиозном опыте, который открывается в проповеди ближайшего Предтечи Спасителя, одинаково сильно звучит и тот и другой мотив: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Эта потребность покаяния — объединяет в себе и чувство близости ко Христу, и сознание бездны, от Него отделяющей; но, где ощущается эта роковая бездна, там должна чувствоваться и нависшая над миром катастрофа: «уже и секира при корне дерев лежит; всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь». О том же свидетельствует и двоякое крещенье Христово — Духом Святым, рождающим в нас нового человека, и огнем, попаляющим ветхого.

Не отдельный человек только, весь мир должен пройти через это крещенье. И только существование, действительно утвердившееся в Боге, может выдержать огненное испытание. Если Царствие Божие в самом де-

ле к нам приблизилось, это значит, что мы вступаем в критический период, созидательный и вместе разрушительный. Приблизилось царство Безусловного Добра: стало быть, наступает конец всему греховному и злому: все то, что относится к нему враждебно или безразлично, должно рухнуть. Мало того, *совершение* Царствия Божия означает упразднение тех временных форм существования, которые в процессе мировой эволюции служили подготовительными к нему ступенями. В царстве безусловного совершенства все «то, что *отчасти*», должно прекратиться; там есть место только для тех форм существования, которые достойны быть сосудами безусловного, божественного содержания.

Отсюда видно, как религиозный опыт нашей эпохи, предвосхищенный в «Трех разговор<ах>», относится к докатастрофическому религиозному опыту первых двух периодов творчества Соловьева. Мы имеем здесь две стадии одного и того же откровения, из коих последняя и высшая не упраздняет, а восполняет низшую. Одно и то же Царствие Божие открывается в обоих случаях с различных сторон: в молодые и средние свои годы философ ощущает его как грядущее преображение вселенной, как новое небо и новую землю; в последние годы его жизни то же самое ощущение осложняется острым предчувствием страданий, которые должны предшествовать грядущей славе. В христианстве эти два восприятия нисколько не противоречат друг другу: напротив, последнее углубляет и усиливает первое. Восприятие царствия Божия только тогда может быть интенсивным и полным, когда в нем ощущается окончательное преодоление страдания, смерти, греха, вообще всяческого *расстояния* между человеком и Богом. Но для того, чтобы преодолеть расстояние, нужно его почувствовать: нужно пережить до дна скорбь разлуки с Божественным. Не может быть совершенной та радость, в которой не чувствуются обильные слезы: и это прежде всего потому, что высшая, *вечная радость должна быть выстрадана.* —

Недаром символ страдания — *крест* в христианстве становится древом жизни: помимо животворящего креста нет иного пути к спасению. Нет светлого праздника без страстной седмицы; — для высшего подъема духа нужна уверенность, что на кресте смерть побеждена смертью. «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа»! Чтобы почувствовать всю силу восторга, выраженного

этими вдохновенными словами, нужно сначала ощутить действительную силу врага, над которым одержана победа: для этого нужно пережить скорбь распятия.

Последние годы творчества Соловьева отличаются от предыдущих именно тем, что скорбь эта стала для него реальным переживанием. Были дни, когда земная любовь и земная родина заслоняли для него путь крестный. Не в эти дни ощутил он в полной мере радость воскресенья, а в те последние годы своей жизни, когда он почувствовал скорбь разочарования, когда он ясно увидал конец всякой земной славы.

Тут повторилось парадоксальное явление, которое не в первый раз наблюдается в истории религиозной жизни и мысли. Пока царствие Божие казалось философу близким к нашей мирской действительности, пока оно грезилось ему как начало нашего земного преуспеяния и благополучия, оно было от него сравнительно далеко. Наоборот, оно стало ему сугубо близким, когда он почувствовал его отдаление и предрек те тяжкие испытания, которые должны предшествовать его совершению. Так и св. Петр стал ближе ко Христу, когда Голгофа разбила его еврейские мессианические иллюзии. Чем дальше от нас обманчивый мираж, тем ближе подлинная действительность божественного.

II

Всем этим намечаются итоги настоящего исследования. Та критика, которой подверглись здесь воззрения Соловьева, может с первого взгляда казаться весьма разрушительною. Не сомневаюсь в том, что она вызовет горячие протесты и даже негодование среди тех почитателей покойного философа, которые, не проникая в дух его учения, тем крепче держатся за букву.

Это не колеблет моей уверенности, что именно беспощадная критика есть необходимое условие продолжения дела почившего, а потому представляет собою наилучший способ почтить его память. Соловьев завещал нам свое учение не для того, чтобы мы окружали его атмосферой кладбища, а для того, чтобы оно росло и развивалось. Необходимым условием роста брошенного в землю семени тут должно быть отделение живого от мертвого. «Ты еже сееши, не оживет, аще не умрет»: когда зарождается живой росток — скорлупа тем

самым отмирает и отбрасывается: самая смерть здесь служит признаком жизни.

Этот же признак служит критерием жизнеспособности унаследованных от прошлого идей и учений. Если на наших глазах в учении Соловьева происходит отделение зерна от скорлупы, это значит, что в нем есть живоносное семя, которое растет и развивается. Тот ученический консерватизм, который задерживает рост и отстаивает неприкосновенность скорлупы, идет вразрез с заветами учителя. Он, всю жизнь свою боровшийся против староверческих наклонностей отечественной религиозности, менее чем кто-либо другой мог бы одобрить такое староверческое отношение к собственным своим мыслям. Не будучи соловьевцем, сам Соловьев относился к своему учению гораздо свободнее; в последние годы своей жизни сам он освобождал его от искажавшего его исторического балласта; нам, его продолжателям, остается довершить это дело.

В предшествовавшем изложении я попытался выяснить, что́ в этом учении представляется живым и что́ — отжившим. Его живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества как начала и конца мирового процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного. В значительной своей части этот утопизм представляет собою историческое наследие прошлого. Так, пантеистические тенденции метафизики Соловьева воспроизводят в себе старую традицию немецкой философии: в них нетрудно узнать следы не вполне побежденного шеллингианства и учения Шопенгауера. Утопия половой любви также представляет собою развитие начал, живших в немецкой мистике и в немецкой романтике. В частности, мы находим ее почти целиком у Баадера. Наконец, в идее вселенской теократии мы уже отметили влияние славянофильства и русской национальной утопии третьего Рима. Остается прибавить, что и здесь, как во многих других случаях, специфически русское примыкает ко всемирному течению общечеловеческой мысли.

Между утопизмом Соловьева и утопизмом западноевропейским есть не только родство, но и несомненная преемственная связь; соответственно с этим и те разочарования, которые переживает философ к концу жизни, представляют собою частное проявление всеобщего и повсеместного крушения утопий.

П.И.Новгородцев в ряде замечательных статей «Об общественном идеале» отмечает черту, если не общую, то чрезвычайно распространенную в философии предшествовавшей нам эпохи XVIII и XIX столетий. Это — «вера в возможность земного рая». Этим несколько гиперболическим выражением П.И.Новгородцев называет мечту о заключительной, блаженной поре существования человечества — о социально-политическом строе будущего, который осуществит в себе царство правды на земле и откроет собою новую эру счастья для человеческого общества. В этом общем ожидании сходятся между собою мыслители самых различных, нередко даже противоположных направлений. Так, Руссо предсказывает человечеству «достижение правомерного устройства и вместе с тем невозможность совершенного уклонения в будущем от нравственного прогресса». Кант воодушевляется утопией «вечного мира», Гегель возвещает наступление последней стадии истории, которая будет эпохой высшей зрелости человечества и вместе высшим откровением Абсолютного. Август Конт убежден, что «избранная часть человеческого рода уже приближается к непосредственному наступлению общественного порядка, наиболее приспособленного к природе». Спенсер ждет наступления в будущем «высшего состояния», когда «непрекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразует человеческую природу, что удовольствия, связанные с благожелательными чувствами, будут сами собою служить предметом стремлений, и притом в самом полном размере, выгодном для всех и каждого». Наконец, Маркс и Энгельс мечтают о грядущем скачке из «царства необходимости в царство свободы»[1].

Были ли эти мечты о золотом веке, имеющем открыться в будущем, совершенно чужды Соловьеву? Ни в каком случае! В начале восьмидесятых годов, оценивая ходячие в то время проявления революционного утопизма, он видел в них извращение истинно религиозного стремления — осуществить «на земле, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и

---

[1] П.Новгородцев. Об общественном Идеале (Вопросы философии, кн. 109, Сентябрь—Октябрь 1911 г., стр. 398—409).

утратился»[1]. По Соловьеву, христианство действительно завещало человечеству осуществить царство правды. Поэтому ошибка современного революционного движения — не в том, что оно хочет исполнить это завещание, а в том, что оно отвергает те религиозно-христианские начала, которые служат единственно возможным его основанием и оправданием[2]. По Соловьеву, эти начала суть «действительное осуществление свободы, равенства и братства». Он думает, что социализм прав в своем требовании общественной правды; но правда эта может осуществиться не в «царстве природы», а в «царстве благодати»[3]. Теократический идеал Соловьева, с его обещанием всеобщего мира классов и наций, свободы угнетенных, покровительства слабых и социальной правды во всех отношениях[4], хочет не только усвоить себе относительную правду социалистических утопий, но и превзойти их своею смелостью. Его мечта о преображении самой природы в теократическом хозяйстве, о превращении ее из пассивного орудия, средства в друга человека, очевидно, и не снилась кому-либо из утопистов рационалистического или материалистического направления.

Будучи проявлением общего течения новой мысли, теократический идеал нашего философа разделяет и общую его судьбу. Отмеченное выше крушение теократии в творениях Соловьева представляет собою частное проявление мирового кризиса в области мысли. В той же приведенной выше статье П.И.Новгородцев убедительно показывает, что наша эпоха характеризуется всеобщим и повсеместным крушением социального утопизма и социального эвдемонизма. «Опыты XIX столетия подорвали веру в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собою райское царство правды и добра[5]. Тот жизненный опыт, который выразился в «Трех разговорах» Соловьева, дополнил этот вывод еще одной существенной чертой. Если мирское благополучие не осуществляется в царстве природы, то оно не осуществляется и в царстве благодати. «Царство правды» совершится во втором прише-

[1] См. содержание речи, произнесенной им 13 марта 1881, т. III, стр. 385.
[2] Там же, 385—386.
[3] Чтения о богочеловечестве, 7—10.
[4] La Russie et l'Eglise, LXVII.
[5] Цит. статья, 411.

ствии Христовом; сама же мирская сфера до конца мира останется областью относительного.

Причина крушения утопий — повсеместно одна и та же. Это — то *катастрофическое мироощущение*, которое во всем мире воспиталось войнами, революциями, социальными бедствиями и бесчисленными неудачами социального реформаторства. Всякий раз, когда человечество верило в близость рая, ад обнаруживал свою силу. Всякая революция, как бы ни были возвышенны те гуманитарные начала, во имя которых она совершалась, неизменно обнажала ту бездну зла, которая таится в человеке, — те звериные инстинкты, которые пробуждаются в нем, как только перестает действовать страх перед властью. Не в одной России совершаются потрясения. Западная Европа испытала их раньше нас, и, соответственно, раньше началась там полоса разочарований. Теперь же весь мир заряжен грозовой атмосферой. Ежеминутно готовое вспыхнуть междоусобие международное сдерживается (надолго ли?) главным образом — страхом междоусобия внутреннего, которое грозит каждому государству в отдельности даже при счастливом исходе войны: не только в международных отношениях, в отношениях междуклассовых царит что-то вроде вооруженного мира, который в любой критический момент может перейти во всеобщую свалку. Когда-то была сильна вера в социализм, в его призвание установить прочный мир и гармонию в человеческих отношениях; теперь, однако, и эта вера уже не спасает от разочарований, столь красноречиво и сильно выраженных Герценом. —

«Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестною нам революцией... Вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, corsi e ricorsi истории, perpetuum mobile маятника»[1].

Многовековой опыт истории подтвердил истину изречения Гоббеса, что «человек человеку волк». Прежние поколения верили в грядущие «чудеса цивилизации». Но на поверку оказалось, что роль цивилизации

[1] Герцен, т. V, стр. 137 (женевское издание 1875—1879).

в мире человеческом может быть определена теми самыми словами, которыми Соловьев характеризует значение красоты в природе: она есть «только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни». Вере в *посюстороннее* преображение всюду нанесен роковой, сокрушительный удар, и оттого-то в наши дни утопизм есть во всем мире *мертвая скорлупа.*

III

Каков же тот живой росток, который должен из нее выйти? — Вера в посюстороннее и вера в потустороннее всегда находятся в обратном отношении друг к другу, так что каждая из них может жить и развиваться не иначе как за счет другой. Чем больше человек верит в здешнее благополучие, тем меньше он нуждается в запредельном. Наоборот, всякое ослабление и помертвение земного утопизма неизбежно вызывает рост веры религиозной в подлинном значении этого слова. Человек не может жить одним отрицанием и отчаянием: вся жизнь и мысль его необходимо протекает в форме Безусловного и потому необходимо его предполагает: поэтому, когда он не находит свое Безусловное на земле, он неизбежно ищет его в ином мире. Крушение утопизма служит верным признаком *перемещения центра* человеческого существования.

Это верно не только относительно утопий антирелигиозных, атеистических, но и относительно тех, которые так или иначе связываются с религиозным миросозерцанием. Сущность утопизма всегда выражается в преувеличении чего-либо временного, в подстановке чего-либо относительного на место Безусловного. Так или иначе утопия всегда есть *подмена* подлинного религиозного идеала; поэтому освобождение от утопий неизбежно ведет к его очищению и углублению.

В учении Соловьева мы видим наглядный тому пример. Ложная идеализация природы, ложная идеализация государства и вообще мирских форм человеческого общения и, наконец, — ложная идеализация половой любви — вот те облака, которые в первые два периода творчества Соловьева заслоняли от него солнечный свет *подлинного* Абсолютного. Период высшего вдохновения философа — несомненно есть тот, когда эти облака начали рассеиваться.

Кто хочет продолжать дело Соловьева, тот должен начинать с того, чем он кончил. Идя в этом направлении, философская мысль *должна прежде всего во имя религиозного идеала отвергнуть изначальную субстанциальность здешнего.* Мы уже видели, что умопостигаемый корень нашего становящегося мира должен быть мыслим не как от века осуществленное бытие, а как возможность, не как субстанция, а как потенция.

Нетрудно предвидеть, что это положение вызовет два противоположных возражения. Одни будут упрекать меня в том, что высказанное мною воззрение утверждает дуализм в метафизике, превращая мир в независимую от Бога реальность. Другие, напротив, найдут, что утверждая исключительную субстанциальность божественного, я превращаю природу в призрак. И те и другие будут в одинаковой мере неправы.

Упреки в дуализме носят слишком очевидную печать недомыслия, чтобы заслуживать обстоятельного разбора. Сущность дуализма заключается в утверждении двух независимых друг от друга начал: напротив, сущность изложенного здесь воззрения заключается в утверждении *единства* Абсолютного начала и существенной зависимости становящегося мира от божественной свободы. Этот мир свободен от Бога, лишь поскольку Бог полагает и хочет его свободным.

Противоположный упрек *в отрицании реальности природы* заслуживает бо́льшего внимания не потому, что он более основателен, а потому, что он заключает в себе довольно коварную попытку — свалить вину с больной головы на здоровую. Превращает в ничто самостоятельную реальность природы и вообще становящегося мира именно то воззрение, которое понимает его как неадекватное воплощение «Софии», как «субъективную» перестановку вечных элементов Божественного, как результат «ложной точки зрения», — словом, именно то метафизическое воззрение Соловьева, которое было здесь опровергнуто. Если все, совершающееся в этом мире, от века совершено в «Софии», то он есть совершенно бессмысленная и ничем не объяснимая, а к тому же и кощунственная галлюцинация, потому что в числе здешних «явлений Софии» есть разнообразные формы зла.

Как раз наоборот, изложенное здесь воззрение *отстаивает самостоятельную реальность, внебожественную*

действительность становящегося мира против пантеистических тенденций русско-шеллингианской гностики. *Отрицать субстанциальность внебожественной действительности — не значит отрицать ее реальность.* Это значит — признавать за ней, в отличие от бытия субстанциального, божественного, — реальность иного рода. Субстанция есть *от века совершенное бытие*, которое по тому самому не может изменяться или совершенствоваться в генезисе. Значит, если есть мир, который в существе своем изменяется, развивается, совершенствуется, самоопределяется, то *он не есть* ни субстанция, ни явление субстанции: ибо субстанция неотделима от своих явлений. Реальность становящаяся есть реальность *субстанциирующаяся*, т. е. такая реальность, для которой субстанция не есть начало, а конец, *цель*. Как только мы определяем становящийся мир *как субстанцию*, он тем самым неизбежно поглощается субстанцией безусловной, божественной и в ней утрачивает всякую самостоятельность. И в результате слияния двух начал получается двоякая нелепость: попытка продумать до конца *совершенство* Абсолютного влечет за собою отрицание процесса во времени; признание же реальности процесса во времени влечет за собою нелепое утверждение развивающегося, совершенствующегося Абсолютного. Как ни парадоксальным кажется этот вывод — *отвергнуть субстанциальность становящегося мира есть единственный возможный способ спасти его отдельную от Бога реальность.* Определяя умопостигаемый корень этого мира не как субстанцию, а как потенцию, мы тем самым сохраняем за ним возможность определиться в ту или другую сторону, свободу выбрать между жизнью или смертью, родиться в Бога или в чорта, словом, спасаем его относительную *независимость*.

Тут мне могут возразить, что высказанное воззрение не устраняет того основного противоречия, против которого оно борется. Утверждая действительное соединение твари с Божеством как реальное содержание и цель всего мирового процесса, оно тем самым делает Божество субъектом процесса во времени. Когда мы говорим, что Бог воплотился во времени, стал человеком, не переставая быть Богом, что Он входит в жизнь человека и человечества, постепенно наполняя ее собою, не впадаем ли мы тем самым в только что отвергнутое заблуждение развивающегося, прогрессирующего Абсолютного? Можно ли вообще говорить о неподвижности,

неизменности Божественной Сущности, если она является в смене разнообразных явлений во времени?

Рассуждать так — значит не отдавать себе отчета в *условном* значении тех выражений, которыми человеческий язык обозначает отношение Божества к вселенной. Когда мы говорим, что солнце восходит или садится, удаляется от востока или приближается к западу, мы, культурные и взрослые люди, очевидно, не понимаем этих выражений в буквальном их значении: мы совершенно ясно сознаем, что действительный их смысл есть вращение земли вокруг своей оси, вследствие которого изменяется отношение к ней солнца. Так же условно мы говорим иногда, что свет приблизился к нам, когда мы подошли к неподвижной светящейся точке или, что «Петербург заметно от нас отдалился», когда на деле мы от него отъехали.

Аналогичный смысл имеет целый ряд выражений, коими приписывается движение Божеству — т. е. неподвижному безусловному центру всего существующего. Ряд последовательных, сменяющих друг друга и прогрессирующих теофаний во времени означает не какое-либо внутреннее изменение в самом Божестве, т. е. в имманентной сфере Абсолютного, а *изменение отношений* Абсолютного к нашей относительной земной действительности *вследствие изменения последней*. Если Бог воплощается во времени, сходит на землю, вновь восходит от нее на небо, а затем, по вознесении, привлекает мир к себе — это не значит, что в Боге происходит какой-либо процесс эволюции. Развиваются и совершенствуются лишь откровения Абсолютного *в другом*, т. е. в нашем земном мире, вследствие постепенного совершенствования и вообще изменения этого другого. Если Бог приближается или удаляется от нас во времени, это значит, что перемена происходит в нас, а не в Нем. В метафизике, как и в области физического, естественного бытия, то, что кажется нам перемещением солнца, есть на самом деле перемещение земли — нашего становящегося мира по отношению к неподвижному средоточию вселенной. Бог от века один и тот же. Если изменяются Его явления в нашем мире, это значит, что этот последний прогрессивно входит в полосу неподвижного божественного света, совершенствуя способность его преломлять, усвоять и удерживать в себе. Если темный уголь превратится в светоносный алмаз, явление солнечного света станет, конечно, от

этого более совершенным, но это, разумеется, не будет означать какого-либо превращения или усовершенствования в самом солнце.

Изложенному здесь нисколько не противоречит сказанное выше, что свершающееся на земле боговоплощение есть результат двоякого процесса — восхождения земного мира и нисхождения Божественного. Имманентный Божеству, *вечный* процесс рождения Слова Божия, по самому существу своему *сверхвременный*, по тому самому ни в каком случае не может нарушить неизменного покоя Абсолютного. Божественное нисхождение или *снисхождение* к сотворенному есть *акт* вечный; временным характером обладает не это божественное самоопределение, а идущий ему навстречу процесс восхождения земли.

Таковы те основные положения, к которым должна прийти религиозная метафизика, освободившаяся от пантеистических тенденций Соловьева и Шеллинга. Нетрудно убедиться, что этим отрицается только скорлупа соловьевского учения. Ядро его, напротив, утверждается и получает дальнейшее развитие. Ядро это, как сказано, выражается в идее Богочеловечества; но именно эта идея заключает в себе самое полное и категорическое отрицание пантеизма. Богочеловечество по христианскому учению есть *нераздельное и неслиянное единство двух* естеств — небесного и земного, Божеского и человеческого. Этим предполагается изначальная раздельность двух естеств, их взаимная свобода, невозможность свести одно на другое. Но ведь к этому и сводится окончательный смысл тех исправлений, которые я считаю необходимым сделать в метафизическом учении Соловьева. Смысл этот заключается в том, что оба естества по существу различны: оба мира — небесный и земной, *не сливаются в одно*, что было бы неизбежно, если бы один из них был сущностью, а другой — явлением. Они сочетаются в *нераздельное единство*, но это единство остается навеки *неслиянным*, так как в Нем Бог и мир сотворенных существ сохраняют взаимную свободу. Словом, все предложенные мною исправления к метафизическому учению Соловьева получаются в результате последовательного развития им же высказанного метафизического понимания идеи Богочеловечества.

Тем же почитателям Соловьева, которые вопреки очевидности хотят заковать эту идею в тесные для нее полушеллингианские формы «Чтений о Богочеловечест-

ве», я отвечу словами, которые услышали мироносицы, слишком упорно искавшие Христа во гробе: «что ищете живого с мертвыми»! Уже давным-давно ангел Божий отвалил камень от пещеры, и не живет в ней дух величайшего из русских философов: зачем же возводить в принцип философии те пелены во гробе, от которых освобождается мысль во Христе воскресшем?

IV

Первый шаг в развитии унаследованных от Соловьева начал должен заключаться во всестороннем утверждении *обоюдной свободы*: божеского и человеческого начала в их взаимных отношениях: это требуется прежде всего *духом* собственного учения почившего философа. Поэтому нетрудно предвидеть именно здесь горячие возражения со стороны тех, кому дорог не этот доселе живой, а потому развивающийся дух, а те ставшие тесными ныне формулы, в которых он когда-то жил, те «мехи ветхие», которые уже при жизни Соловьева были разорваны новым вином его предсмертных откровений.

Сам Соловьев, как известно, сводил все извращения основного христианского вероучения к двум основным типам — к *несторианскому разделению* двух естеств в Богочеловеке и богочеловечестве или же к *монофизитско-монофелитскому их слиянию*. Поэтому весьма возможно, что кто-либо из его ортодоксальных последователей попытается подвести высказанные здесь положения под одну из этих двух противоположных ересей. К этому сводятся только что разобранные мною возражения. Данное выше метафизическое их опровержение не устраняет возможности повторения тех же упреков в области этической и социальной. Меня могут все-таки обвинять в *практическом* монофизитстве или несторианстве. Нетрудно убедиться, однако, что и эти упреки лишены всяких оснований.

Упрек в практическом монофизитстве или монофелитстве противоречит самой сущности изложенных здесь начал. Как в теоретической, так и в практической области основное отличие мое от Соловьева заключается как раз наоборот в более определенном и ясном различении двух естеств и соответственно с этим — двух воль — божеской и человеческой. Утверждение *обоюдной свободы* божеского и человеческого, которое состав-

ляет основную тенденцию настоящего труда, очевидно, не может иметь ничего общего с монофелитством, ни в теоретической, ни в практической области.

Противоположный упрек в несторианском разделении двух естеств не более справедлив. Он был бы основателен лишь в том случае, если бы та обоюдная свобода божеского и человеческого, которая здесь утверждается, понималась как свобода *только отрицательная* или как безусловная взаимная независимость двух начал, не допускающая органического, существенного соединения между ними. Сверх того, обвинение в несторианстве практическом было бы справедливо лишь в том случае, если бы изначальное разделение божеского и человеческого утверждалось здесь как нормальное и *должное.*

Основная практическая задача, намеченная настоящим исследованием, заключается как раз в противоположном — в *преодолении расстояния* между божеским и человеческим, *в осуществлении совершенного единства* между двумя мирами. Обоюдная свобода Бога и человека с самого начала была понята здесь не как отрицательная только, но и как положительная, т. е. не только как взаимная независимость, но и как возможность двустороннего самоопределения, в котором Бог творит, а человек становится *соучастником* божественного творческого акта. В итоге *единство* двух естеств, а не разделение утверждается здесь как норма.

Если кто-либо скажет, что изложенное здесь учение переносит соединение двух естеств из области земной в область потустороннюю (в устных спорах мне уже приходилось сталкиваться с этим возражением), то и этот упрек будет основан на недоразумении. Как раз наоборот, основное отличие моей точки зрения от учения Соловьева заключается в резком утверждении соединения двух естеств не только как *безусловно реального,* но и как *безусловно нового* творческого акта *во времени.* Дальнейшее развитие унаследованного от Соловьева понимания идеи Богочеловечества в настоящем исследовании выражается между прочим в окончательном ее освобождении от противоречащей ей докетической тенденции.

Можно ли говорить о *реальном, действительном* соединении Бога и человека во времени, если между ними никогда не было действительного разделения? Если Бог и человек — от века едины в «Софии», то здешнее,

земное их разделение должно быть признано призрачным, мнимым; но если призрачно разделение двух естеств, то призрачно и последующее их соединение во времени. То, что от века соединено, не может ни существенно разделяться, ни существенно соединяться в процессе становления. Пантеистический гностицизм, затемняющий христианское ядро учения Соловьева, грозит превратить в призрак все вообще временное — и бытие и деятельность.

Одно из важнейших исправлений к его учению, предложенных здесь, заключается, как уже было выше сказано, в *реабилитации существования во времени.* Но тем самым реабилитируется и человеческая свобода, самоопределение человека, для которого время составляет необходимое априорное условие. Если бы все временное было призрачно, то тем самым было бы призрачно и все творчество человека: ибо вне времени творит один Бог. Наоборот, когда мы утверждаем, что в процессе во времени рождается нечто новое, от века не бывшее, мы тем самым спасаем возможность *человеческого творчества:* это значит, что и человек может участвовать в создании этого нового. Вечная действительность Безусловного не тяготеет над ним как фатум: ни добро, ни зло не составляет его *субстанцию*; хотя по природе он обладает *способностью* к тому и другому. Также не есть фатум для него и собственная природа: не будучи вечной, неподвижной субстанцией, она вся состоит из многообразных способностей и возможностей, которые ждут окончательного своего определения и осуществления от его свободного решения.

В отличие от учения Соловьева, в котором для человеческой свободы, в сущности, вовсе не находится места, высказанная здесь точка зрения ведет к миросозерцанию *энергетическому*: ибо она необычайно высоко ценит значение того *дела во времени*, к которому призвана человеческая свобода. Зародыш этого воззрения, впрочем, и здесь можно найти у Соловьева. Он совершенно определенно высказывается в том смысле, что человек должен быть посредником, *медиумом* в осуществлении благодати, царствия Божия на земле. Жаль только, что у него развитие этой совершенно верной и глубокой мысли задерживается внутренними противоречиями его метафизического учения.

Человек, очевидно, не может быть в одно и то же время и частью божественной природы («Софии»), и

проводником той же божественной «Софии» в мире. Существо, коего назначение заключается в том, чтобы быть «медиумом благодати», должно быть, очевидно, по существу от нее отлично. Сделанные выше исправления к учению Соловьева спасают самостоятельность человека, его существенное отличие от Бога. Тем самым сохраняется необходимое условие его медиумической, *посреднической* роли между Богом и тварью. Человек должен быть понят как *действительный* медиум, отличный от Божественной природы не в видимости, не во внешнем явлении только, а *в самом умопостигаемом своем корне*, иначе докетизм превратит в пустой призрак все *дело* человека во времени, убьет весь тот призыв к энергии и творчеству, который заключается в христианстве.

Я не сомневаюсь в том, что этот призыв звучит чрезвычайно сильно в учении Соловьева; мало того — именно в нем заключается все то положительное, ценное, что есть в религиозной проповеди почившего философа. Но чем эта проповедь для нас дороже и ценнее, тем больше мы должны заботиться об устранении из нее всего того, что парализует ее силу.

Соловьев призывает нас к осуществлению Царствия Божия не только в будущей жизни, но уже *здесь, на земле.*

В этом заключается, без сомнения, та евангельская жемчужина его проповеди, ради которой стоит отдать все на свете. *Но где же у человека та свобода*, которая необходима для совершения этого подвига, для участия в *совершенной жертве* Богочеловека? Мы тщетно искали ее в ранних метафизических построениях покойного философа и в его теократической утопии. В метафизике Соловьева человек превращается в явление Божественной «Софии», в его этике нас поражает отрицание свободы воли к Добру. Наконец, мы видели, какова свобода человека в теократии, где он становится членом богочеловеческого союза независимо от своих убеждений, в качестве подданного теократического государства. Только в самых последних предсмертных произведениях философа мы находим некоторый зачаток нового, правильного понимания свободы. Все значение учения Соловьева в будущем нашей религиозно-философской мысли зависит от того, разовьется ли этот росток в мощное и жизнеспособное дерево.

V

В предшествующем изложении есть видимость противоречия, которая может смутить поверхностного читателя. С одной стороны, точка зрения, положенная в основу настоящего труда, есть выражение того *катастрофического мироощущения*, которое возникло в результате целого ряда разочарований. С другой стороны, она была охарактеризована как точка зрения *энергетическая*, как призыв к деятельности и творчеству. Как согласовать эти две с первого взгляда противоположные точки зрения? О каком творчестве может быть речь, когда мы, с другой стороны, утверждаем, что мир рушится? Как вообще согласуется призыв к деятельности с «философией конца»? Не означает ли она разочарования во всяком вообще земном прогрессе и не убивает ли она тем самым всякий стимул к какой бы то ни было земной деятельности?

Вопросы эти уже были отчасти затронуты выше, при оценке точки зрения «Трех разговоров». Там было выяснено, что в философии конца «конец» должен быть понимаем в двояком смысле — как конец-цель и как окончание процесса во времени. В этом смысле предчувствие предстоящего разрушения мира должно не ослаблять, а, напротив, возбуждать в верующем энергию: ибо в данном случае *близость конца* означает *близость цели*. В радостном ощущении близости конца уже есть начало того *преодоления* расстояния между Богом и человеком, которое составляет основную нашу задачу.

Ясно, что и вера в прогресс в философии конца не разрушается, а, наоборот, получает единственно возможный свой конец — т. е. смысл и содержание. Это достаточно наглядно обнаруживается уже в том небольшом и чересчур суммарном наброске «философии конца», который был дан Соловьевым в «Трех разговорах». Вопреки мнению, довольно распространенному даже среди последователей покойного философа, названное его произведение не только не отрекается от идеи прогресса, но представляет собою новую попытку ее выяснения. Об этом свидетельствует самое заглавие «Трех разговоров», в котором имеется характерный подзаголовок, по какому-то непонятному недосмотру не вошедший в по-

смертное полное собрание произведений Соловьева[1]. Но еще важнее этого заглавия — содержание тех суждений о прогрессе, которые мы здесь находим.

Существенное отличие их от тех, которые высказывались Соловьевым раньше, заключается в новом изображении завершения прогресса, *конца* всемирной истории. Прежде это завершение представлялось философу как внешнее объединение человечества во вселенской духовно-светской организации, как обновление всей общественной жизни человеческих масс в «свободной теократии». Наоборот, в «Трех разговорах» смысл прогресса раскрывается не в какой-либо внешней организации, не в жизни широких масс, *а в подвиге личностей*, руководимых благодатью трех избранников Божиих, вокруг которых собирается малое стадо христиан, оставшихся верными до конца Христу.

Собственно, мы имеем здесь не учение, а три вдохновенных художественных образа. Но, если мы вскроем смысл этих пророческих интуиций, мы увидим, что в них содержится глубочайшее, и притом совершенно новое, понимание философии истории.

Три Божиих избранника, о которых идет речь, представляют собою несомненно завершение и плод всего христианского прогресса. Старец Иоанн — епископ на покое — олицетворяет собою, как мы уже видели, все то лучшее, что создавалось столетиями духовной жизни православной Церкви и русского народа. В исповедании его перед лицом антихриста выражается все содержание религиозной жизни христианского и, в частности, русского Востока, для которого *духовная телесность Христа* всегда была центральной религиозной идеей[2].

Тут раскрывается окончательный результат прогресса в среде восточного христианства. Прогресс этот завершается не обновлением жизни масс, ибо массы идут за антихристом, а созданием *одной медиумической личности*, которая торжественно перед лицом князя мира сего исповедует всеобщий религиозный смысл жизни и тем самым готовит всеобщее спасение, становится посредницей благодати для всех. *Суть прогресса не в ко-*

---

[1] В собственном издании Соловьева 1900 г. полное заглавие (на облежке книги) — таково: «Три разговора. *О войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе*». В «Полном собрании» опущена вся часть заглавия, которая печатается здесь курсивом.

[2] VIII, 575.

личестве, а в качестве. Он завершается созданием немногих сосудов благодати — людей, *созревших для Христа*, достойных вместить в себе божественную жизнь. Но уже и этого достаточно для того, чтобы Христос сошел во славе на землю. Встречный процесс восхождения земли дал свой плод: *христианский прогресс создал те посредствующие звенья*, через которые жизнь человеческая должна навеки связаться с жизнью Божественною. Прогресс не может иметь высшего результата: он должен приготовить среду для второго и окончательного Боговоплощения, *сделать так, чтобы было кому встретить Христа на земле.* И тогда мир спасется во Христе через предстательство за него — *своих* посредников и праведников.

Такая же медиумическая личность, как старец Иоанн, — папа Петр, изображенный Соловьевым в «Повести об антихристе». Со своей стороны и он выражает собою плод многовековой жизни и духовного прогресса христианства западного. Во образе кардинала Симоне Барионини — папы Петра — Соловьев олицетворяет ту положительную религиозную идею, которая веками жила и развивалась в католичестве. Это — *несокрушимая скала* христианского исповедания, *человек, превращенный в камень* веры действием божественной благодати, та высшая энергия человеческой воли, утвердившейся в Боге, против которой бессильны врата ада. К Иоаннову исповеданию Христа, пришедшего во плоти, этот представитель христианства Петрова не прибавляет никакого нового содержания: но он сообщает этому исповеданию новую силу. Это самое исповедание, которым старец Иоанн испытует веру «щедрого императора», в устах папы Петра раздается как гром небесный в ответ обнаружившемуся антихристу. Это — неустрашимый вызов смерти и аду, который противополагается им, как сила силе. Подвигом Петра откровение Иоанново превращается в твердыню, которой врата ада не одолеют.

Смысл этого подвига — тот, что и христианство римское, католическое, одновременно с христианством восточным, созрело для последней, окончательной борьбы со злом — и для последней, заключительной встречи со Христом, сходящим с неба. Что из того, что за антихристом последовала «большая часть» князей католической церкви? Носителем смысла ее жизни и здесь является не большинство, не количество; и тут вековой про-

гресс приводит к созданию *одного* избранного сосуда, одного посредника. *Один* выразил в совершенстве то, что веками вынашивалось в коллективной жизни целой половины христианства, тот идеальный смысл, во имя которого существовало западное католичество; но и этого достаточно для оправдания всего того колллективного целого, к которому этот один принадлежит. Всякая личность есть порождение определенного общества; если личность стала *средою благодати*, разве это не есть оправдание тому обществу, которое приготовило и родило из себя эту среду!

Третья медиумическая личность, завершающая собою всемирный прогресс христианства, есть профессор Паули, в котором находит себе символическое олицетворение протестантский мир — христианство Павлово. В нем Соловьев воплощает тот положительный религиозный смысл протестантизма, который служит ему оправданием. Это — тот дух свободного исследования, который возбуждается в человеке Духом, животворящим веру, то неутомимое искание Правды, которое не смущается ни преходящим торжеством зла, ни временным омертвением свидетелей Христовых. Оно не успокаивается и не останавливается, пока не находит ясного, не допускающего сомнения откровения истины Христовой. Tu es Petrus, говорит Паули воскресшему папе, — jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt.

Было бы глубокой ошибкой видеть в этих словах выражение «ученого педантизма профессорской веры», как некоторые из нас свысока клеймят протестантизм. Это — слова человека, который любит Христа до самозабвения. И, несмотря на кажущийся комизм их формы, они скрывают в себе глубокое религиозное настроение. Решится ли кто-нибудь назвать «комичным» или педантичным радостный возглас св. Фомы, вложившего персты в ребра Спасителя, «Господь мой и Бог мой!» Возглас профессора Паули имеет приблизительно тот же смысл. Это — восторг добросовестного искания, нашедшего наконец свой предмет; это — выражение той *испытующей веры*, которая обрела *достоверность* спасения, узнала Христа в воскрешении двух умерших Его свидетелей. Нужно ли прибавлять, что такие *универсальные* типы, как профессор Паули, возможны тоже только как плод *многовековой* культуры, *коллективной* религиозной жизни верующих масс! В его религиозном искании на-

ходит себе идеальное выражение и завершение весь протестантский мир. И, если он нашел Христа — это значит, что искание было истинным. Пусть в его «протестанском» отношении к вере сильна рационалистическая и вообще богоборческая тенденция. Если бы этого не было, он не был бы продолжателем и духовным наследником апостола Павла, когда-то гонителя Христова, а потом наиболее ревностного из апостолов. В итоге, смысл подвига профессора Паули тот, что мир протестантский, одновременно с миром православным и католическим, пришел в полноту возраста Христова, созрел для вечной жизни во Христе. И внешним знамением этой окончательной зрелости христианства в «Трех разговорах» является сначала жена, облеченная в солнце, образ прославленного человечества, а затем и молния второго пришествия, прорезывающая небо от востока к западу. Не христианство и не человечество только — вся земля, родившая посредников между Богом и тварью, тем самым оказалась созревшею для соединения с небом, достойною стать навеки жилищем Христовым.

В философии конца смысл прогресса, таким образом, не упраздняется, а сосредоточивается в немногих завершителях — *в личностях, достигших сверхчеловеческой высоты.* Метафизическое содержание земного прогресса заключается в *восхождении* земли в горнюю, небесную область. Пусть это восхождение достигает своего завершения в немногих избранниках, в тех «семи праведниках», которыми, по слову Достоевского, спасается мир. Раз высочайшая вершина достигнута, безразлично, сколькие ее достигли, — весь процесс должен кончиться, как исполнивший свое назначение. Если земля хотя бы высшими своими вершинами коснулась неба, если она хотя бы в лице лучших своих сынов поднялась в неподвижную область немерцающего, вечного света, этого уже достаточно, чтобы свет этот прорезал из края в край весь земной горизонт. Сошествие Христа на землю тем самым становится столь же необходимым, как восхождение солнца, когда земля совершает свой к нему поворот. Ибо все на земле метафизически связано в одно солидарное органическое целое — и основание, и вершины — и корни, которые скрываются в темной глубине потенциального бытия, и озаренный солнцем цвет.

Когда, поднявшись из глубины земли, растение рас-

крывается навстречу солнцу — мы говорим, что цветет все растение, несмотря на то, что цветок составляет, быть может, относительно небольшую его часть. Но совершенно так же и земля органически связана с теми высшими ее порождениями, которые составляют ее цвет. Раскрываясь навстречу божественному свету в святых своих и праведниках, она через их посредство сама наполняется светом: в них она расцветает и плодоносит; через это плодоношение она оправдывается и спасается: ибо «дерево, не приносящее плода, срубают и бросают в огонь».

Тут сам собою навязывается вопрос: каким образом немногие праведники могут служить посредниками спасения для *всех*, когда почти все идут за антихристом? Как может спастись через них земля, которая отвергает свое спасение и избивает своих пророков, предпочитая быть уделом «князя мира сего»?

Тут прежде всего следует заметить, что это кажущееся противоречие, этот парадокс спасения, отвергнутого миром и тем не менее действительного, не есть особенность соловьевского или какого-либо иного истолкования христианства, а существенная черта самого христианского учения. Сам Спаситель применял к Себе изречение, что никто не бывает пророком в своем отечестве; и вслед за Ним весь христианский мир почитает основою спасения «камень, отверженный строителями».

Точно так же отвержение есть всегдашняя судьба учеников Христовых: ибо ученик не больше Учителя своего. В этом отношении повествование «Трех разговоров», где посредниками в деле спасения изображаются немногие, отвергнутые миром, вполне согласно с Евангелием.

Разрешение этого парадокса заключается в том, что органическая и мистическая связь, соединяющая людей в одно солидарное целое, выше и глубже поверхностного человеческого сознания. Ее не в силах разорвать те ослепленные народные массы, которые «не ведают, что творят»; народ, избивающий своих пророков, все-таки остается *органически* с ними связан; и в этой невидимой, мистической связи — вся его надежда на спасение.

Евреи, распявшие Христа, тем не менее остались единственным в мире богорождающим народом. Помимо их не нашлось другого, который мог бы уготовить на земле среду для Боговоплощения. Св. Дева Мария есть

органический плод их истории, высшая выразительница еврейской религиозности. И, наконец, самое явление Христа на земле есть истинное завершение и исполнение тех мессианических чаяний, которые пробуждались в Израиле его пророками. От евреев Христос воспринял свое *человеческое естество.* Когда Он прославил это естество, воскресил его и вознес на небо, он тем самым навеки утвердил ту нерушимую *субстанциальную* связь свою с еврейским народом, которая не упраздняется грехом человеческого ослепления. По слову апостола, несмотря на временное «ожесточение» евреев, «не отверг Бог народа своего, который он наперед знал» (Римл. XI, 2). «И таким образом весь Израиль спасется» (Римл. XI, 26).

На этом примере лучше всего можно понять правду всеобщего спасения, несмотря на всеобщее непослушание[1]. Весь смысл истории еврейского народа заключался в искании Мессии; вся преемственная работа ряда сменяющих друг друга поколений Израиля была направлена к этой центральной религиозной цели — *вочеловеченья* Бога. И все от мала до велика участвовали в этой работе. Не одни пророки двигали ее вперед: среди другого народа не явились бы эти пророки! Значит, явление Христа на земле было органически связано со всею жизнью Израиля. Почему же Израиль не узнал и не принял Христа, когда Он явился? Апостол объясняет это *грехом сознания*, вследствие которого еврейский народ не понял тайны собственного своего жизненного стремления. «Как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат даже до сего дня» (Римл. XI, 8, Исаии 29, 10, Втор. 29, 4).

Жизнь человека, как и жизнь народа, действительно глубже его сознания. Об этом лучше всех знал тот апостол, который жизненными корнями своего глубоко

---

[1] Вопрос о том, как может совмещаться это спасение «народа непослушного» с свободой человеческой воли, требовал бы для исчерпывающего решения постановки вопроса о свободе воли во всем его объеме, на что понадобилось бы обстоятельное метафизическое исследование. Здесь достаточно указать, что спасенье *вопреки непослушанию* противоречило бы началу свободного самоопределения лишь в том случае, если бы *непослушание,* обнаруженное *здесь, на земле,* теми или другими людьми выражало их *окончательное* самоопределение. Между тем ни из чего не видно, что выбор между добром и злом, сделанный здесь, *в земной жизни,* должен быть *окончательным.*

религиозного существа был связан со Христом даже в ту пору, когда, одержимый духом ослепления, он смотрел на него «глазами, которые не видят». То ясное религиозное сознание, та светлая, сознающая вера, которую мы находим у апостолов, была исповедана и высказана сравнительно *немногими* из народа израильского. Но жизненные корни этой веры несомненно таились *в целом* народной жизни. Будем ли мы спорить с Богом, который ради этого хочет спасти *весь* народ? Не ясно ли, что апостолы, в качестве выразителей и завершителей этой коллективной народной жизни, могут предстательствовать за родившую их национальную среду! Пророки, хотя бы и непонятые и отвергнутые своим народом, служат ему свидетелями пред Богом, что он недаром жил: в этом — смысл всеобщего оправдания, несмотря на видимое одиночество высших подвижников веры. Богоприимцы всегда одиноки; и однако они принимают Христа для всех людей. В этом — тайна тех немногих, которым дано в удел быть посредниками для всех. Не одна только «священная история» в тесном смысле — все то, что есть во всемирно-историческом процессе существенного, *субстанциального* сводится к прогрессу медиумическому. Задача истории заключается в том, чтобы создать посредников, *медиумов* для соединения мира божественного с тварью. Раз они созданы — благодать сделает нужное для спасения дело, хотя бы избранники Божии остались непонятыми своими братьями.

Во все века и у всех народов носители всемирно-исторического смысла жизни чрезвычайно немногочисленны. То, для чего жила древняя Греция, например, — то, что представляет безотносительную ценность и смысл ее существования, — олицетворяется каким-нибудь десятком человеческих лиц. Если вычеркнуть из греческой истории имена Гомера, Эсхила, Софокла, Эврипида, Праксителя, Фидия, Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина, то что же от нее останется? Во что превратится вся та эллинская культура, на которой воспиталось человечество! Словно вся множественная жизнь этих народных масс понадобилась только для того, чтобы произвести *десяток сверхчеловеков*. К тому же величайший из них — Сократ — был казнен своими согражданами, а гениальнейший из учеников его — Платон — никем из современников и продолжателей его не был понятен, даже гениальным Аристотелем! Что же

отсюда следует? Неужели же даром, *без смысла* существовали те народные массы в Греции, которые своих великих людей не понимали, а величайшего казнили? Отнюдь нет, и это — по тем же основаниям, которые уже были высказаны в применении к еврейскому народу. —

На свете нет вообще изолированных личностей; и названные греческие «сверхчеловеки», как и великие люди иных веков и стран, выражают собою лишь высшую потенцию и высший подъем народной жизни. Этот *цвет Эллады*, неотделимый от целого растения, немыслим без корней, ствола, ветвей и листьев. А потому оправдано не только существование этих немногих, но и весь тот ствол народной жизни, соками которого они питались. Сократ, казненный афинянами, все-таки нигде на свете, кроме Афин, не мог бы явиться, проповедовать и вырасти в ту колоссальную величину, каким знает его история.

Если ему и Платону дано было заглянуть в запредельную область красоты бессмертной и нетленной, если от него зачалась та философия, которая впоследствии служила «детоводительницей ко Христу», то ведь, с другой стороны, несомненно, что весь этот его жизненный подвиг был возможен лишь благодаря предыдущей преемственной работе поколений. Бесчисленное множество незаметных, серых и забытых впоследствии существований готовили появление Сократа и искали того, что он один нашел. Если эти усилия увенчались успехом, если Греции удалось подняться до Сократа, то он может предстательствовать за свой народ и служить ему оправданием. И в окончательном своем восхождении в область вечной жизни Сократ поднимет за собою свою родную землю. Ибо грехи людские не разорвут связи между землею и теми светлыми силами, которые она из себя родит. Праведные не только воскреснут на земле, но и землю воскресят своим подвигом, ибо низведут на нее всесильную благодать.

Сказанное о древней Греции верно обо всем человечестве. Не сотнями и тысячами, а десятками и единицами считаются цветы на всечеловеческом древе жизни. Если из среды великих людей мы отберем тех, которые в самом деле *безотносительно велики*, не перед людьми только, но и перед Богом, то их станет еще меньше; возможно, что эта небольшая горсть посредников и предстателей пред Богом несколько увеличится, если

мы прибавим к ним тех, кого мирская слава совершенно обошла, тех, кого мир не знает, потому что не вмещает их величия и их святости. Впрочем, как бы то ни было, тех посреднических личностей, коих назначение, по буквальному выражению Евангелия, — «быть солью земли», — на земле не более горсти. Но и горсти достаточно, чтобы сделать землю соленою. Этой горсти дано изрекать вечные Божии слова; а слова эти, хотя бы произносил их только один, говорятся *«о всех и за вся»*: ибо источник их силы — та совершенная жертва, которая за всех приносится. Через жертву Христос окончательно утвердил в Боге Свое человеческое естество, положил начало *субстанциальному человечеству.* И всякий человек, через Него ставший субстанциальным в Боге, утвердившийся во Христе, становится посредником для других. «От полноты Его все мы приняли», свидетельствует о себе Иоанн Креститель (Иоанн. I, 16). Человек, «принявший от полноты» Безусловного, тем самым становится носителем жизни общей, универсальной: ибо та полнота, от которой он принял, должна излиться на все и преобразить мир.

Здесь уместно будет отметить ту относительную правду, которая заключается в учении Ницше о сверхчеловеке, и вместе — ту глубокую грань, которая отделяет его от правды безусловной. Когда Ницше утверждает, что сверхчеловек должен быть для нас «смыслом земли», что мы должны отдать этому смыслу всю нашу жизнь, для него работать и изобретать, для него готовить землю, животных и растения, он как будто близко подходит к истине, и, однако же, он находится от нее на огромном расстоянии. Сверхчеловек есть идея истинная и ценная; но он ценен не в самом себе — не как безусловная цель, а как орудие Безусловного, как форма, *среда*, через которую Божественное раскрывается в мире. Сверхчеловек, в религиозном значении этого слова, не есть самоцель, а *посредник.* Но тем самым он органически связан с теми, кому он служит посредником. Печать истинного сверхчеловеческого не есть высокомерное уединение эгоистической личности, а солидарность, преодолевшая эгоизм, индивидуализированное всеединство, универсальность личности. Воистину сверхчеловек есть тот, кто наполняет субстанциальным содержанием, т. е. вечною жизнью, свою человеческую природу. — Но эта природа унаследована человеком от отцов, выношена и рождена его общественной средой;

в ней нет ничего, что бы принадлежало ему одному и что бы не было так или иначе *общим достоянием*. Раз изолированной личности вообще нет на свете, человек не может и соединиться с Богом отдельно от других. Всяким своим подъемом в горнюю сферу он поднимает собою и других; спасаясь сам, всякий служит всеобщему спасению. Готовя собственное воскресенье, он воскрешает тем самым и своих отцов. Ибо всем тем добрым, что человек делает на земле, он *продолжает* дело предшествовавших поколений, продолжает их жизнь. Этим объясняется всеобщность воскресенья: праведник должен воскреснуть не один, а со всей той человеческой средой, откуда он почерпнул силы для своего нравственного роста. Что из того, что он перерос эту среду? Задача сменяющих друг друга поколений в том и заключается, чтобы перерастать друг друга в своем стремлении к безусловному. И этот преемственный рост не разрывает связи поколений. В конце концов это — рост одной и той же *общей всем жизни*, который завершается *общей* победой над смертью. Мысль Федорова, видевшего задачу детей в том, чтобы готовить воскресенье отцов, несмотря на странность той формы, в которой она высказана, без сомнения принадлежит к числу глубоких и истинных мистических прозрений.

VI

В итоге всего вышеизложенного читатель видит, что философия конца не убивает ни веры в прогресс, ни энергии деятельности. Наоборот, она преисполнена веры в творческое дело человека на земле и в тот сверхчеловеческий подвиг, которым человеческая свобода, исполняясь свыше божественной силой, преодолевает расстояние двух миров. Чем больше это расстояние, тем бóльшее, разумеется, требуется напряжение от той силы, которую Царствие Божие берется. Тем выше должно цениться то вольное сотрудничество, которого здесь, *во времени* требует от человека божественное строительство. И, таким образом, самое крушение утопий должно вызывать в нас не упадок духа, не уныние, а прилив бодрости и подъм сил духовных. Призрачна та бодрость, которая коренится в земном очаровании и ослеплении: в действительности утопии не бодрят, а расслабляют, ибо они убаюкивают человека розовыми на-

деждами на здешнее, земное и сравнительно *легко* дающееся блаженство. Не тот бодрит, кто усыпляет, а тот, кто будит. Истинная бодрость духа не убивается, а закаляется испытаниями.

Катастрофический опыт наших дней разрушил бесчисленное множество иллюзий. Но не иллюзиями держится несокрушимая вера в жизнь: лишившись одной опоры, она ищет другой: *дайте ей точку опоры, и она перевернет землю.* Вера, нашедшая себе точку опоры *в ином мире*, — и есть та, которая землю переворачивает. С точки зрения «философии конца» об иной вере не может быть речи; упреки в «апатии» тут могут делаться только по недоразумению. Ибо весь пафос этой философии есть провозглашение свободы и призыв к свободному действию; ее жизненный нерв есть *вера в подвиг* божеский и вместе человеческий, коим земля сдвигается с своих основ, законы естества преображаются, мертвые воскресают, вся тварь освобождается от суеты и тления и мир становится навеки храмом Божиим. Вера в *реальность* и *ценность* теургической деятельности человека во времени, вот в чем изложенное здесь миросозерцание отделяется от тех докетических, полушеллингианских формул, которыми полны юношеские произведения Соловьева.

Я уже говорил, что это миросозерцание, перемещающее центр человеческого существования в его сверхвременный конец, тем самым сообщает временному новый смысл и новую ценность. Я знаю, что это положение покажется парадоксальным и вызовет всего больше недоверия: на языке безрелигиозного и полурелигиозного сознания «конец» принято мыслить как простое отрицание, *прекращение* всякого дела. «Конец близок, это значит, что никакого дела делать не стоит», — таково ходячее, но вместе с тем — целиком неверное суждение.

В действительности конец есть отрицание только пустых и суетных дел — только тех, которые пребывают под законом смерти и всеобщего горения. Есть другие дела, которые не сгорают, потому что они вносят в Гераклитов ток непреходящее, *субстанциальное* содержание. По отношению к таким делам конец есть не отрицание, а завершение, *утверждение их в вечности.*

«Конец близок.» Это значит, что жизнь должна идти полным ходом к цели; непреывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции ведет от зверочеловека к Богочеловеку. И так как восходящая

линия жизни поднимается из ступени в ступень, то тем самым оправданы *все* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствование. Всякая ступень необходима в лествице, и ни одной невозможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Пусть эта человеческая лествица заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться в небо, если бы они не вздымались над широким человеческим основанием. Все тут составляет одно целое — и основание и вершина, — все одно другим утверждается и скрепляется в этой религиозной архитектуре человеческой жизни. И, как бы низко не стояли отдельные ступени, — высота вершины свидетельствует об *общем* стремлении ввысь.

Чтобы стремление это достигло цели, нужно, чтобы переместился центр мирового тяготения. *Нужно, чтобы все тяготело к верху, а не к низу, как теперь.* Нужен всеобщий поворот бытия, и нравственный, и космический. Когда он совершится, тогда упразднится всякая тяжесть земная. *Мир станет легким.* Ибо тогда он изнутри преисполнится той силы, которая нашла себе символическое изображение в величайших созданиях религиозной архитектуры. Эта сила одухотворяет камень, поднимает его под облака и по пути превращает в воздушное кружево готики. Готовить общее облегчение и одухотворение всего земного, такова та задача, к которой мы должны стремиться всеми нашими делами. И она одна может внести смысл в наши дела.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вл.С.СОЛОВЬЕВ И КНЯЗЬ Е.Н.ТРУБЕЦКОЙ

[Вопросы Философии и Психологии, № 119]

I

Выход в свет сочинения князя Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» несомненно представляет большое событие в современной литературе. Дело Соловьева еще не получило до сих пор всесторонней и объективной оценки. Мне кажется, для этого время уже наступило: для русских философов должно наконец стать очередною задачею беспристрастное исследование возникновения и состава философии Соловьева — выделение того, что в ней навеяно временем и предшественниками, от того, что принадлежит его личному творчеству и выражает его интимное мировоззрение. Появление книги в тысячу страниц, принадлежащей перу такого известного писателя и такого крупного мыслителя, как князь Е.Н.Трубецкой, и посвященной изложению, толкованию и критике миропонимания Соловьева, не могло не вызвать самого живого интереса и справедливо больших ожиданий. Этот интерес невольно повышается, когда читатель из предисловия узнает, какую широкую и принципиальную задачу ставит себе автор: он хочет произнести над Соловьевым окончательный и решающий суд, отделив во взглядах Соловьева то, что в них есть *вечного,* от временных наслоений и заблуждений[1]. План автора оказывается и еще более сложным: он хочет в своем сочинении изобразить, как изменилось после смерти Соловьева его собственное миросозерцание в связи с его индивидуальным и общественным русским опы-

---

[1] «Миросозерцание Вл.С.Соловьева», том I, стр. 10—11*.

* Для удобства читателей упоминаемые в полемике страницы работ, опубликованных в настоящем издании, приведены в соответствие с этим изданием *(прим. ред).*

том, и надеется, что этим он всего лучше покажет, что есть в идеях Соловьева вековечного и принадлежащего всем временам[1]. Автор предупреждает, что он не может быть спокойным историком, когда вопрос идет о мыслителе, оказавшем огромное влияние на всю его умственную жизнь и духовную близость с которым он сохранил и теперь, когда разошелся с ним в очень существенных пунктах.

Не могу скрыть, что во мне исследование князя Е.Н.Трубецкого вызвало огромный интерес по некоторым особым и личным причинам. Покойный Вл.С.Соловьев был мне одним из самых близких людей на свете, с которым у меня рано установились почти братские отношения. Я подружился с ним, когда мне было семь лет, а ему девять; отрочество и юность мы прожили вместе. Я имел счастье наблюдать, как росла его душа и развивался ум и как слагалось и менялось его миросозерцание. И наша дружба не прерывалась до самой его смерти. Нечего и говорить о том, как я страшно много ему обязан и нравственно, и умственно. Мне даже трудно вообразить себе, чем бы я был, если бы никогда не встречал Соловьева. С другой стороны, я имею честь и князя Е.Н.Трубецкого считать среди своих близких друзей, и мне, конечно, было в высшей степени интересно ознакомиться с мотивированным изложением основных черт его миросозерцания. Наконец, я заранее знал, что князь Е.Н.Трубецкой в своем сочинении вступает в полемику со мною по некоторым существенным пунктам моего философского мировоззрения. Этим я был искренне обрадован: ведь ничто не освещает так любой умозрительный вопрос, как серьезный философский спор.

Я стал читать с жадностью, но, должен сознаться, вынес впечатление несколько смутное. В произведении князя Трубецкого много блестящих страниц, даже блестящих глав; оно все написано со свойственным автору художественным мастерством слова, в нем нередко встречаются симпатичные, оригинальные и глубокие мысли[2], но в общем я все-таки не был удовлетворен. Я не могу здесь дать подробного разбора сочинения князя Трубецкого: ввиду его размеров и многосложного со-

---

[1] Там же, стр. 8.

[2] С этой стороны прекрасную характеристику труда кн. Е.Н.Трубецкого дает помещенная в этой же книжке «Вопросов Философии и Психологии» статья С.А.Котляровского.

держания для этого пришлось бы написать целую книгу. Я хотел бы только поделиться своим впечатлением и посильно обосновать и объяснить его, притом ограничиваясь, главным образом, областью самых общих философских вопросов. Прежде всего мне было очень жаль, что в исследовании князя Е.Н.Трубецкого сплелись две совсем разнородные темы: изложение взглядов Соловьева и обоснование собственного миросозерцания автора в непрерывном споре с Соловьевым. Этим в сочинение не только вносится нежелательная двойственность, еще хуже того — через это в нем получается совсем уже ненужный полемический задор. Например, читателя невольно коробят на целом ряде страниц повторяемые выражения: нелепость, бессмыслица, абсурд, щедро прилагаемые к мыслям и выводам Соловьева. Беспристрастие «имманентной» критики философии Соловьева от этого, конечно, мало выигрывает. Может быть, еще вреднее на объективности передачи идей Соловьева отражается непроизвольное подчеркивание со стороны автора в аргументации и выводах Соловьева тех пунктов, против которых он думает спорить. Я совершенно уверен, что это происходит совсем невольно, но все же изложение автора нередко приходится упрекнуть в известной тенденциозности: слабое и спорное само собою выдвигается на первый план, наоборот, глубокое, оригинальное, тонкое, в тех случаях, когда князь Трубецкой несогласен с Соловьевым, — а это бывает часто, — как бы рассеивается, сглаживается и куда-то пропадает. От этого недостатка очень трудно освободиться в полемическом произведении, но все-таки нельзя не отметить, что князь Трубецкой в сравнительно немногих главах дает учениям Соловьева действительно имманентное изложение, во всем существе и силе их внутренних мотивов, гораздо чаще изложение носит характер только внешний, за которым иногда ясно чувствуется неодобрение. Из этого получается результат, которого, конечно, не мог ни ожидать, ни желать автор. Он называет Соловьева гением, великим философом, вообще ставит его чрезвычайно высоко. Но я серьезно боюсь, что если какой-нибудь свежий, ни к каким партиям не принадлежащий, хотя бы и вдумчивый, читатель ознакомится со взглядами Соловьева в первый раз по сочинению князя Трубецкого, то он испытает недоумение: да где же *гениальность* Соловьева? Не есть ли Соловьев более всего и прежде всего лишь создатель разных темных парадок-

сов, некоторые из которых нравятся князю Е.Н.Трубецкому, а на другие он справедливо нападает? Заслуживает ли Соловьев такого впечатления?

Князь Е.Н.Трубецкой подробно объясняет, почему он не мог писать о Соловьеве иначе, чем он о нем писал. Трудно спорить против указываемых им личных мотивов, и, однако, нельзя не пожалеть, что дело не устроилось как-нибудь по-другому. Быть может, было бы лучше, если бы князь Трубецкой отложил свое исследование о Соловьеве еще на несколько лет, а ближайшие годы посвятил бы формулировке своих собственных философских воззрений, которые его так занимают теперь. Изложение его собственного миросозерцания от этого, разумеется, только выиграло бы: обоснование своих взглядов лишь через критику какого-нибудь одного, хотя бы и очень уважаемого мыслителя неизбежно получает вид случайный и недоговоренный. С другой стороны, выиграл бы от этого и Вл.С.Соловьев: порешив так или иначе беспокоящие его принципиальные вопросы, князь Е.Н.Трубецкой мог бы отнестись к философии Соловьева более объективно и больше забывая о себе.

В моих глазах, самою лучшею частью работы князя Е.Н.Трубецкого является ее первая глава, посвященная характеристике личности Соловьева. Она написана живо, тепло, богата тонкими наблюдениями и дает яркий, правдивый и художественно законченный образ покойного философа. В упрек автору можно поставить разве только некоторую наклонность к сгущению чудачеств Соловьева. Мне кажется, что в этом отношении он не соблюдает чувства меры. Соловьев до такой степени был оригинален и даже странен, до такой степени ни на кого не похож, что он невольно побуждал окружающих его людей рассказывать о нем разные анекдоты, которые, распространяясь и повторяясь, нередко облекались в очень преувеличенные формы. Однако именно потому, что это было так естественно, к анекдотам о Соловьеве в серьезном исследовании о нем нужно относиться с известной осторожностью. Я думаю, например, что характеристика Соловьева ничего не потеряла бы в своих достоинствах, если бы из нее был совсем выброшен рассказ об одной его прогулке по Петербургу (на 24 стр. I-го тома). Можно было бы, пожалуй, также спорить против чрезмерной категоричности некоторых обобщений князя Трубецкого, но в общем его характеристика Соловьева как человека все-таки остается превосходной.

Тем более приходится жалеть, что автор, по причинам не совсем понятным[1], совершенно уклонился от составления хотя бы краткой биографии Соловьева. От обширной специальной монографии, посвященной мыслителю еще совсем мало изученному, этого никак нельзя было ожидать. Повторяю, я здесь говорю не о подробном изображении различных случайных событий его внешней жизни, я имею в виду связное и последовательное изложение ее основных фактов и важнейших перипетий его внутреннего роста. Особенно жаль, что автор совсем прошел мимо семьи Соловьева, мимо тех личных влияний, которые он на себе испытал, мимо его детства и отроческих лет, мимо его богатой внутренними бурями и умственными катастрофами юности. Странным образом князь Трубецкой не сделал ни малейшей попытки наметить путь той идейной эволюции, которая привела Соловьева к публичной проповеди миросозерцания, столь непохожего на все, что тогда думалось и писалось. Не спорю, что это задача нелегкая. Но как же забывать, что она будет труднее с каждым годом? Близкие сверстники Соловьева постепенно сходят с жизненной дороги, и не за горами время, когда при ее решении биографу действительно останутся лишь косвенные догадки и легендарные предания. Для князя Е.Н.Трубецкого не должно быть тайной, что вокруг личности Соловьева уже растет легенда. Она, может быть, очень благочестива, благонамеренна и даже поэтична, но в ней нет реальной правды. Согласится князь Е.Н.Трубецкой, вероятно, и с тем, что именно первое пробуждение основ оригинального миросозерцания каждого философа, внешние влияния, которые он при этом испытал, чтение, которое в это время его увлекало, представляют особенно жгучий интерес в истории его жизни. К Соловьеву это относится даже более, чем к другим, потому что у него сила собственного творчества всегда соединялась с огромною умственною впечатлительностью. И вот из труда Е.Н.Трубецкого мы очень мало узнаем, что пережил Соловьев до создания своей системы, кто из предшествующих философов вызвал в нем наиболее глубокое и прочное впечатление в эти важные для него годы, как меня-

[1] На первой странице своего предисловия автор объясняет отсутствие биографии Соловьева в своем сочинении невозможностью для себя сделать Соловьева предметом *исторического* исследования. Но разве рассказать жизнь любимого и уважаемого человека значит непременно превратиться в холодного историка?

лись его взгляды и какими путями он перешел от грубого материализма к тому мистическому идеализму, который так ярко выражается уже в его первых творениях? Был ли этот переход постепенным или внезапным, представлял ли он из себя только возвращение к верованиям детства, или в нем заключалось и еще что-нибудь, — на все это мы находим в книге князя Трубецкого очень скудные указания, и то скорее в форме неопределенных догадок, чем положительных утверждений.

Даже к вопросу о том, когда именно Соловьев опять сделался верующим христианином, автор относится с малопонятым равнодушием. Во всяком случае он, повидимому, склоняется предпочесть мнение В.Л.Величко[1], который, основываясь на показаниях «присных», утверждает, что, «вступив в университет на 17-м году, Соловьев был уже глубоко и сознательно верующим», моему свидетельству, что обращение Соловьева к вере произошло значительно позднее. Однако я совершенно убежден, что память меня не обманывает, и по простой причине: пережитые Соловьевым кризисы так глубоко на мне отражались, я так внутренно боролся против некоторых из них и в то же время так был беспомощен, по своей юности и малой подготовленности, пред его страстною проповедью, что они обратились в целые эпохи моей личной жизни, которых нельзя забыть. Соловьев до основания поколебал мою наивную детскую веру, когда мне было всего двенадцать лет, и с тех пор мне пришлось, рано и мучительно, вырабатывать свое миросозерцание в непрерывной борьбе с Соловьевым. Эта борьба потеряла свою остроту к моему пятнадцатилетнему возрасту: от веры детства у меня оставалось уже мало — в этом отношении я сделал Соловьеву много уступок, — с другой стороны, и он отказался от прежнего материализма и стал горячим защитником идеалистического понимания мира. Мы сошлись с Соловьевым на философском идеализме. Однако и тут скоро обнаружились важные разногласия, тем более чувствительные, что Соловьев был учителем несколько нетерпимым и весьма настойчивым. Соловьев в эту эпоху чрезвычайно увлекся Шопенгауэром и принимал его философию всю целиком, как некоторое полное откровение истины; я же старался объяс-

---

[1] В.Л.Величко. Владимир Соловьев. Жизнь и творения, изд. 2, стр. 19.

нить предпосылки идеалистического мировоззрения в духе берклеевского теизма или второй системы Фихте, а с другой стороны, пытался приноровить к моим умственным потребностям идеалистически перетолкованного Спинозу и пользовался также для этой цели некоторыми положениями Гегелевой логики; все это заставляло Соловьева обвинять меня в рационализме и гегельянстве. Только к моим семнадцати годам я сделался настоящим единомышленником Соловьева. В это время он уже прошел через свое увлечение Шопенгауэром, после того Гартманом и прочно остановился на признании умозрительной истинности христианства. Теперь в защите положительных религиозных верований он стоял уже впереди меня[1].

Я очень извиняюсь пред читателем, что вынужден был так много говорить о самом себе. Я хотел только показать, что у меня есть твердые основания быть уверенным, что Соловьев опять обратился к христианству между восемнадцатью и девятнадцатью годами (он был старше меня на два с половиною года), т. е. уже в конце своего пребывания в университете[2]. Князь Е.Н.Трубецкой, конечно, имел полное право и не разделять моей субъективной уверенности. Но я удивляюсь одному: отчего он сам не расспросил «присных» Соловьева? Ведь только прошлою зимою скончалась сестра его, Надежда Сергеевна, с которою Соловьев всегда был особенно близок и откровенен и которая была несколько старше его и, стало быть, могла сознательно относиться к тому, что он переживал. Она, конечно, охотно рассказала бы, что помнила. Князь Е.Н.Трубецкой мог бы, если б захотел, устроить между нами очную ставку: мы, наверное, столковались бы между собою.

Серьезным подтверждением справедливости моих показаний является переписка Соловьева с его кузиной Е.В.Селевиной[3]. Я вообще считаю эту переписку одним из самых драгоценных документов, относящихся к моло-

---

[1] Обо всех этих переменах во взглядах Соловьева я более подробно говорю в моей статье «Философское миросозерцание В.С.Соловьева». «Философские характеристики и речи» (стр. 123—126).

[2] Он прошел в университете три курса на естественном отделении физико-математического факультета, а в следующем году прямо держал на кандидата историко-филологического факультета.

[3] Письма В.С.Соловьева, т. III.

дым годам Соловьева, до его выступления на литературное поприще. В моих глазах, она дает чрезвычайно яркую картину его душевного настроения в период постепенного перехода от шопенгауэровского пессимизма к христианским верованиям (переписка обнимает два года (1871—1873) и относится к восемнадцати, девятнадцати и двадцати годам Соловьева). При начале переписки Соловьев только что пережил несчастный роман с другой своей кузиной, о которой в его письмах к Е.В.Селевиной неоднократно упоминается. Я был поверенным Соловьева в этом первом его серьезном романе и отчетливо помню, что был несколько удивлен содержанием письма к любимой девушке, которое он написал вскоре после разрыва с нею: в нем он с глубоким убеждением и подробно излагал чисто шопенгауэровский взгляд на сущность жизни и на бессмысленность человеческих надежд на счастье. Первые письма к Е.В.Селевиной написаны в эту эпоху и отражают настроения этого письма. Во втором письме к Е.В.Селевиной[1] мы читаем: «К этой жизни применяется мудрое изречение: *чем хуже, тем лучше.* Радость и наслаждение в ней опасны, потому что призрачны, несчастие и горе часто являются единственным спасением. Уже скоро 2 тысячи лет, как люди это знают, и между тем не перестают гоняться за счастьем, как малые дети». В третьем письме уже определенно говорится о христианстве, но в характерном контексте: «Ты отказалась от первой, обыкновенной дороги, то есть отказалась от того, что составляет всю жизнь для большинства людей, — жизнь эгоизма, личных интересов, с глупым призраком счастья как последнею целью. Ты поняла, что это ложь и зло, что эта жизнь есть смерть... Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама в себе, в своей чистоте, и какими средствами можно ее достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству *истинным* христианством, но само христианство в своей истории испытало влияние той ложной жизни, — того зла, которое оно должно было уничтожить; и эта ложь так затемнила, так закрыла христианство, что в настоящее время одинаково трудно понять истину в христианстве, как и дойти до этой истины прямо самому. Но кто твердо отрекся от лжи, тот наверно

[1] Там же, стр. 58.

дойдет и до истины... Везде одно страдание. Только на настоящей дороге это страдание искупляет и ведет к истине, а страдание ложной жизни бесплодно и бессмысленно»[1]. Нетрудно видеть, что, по мысли этого письма, христианство есть только один из путей к истине, притом путь, затемненный ложью, и что истинное христианство состоит в понимании тщеты эгоизма и аскетическом отречении от призраков счастья. Такой взгляд, без сомнения, довольно близко совпадает с оценкой христианства у Шопенгауэра. С другой стороны, весьма интересно противоположение истинного христианства христианству историческому, которое проходит чрез всю переписку, тянувшуюся более двух лет.

В одиннадцатом письме, написанном приблизительно через год после третьего, отношение к христианству резко изменяется. В этом письме Соловьев уже прямо утверждает, что только в Христе и вере в него разрешаются все задачи ума и все требования знания. Но он настойчиво доказывает, что эта вера должна быть сознательной и разумной: «вера слуха должна замениться верой разума». «Человек относительно религии, — говорит Соловьев[2], — проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем вторая пора — развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума». Рассуждение о несостоятельности отвлеченной философии[3], вынужденной оставаться в области логической мысли, тогда как действительная жизнь для нее закрыта, несомненно указывает на влияние положительной философии Шеллинга. Еще важнее восемнадцатое письмо, написанное около полугода позднее, в котором Соловьев говорит об историческом назначении христианства и в связи с этим излагает план своей дальнейшей жизни. Указав на нравственное бессмыслие и зло всего строя как прошлой, так и современной жизни человечества, Соловьев пишет[4]: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно,* значит для меня, что *оно должно быть изменено,* преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в чорта. Сознавая необходимость преоб-

---

[1] Там же, стр. 60—61.
[2] Там же, стр. 75.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 88.

разования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено... Я знаю, что всякое преобразование должно делаться *изнутри*, из ума и сердца человеческого... Когда христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, тогда очевидно *все изменится*. Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая, часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, — долго ли устоит неправда и зло в мире!»[1] Рядом с этим противоположность христианства истинного христианству историческому подчеркивается особенно настоятельно: «Христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило *разуму*, не входило в разум. Вследствие этого оно было заключено в несоответствующую ему неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против *такого* христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму... Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии науки, по-видимому равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своем истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом»[2]. Здесь Соловьев стоит перед нами во весь свой рост с своим отважным свободомыслием и с своею пламенною верою

---

[1] Там же, стр. 89.
[2] Там же, стр. 88—89.

в христианскую истину и в близкое преобразование мира ее внутренней мощью. Но как еще далек он от преклонения пред церковной традицией и от церковных вопросов, в тесном смысле этого слова! Как много в нем своеобразного рационализма! Достаточно сказать, что под выводами этого письма смело мог бы подписаться Л.Н.Толстой.

Я потому так настаиваю на верности моих воспоминаний, что считаю вопрос о времени обращения Соловьева чрезвычайно важным. Соловьев окончил гимназию очень рано, когда ему только незадолго исполнилось 16 лет. Если он «еще на гимназической скамье» стал глубоко верующим христианином, покинув страстно проповедуемое отрицательное мировоззрение, тогда на его неверие можно действительно смотреть, как на явление ребяческое, и видеть в его переходе от материализма к христианству простую смену одной веры на другую[1]. Можно тогда с правдоподобием говорить и о сравнительной легкости и безболезненности этого перехода[2]. На самом деле, он вовсе не был таким безболезненным, и когда Соловьев писал Е.В.Селевиной (Письма, III, 75) о пережитом им «страшном, отчаянном состоянии», о «пустоте внутри», о «тьме, смерти при жизни», это не являлось только позированием влюбленного, как думает князь Е.Н.Трубецкой[3], хотя бы потому, что Соловьев перед своим обращением серьезно болел, и родные приглашали к нему известного врача по нервным болезням, причем болезнь его находилась в несомненной связи с охватившим его мрачным настроением. Самая сила его увлечения Шопенгауэром, а потом Гартманом едва ли может служить показателем легкости перехода: при безболезненных передвижениях от одной веры к другой едва ли можно всей душой и на довольно долгий срок поверить, что в жизни ничего, кроме зла, страданий и бессмыслицы, нет.

---

[1] Кн. Е.Трубецкой, «Миросозерцание В.С.Соловьева», т. I, стр. 59.

[2] Там же.

[3] В подтверждение своего мнения о преувеличенности отзыва Соловьева об испытанном им душевном состоянии князь Е.Н.Трубецкой указывает другое место в том же письме (на стр. 74), в котором Соловьев говорит: «что касается до меня лично, то я в этом (полудетском) возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их от всего сердца, — совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал».

II

Несомненно, князь Е.Н.Трубецкой недооценил влияния Шопенгауэра на Соловьева: Спиноза, при первом повороте Соловьева от вульгарного материализма на путь философии[1], и Шопенгауэр, при его окончательном разрыве с реализмом и позитивизмом и обращении к мистическому идеализму, были для него главными авторитетами в годы его юности, сохранившими удивительно прочное обаяние на его мысль и во всей его дальнейшей философской деятельности. О Шопенгауэре это приходится сказать даже больше, чем о Спинозе. Это относится не только к обеим диссертациям Соловьева, в которых он сознательно дает учениям Шопенгауэра одно из первых мест, как в своих историко-философских, так и в систематических рассуждениях, это приходится повторить и о таком позднем произведении, как «Оправдание добра». По поводу последнего сочинения уже не может быть речи о сознательном увлечении Соловьева теориями Шопенгауэра, и тем не менее они отражаются постоянно на целом ряде его выводов в этике и философии права, а также на характерных колебаниях его мысли при решении вопроса о свободе воли. Между тем князь Е.Н.Трубецкой дает очень бледное объяснение причин такого устойчивого влияния, а что еще хуже, толкует его едва ли верно. Если я правильно понимаю то, что говорит князь Трубецкой на стр. 55 своего первого тома, у него как будто выходит, что Соловьев, в своем сочувствии пессимизму Шопенгауэра, отправлялся от своего религиозного и христианского мировоззрения. Однако такое освещение дела не согласуется с фактами: не от христианства шел Соловьев к Шопенгауэру, а от Шопенгауэра к христианству. Мне кажется, что только из огромной роли философии Шопенгауэра в личной жизни Соловьева можно объяснить, почему в «Кризисе

Странно, как не заметил князь Е.Н.Трубецкой, что в приведенных цитатах говорится о двух разных эпохах в жизни Соловьева. В сейчас приведенных словах Соловьев вспоминает о том времени, когда он, четырнадцатилетним мальчиком, отказался от веры детства. Напротив, на стр. 75 говорится о совсем другом периоде в его умственной эволюции, когда он проникся глубоким разочарованием в науке и отвлеченной философии (см. там же). Думает ли князь Трубецкой, что эти эпохи обе относятся к полудетскому возрасту Соловьева? Но на каком же основании?

[1] См. об этом указанную выше статью мою «Философское мировоззрение В.С.Соловьева», стр. 124.

западной философии» приписывается такое исключительное значение в судьбах философии не только Шопенгауэру, но и Гартману, — мыслителю, которого едва ли можно ставить на одну линию с Шопенгауэром по силе умозрительного гения. Именно систему Гартмана (хотя он в то же время видит в ней лишь «дополнительное видоизменение Шопенгауэровой философии»)[1] Соловьев признает завершительною формою в многовековом умственном развитии Запада, которая воплотила в себе окончательный кризис западной мысли[2]. Характерно, что в дальнейших трудах Соловьева от такой высокой оценки Гартмана не остается никакого следа, но в «Кризисе западной философии» он бесспорно занимает доминирующее место, и основы своего собственного философского миросозерцания Соловьев излагает здесь исходя из критики идей Гартмана. Неудивительно, что при этом истинный вдохновитель Соловьева в эту эпоху — Шеллинг в его последней системе — совсем отодвигается на второй план и как бы исчезает из кругозора[3].

Мне думается, что правильная оценка влияния на Соловьева, в начале его философской деятельности, идей Шопенгауэра и Гартмана могла бы помочь и при обсуждении еще одного важного, а в то же время и очень смутного пункта. Я разумею вопрос о первом возникновении в Соловьеве его чрезвычайно определенных эсхатологических чаяний, которые не померкли у него во всю его жизнь. Употребляя терминологию князя Е.Н.Трубецкого, философию Соловьева, во все периоды ее развития, можно охарактеризовать как «философию конца». От «Кризиса западной философии» и до «Трех разговоров» его произведения проникнуты глубокой верой, что окружающий нас временно-пространственный мир разрозненных

---

[1] Собрание сочинений В.С.Соловьева. Изд. 2, т. I, стр. 106.
[2] Там же, стр. 111.
[3] Впрочем, Соловьев все-таки ссылается на положительную философию Шеллинга (стр. 105, 116) и выдвигает ее отдельные утверждения в своей критике взглядов Гартмана (стр. 110). Если меня не обманывает память, в своем кандидатском сочинении (которое представляло из себя предварительный очерк «Кризиса») Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга. Жаль, что князь Е.Н.Трубецкой совсем не ознакомился с этой первой философской работой Соловьева: ее, вероятно, можно было бы разыскать в архивах Московского Университета, а между тем она могла бы пролить интересный свет на первые шаги Соловьева в формулировке его философского мировоззрения.

и борющихся тварей, с его злом, страданиями и неправдою, должен навсегда окончиться в своем данном виде и пережить такое коренное преобразование, после которого все его свойства и все правящие им законы упразднятся и превратятся в свою полную противоположность. Эта мысль о конце существующего мира уже в самых первых произведениях Соловьева облекается в чрезвычайно радикальные и категорические формы. Так, в тезисах к «Кризису западной философии» Соловьев говорит: «Последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством логически необходимого и абсолютного целостного хода мирового развития, конец которого есть *уничтожение вещественного мира* (курсив мой), как вещественного, и восстановление его как *царства духов, во всеобщности Духа Абсолютного*». В позднейших формулах Соловьев уже не говорит об уничтожении вещественной природы, однако в них всегда предполагается по существу ему равносильное упразднение пространства, времени, непроницаемости и механической причинности. И, что всего более оригинально в Соловьеве, такой конец мира ему постоянно представлялся очень недалеким событием будущего. При этом он был уверен, что конец вселенной будет тесно связан с предшествующими ему событиями человеческой истории и даже будет вызван ими, а в продолжение большей части своей религиозно-философской проповеди прямо полагал, что преображение мира явится результатом коллективной работы человечества, хотя и при Божественном содействии.

Возникает вопрос огромного значения при объяснении генезиса миросозерцания Соловьева: откуда взялась и как сложилась в Соловьеве эта вера, столь сближающая его (за исключением последнего из сейчас указанных пунктов) с первыми христианами и столь чуждая современным верующим людям вообще? Вопрос этот гораздо труднее, чем кажется. В детские годы и отроческие годы Соловьев никогда не говорил о близости второго пришествия и, насколько могу судить, вовсе о нем не думал[1]. Впервые живая вера в очень близкое торжество

[1] Когда я познакомился с Соловьевым, у него уже совсем не было той восторженной религиозности, о которой рассказывает В.Л.Величко, изображая ранее детство Соловьева (упом. сочин., стр. 13). Он был благочестивым мальчиком, регулярно посещал, вместе с своим отцом, церковную службу, серьезно смотрел на предметы веры, но, как это часто бывает с детьми в религиозных

правды и разума на земле к нему пришла вместе с его увлечением социализмом. Эту веру могло только поддержать изучение немецкой идеалистической философии, особенно Фихте и Гегеля, которые каждый с своей точки зрения, провидели в ближайшем будущем наступление завершительной эры в моральном и политическом развитии человечества, причем последний усматривал ее осуществление уже в переживаемой им современности. Одинаково немецкие идеалисты должны были очень содействовать укоренению в миросозерцании Соловьева столь для него характерного *антропоцентризма* и *геоцентризма,* т. е. убеждения, что высшее назначение всего мира осуществляется человечеством на земле. Но, конечно, ни социалисты, ни Фихте, ни Шеллинг в первый пе-

---

семьях, относился к религиозным обязанностям довольно пассивно. Он принимал их как нечто данное и бесспорное, о чем не следует много рассуждать. Его умственное настроение в годы отрочества я скорее назвал бы светским. Он колоссально много читал, и самые разнообразные книги, очень любил историю, особенно военную, и был большим патриотом; запоем читал тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Белинским, но я совершенно не помню, чтобы он тогда читал какие-нибудь сочинения религиозного содержания. Правда, у него долго лежала на столе довольно объемистая книга о страданиях Христовых, но он ничего о ней не говорил, и, кажется, это было просто учебное пособие в гимназии. Вообще я не помню за это время сколько-нибудь значительных бесед с ним на религиозные темы. А между тем мне очень ясно вспоминается, как он, будучи 12—13 лет, с одушевлением доказывал, какую огромную опасность для России и всей Европы представляет в будущем Китай; из этого видно, что его предчувствие монгольской опасности проснулось гораздо раньше, чем думают обыкновенно. Переход Соловьева к неверию, в противоположность его мучительному состоянию при сознательном возвращении к христианству, совершился чрезвычайно легко и быстро. Он прочитал у Лорана его характеристику христианства, пришел от нее в большой восторг, и, весь полный впечатлением, с удовольствием сказал отцу: «Хорошо Лоран христианство отделывает!» — на что и получил ту отповедь, о которой рассказывает В.Л.Величко (стр. 18). С этого дня в Соловьеве произошла резкая перемена: он сразу порвал с прежними верованиями. Некоторое время он еще оставался деистом и не отрицал Бога, но скоро сделался совсем «нигилист», как охотно называл себя. К этой эпохе относятся те неудержимые выходки ребяческого кощунства, о которых он говорит в приведенных выше словах письма к Е.В.Селевиной. Помню, как мы однажды, гуляя в Покровском-Глебове, забрели на кладбище. Соловьев, в припадке бурного свободомыслия, к великому смущению и даже перепугу моему и моего брата, повалил на одной могиле крест и стал на нем прыгать. Это увидел местный мужик, прибежал к нам и начал нас бранить из последних слов. Хорошо, что дело окончилось только этим!

риод его творчества, ни Гегель не могли ему внушить идеи о полном преобразовании вселенной в самых основных ее силах и законах, а тем более об уничтожении вещественного мира. Когда Соловьев увлекался социалистическими теориями, он был материалист и непоколебимо верил в единообразную неизменность природы, — точно так же и немецкие идеалисты видели в прогрессе человечества процесс имманентный природе, который не вырывается из ее общего строя и не разбивает его. Мысль о внутреннем преобразовании мира несомненно содержалась в положительной философии Шеллинга, но оно представлялось ему чем-то весьма отдаленным, и он вовсе не ставил его непосредственною задачею для коллективных усилий ближайших поколений. Ничего не говорили о подобной задаче и славянофилы. Наконец, не могло возбудить этой веры в близость всемирного конца и в его зависимость от земного человечества и увлечение Соловьева спиритизмом[1], потому что в спиритических теориях не содержится подобной веры.

Взгляд, что смысл жизни заключается в уничтожении существующего мира, Соловьев мог почерпнуть только из философии Шопенгауэра, — из нее он мог воспринять и соответственное этому взгляду настроение. Я уже указывал прежде[2], что было время, когда Соловьев принимал Шопенгауэра всего, со всеми его идеями и мнениями. При этом его особенно увлекал именно пессимизм Шопенгауэра и его воззрение на роль человека в гнетущей комедии бытия. Соловьев убежденно верил, что человек есть жрец и жертва в великом жертвоприношении, которого жаждет вселенная, — что от него ждет искупления вся природа и что он один может погасить волю к жизни и погрузить в Нирвану весь мир. Эта цель стоит пред человеком самым непосредственным и близким образом, потому что она одна серьезна на свете. Позднее, под влиянием Гартмана, Соловьев стал видеть в погашении мирового бытия задачу коллективной деятельности человечества и окончательную цель развития культуры. Он всецело примкнул к мысли Гартмана, что спасение мира достигается не аскетическою праведностью и самоотречением отдельных лиц, а совокупными

[1] Впрочем, наибольшее увлечение Соловьева спиритизмом относится к зиме 1874—1875 года, когда он сам сделался сильным пишущим медиумом. В это время «Кризис западной философии» был уже написан и напечатан.

[2] Филос. мирос. В.С.Соловьева, стр. 125.

усилиями организованного общечеловеческого союза. Прибавим к этому крепко утвердившуюся в нем уже раньше веру в непобедимую мощь человеческого прогресса и в близость окончательного осуществления внутреннего смысла истории, — прибавим, наконец, происшедшую в нем перемену самых основ его миросозерцания: в самом деле, для него мир перестал быть воплощением злой и безумной воли, он уже смотрел на него как на реализацию творческой любви всеединого духа; в зле и страданиях мира он видел плод внутреннего извращения и грехопадения твари, — поэтому он уже не мог думать о полном уничтожении мира и даже абсолюта, а только о *преображении* вселенной. Соединим вместе все эти черты в умственном настроении Соловьева, и мы получим без всяких натяжек основную схему его философии конца.

В пользу моих соображений говорит тот факт, что в «Кризисе западной философии» Соловьев свое учение о будущем возрождении мира теснейшим образом привязывает к имманентной критике взглядов Гартмана. «Истинность гартмановской практической философии, — пишет Соловьев, — заключается, во-первых, в признании того, что *высшее благо, последняя цель жизни не содержится в пределах данной действительности, в мире конечной реальности, а, напротив, достигается только чрез уничтожение этого мира,* и, во-вторых, в признании, что эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение *необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития*»[1]. Показав далее[2], что уничтожение *этого* мира вовсе не должно предполагать уничтожения всеединого абсолютного духа, как выходило у Гартмана, — ибо всеединый дух выше времени и по отношению к нему не может быть никакой речи о переменах и процессах, — и что оно не должно обозначать и совершенного уничтожения мира в безусловном смысле, — потому что тогда началом мира было бы пустое единство, а не всеединый дух, — Соловьев заявляет, что последний конец всего есть не Нирвана, а, напротив, «царство духа, как полное проявление всеединства». Этим путем получается его окончательный вывод: «Последняя цель и высшее благо достигается только со-

[1] Собр. соч. I, стр. 148.
[2] Там же, стр. 149—150.

вокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»[1].

Я никак не хотел бы преувеличивать значение этой зависимости соловьевского учения о конце вселенной, при первом его возникновении, от идей Шопенгауэра и Гартмана, — не хотел бы даже очень категорически настаивать на этой зависимости. Главный вопрос, конечно, не в том, как впервые зародились эсхатологические чаяния Соловьева, а в том, почему они так прочно укоренились в его уме и продолжали развиваться в формах все более конкретных даже и тогда, когда авторитет Шопенгауэра в его глазах упал совершенно, а о Гартмане он совсем перестал думать. Для объяснения этой прочности веры Соловьева в близость конца уже следует обратиться к своеобразным особенностям его личности и его настроения: к его глубокой вере в могущественную близость сверхчувственных мистических сил к реальному миру, к его твердому убеждению в неудержимом окончательном торжестве прогресса, наконец, к отличавшему его *моральному максимализму,* который органически не позволял ему помириться с миром, в котором есть смерть и есть неправда. Но все же нельзя ставить слишком низко и те философские влияния, которые внушили ему первую мысль о предстоящем вселенной и человечеству скором будущем. В самом деле, как интимно и задушевно надо было пережить всю глубину пессимистического взгляда на человеческое существование, чтобы найти прочное утешение в надежде на близкое и окончательное упразднение всего, что окружает нас и реально для нас, и не только утешение, но и вдохновляющий стимул всей деятельности. Ведь в прошлой истории человечества — за исключением первых времен христианства — ничего так не боялись, как этого близкого конца мира. Не нужно при этом забывать, что Соловьев был человек с натурой бодрой и жизнерадостной и что, когда у него слагались его радикальные мечты о скором разрешении космического процесса, он еще не пережил никаких несчастий. Можно ли тут ограничиться ссылкой на присущий его душе религизный энтузиазм? Но разве религи-

[1] Там же, стр. 150.

озные энтузиасты непременно должны сосредоточивать свои практические замыслы на ускорении второго пришествия и страшного суда? Все вероятности заставляют думать, что для Соловьева Шопенгауэр не был только мимолетным увлечением юности и что, напротив, некоторые идеи Шопенгауэра неотделимо внедрились в самую суть его жизнепонимания. Кажется, ни у кого из современных Соловьеву христианских мыслителей не было в такой мере выдвинуто положение, что «мир во зле лежит», и это несомненно давало его системе ее захватывающую широту и ее прочувствованную серьезность. Но, с другой стороны, принципиальный пессимизм Соловьева являлся постоянным стимулом его горячих упований на скорое очищение и преобразование мира, а между тем в этих упованиях, как я уже старался показать однажды[1] и как об этом придется говорить дальше, заключался главный источник того, что князь Е.Н.Трубецкой называет «утопизмом» Соловьева. В этом отношении Шопенгауэр имел на деятельность Соловьева роковое влияние: именно «утопизм» надолго оторвал Соловьева от философских исследований, в которых он был такою огромною величиною, и обрек его на духовное одиночество, полное разочарований.

III

Указывая основную особенность умозрительного творчества Соловьева, князь Е.Н.Трубецкой говорит: «Всякие попытки отделить в Соловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны и могут рассматриваться только как доказательства известного безвкусия»[2]. Эта характеристика имеет один общий недостаток со многими другими приговорами князя Трубецкого: при несомненной красоте формы она отличается недоговоренностью и даже загадочностью своего смысла. Что хотел сказать князь Е.Н.Трубецкой в приведенных словах? Желал ли он просто отметить тот бесспорный факт в биографии Соловьева, что во все время своей литературно-философской деятельности он был глубоко верующим человеком? Отрицать это, мне кажется, не могла бы позволить даже самая высокая степень безвкусия. Очевидно, князь

---

[1] См. мою статью: «Памяти Вл.С.Соловьева» (Вопр. Фил. и Психологии, 1910, кн. V, стр. 633—635).

[2] Миросозерцание Вл.С.Соловьева, т. I, стр. 264.

Е.Н.Трубецкой в этом случае разумел что-то другое. Но что же именно? Думал ли князь Трубецкой сказать, что Соловьев во всех своих выводах руководился только своими религиозными верованиями, что эти верования составляли для его мысли непоколебимые предпосылки, которых он не желал или даже не мог критически проверять и обосновывать, и что поэтому для него умозрение и тонкое диалектическое построение заключений были лишь внешнею формою, в которую облекалось содержание, заранее усвоенное как абсолютный догмат? Такая оценка вполне бы отвечала взгляду на умственные перевороты в Соловьеве как на простую смену разных вер. Но если бы она была правильной, тогда в Соловьеве не только нельзя *отделить* философа от религиозного мыслителя, — тогда он вообще не был бы философом, а только богословом, любящим излагать свои взгляды в общих и отвлеченных формулах. Между тем, хотя в некоторых своих сочинениях Соловьев является богословом по преимуществу, этого никак нельзя сказать обо всех, и видеть в нем только догматического теолога было бы большой к нему несправедливостью: он и пришел к своим положительным верованиям путем колоссальной и глубоко искренней работы свободного умозрения, он и потом во всю свою жизнь оставался *свободным* мыслителем, твердо убежденным, что основные истины религии с общим метафизическим содержанием суть в то же время общеобязательные умозрительные истины, а что религиозные истины более конкретного и фактического характера (например, исторический факт воплощения Логоса в личности Иисуса Христа) представляют неизбежные постулаты истинного философского понимания данных действительной жизни. На исторический путь, пройденный христианством в его прошлом, Соловьев сначала смотрел с большим сомнением[1], потом он понял его как необходимый внутренний рост христианского сознания, и это окончательно примирило его с историческим христианством. Свобода его мысли сказалась и в той особенности его религиозных построений, что он с одинаковым рвением отстаивает положения, освященные авторитетом церкви, и такие взгляды, которые он вносил, как несомненные новшества, на свой страх.

Все это делает определение Соловьева как только религиозного мыслителя недостаточным и малоговоря-

[1] См. всю переписку с Е.В.Селевиной.

щим. В этом легко убедиться, если сопоставить Соловьева со старыми славянофилами, которых можно назвать мыслителями исключительно религиозными с гораздо большим правом. Между ними также были люди с большим философским талантом и с широким философским образованием; некоторые из них также пришли к вере после мучительных исканий и сомнений. Но, однажды вернувшись к христианским верованиям и помирившись с церковью, они уже не пролагали своих особых путей к истине, не строили философских систем, даже принципиально не допускали, чтобы истина могла открыться усилиям единоличной мысли. Их философская деятельность ограничивалсь тонкою и остроумною критикой господствующих течений философской мысли, всегда приводившей их к одному определенному результату: для отвлеченного разума закрыта живая духовная суть действительности, она доступна только вере, и не субъективной и случайной вере самодовлеющей индивидуальности, а лишь церковному союзу людей, объединяемых в чистой, христианской любви. В этом отношении Соловьев был совершенным антиподом славянофилов. Общие предпосылки славянофильской философии он нередко (особенно в начальную эпоху своей деятельности) принимал сполна, но это не привело его к умственному квиетизму. Обращение к христианству не погасило в нем самостоятельного философского творчества, а, напротив, пробудило и вдохновило его. Искренняя и глубокая религиозная вера не поколебала его веры в умозрение, в силу разума проникать в самые коренные тайны бытия, если только разум идет по настоящей дороге. Соловьев верил, что истины христианства доступны не только разумному пониманию, но и разумному обоснованию. Это свое убеждение он высказал с большим душевным подъемом еще в своих письмах к Е.В.Селевиной; он остался при нем и на всю остальную жизнь[1], хотя и относился потом с гораздо большим уважением к историческим формам богословского вероучения.

---

[1] Князь Трубецкой соглашается (I т., стр. 266), что Соловьев «в своих философских исканиях хочет быть свободным от всяких догматических предположений» и что «синтез знания и положительной религии представляется ему не началом, а, напротив, концом и завершением исследования, ибо с философской точки зрения всякая положительная религия нуждается в оправдании». Но при этом он уверяет, что у Соловьева все-таки «на каждом шагу встречаются религиозные утверждения, не оправданные и даже не

Мне представляется, что главный источник разногласий князя Е.Н.Трубецкого с Соловьевым заключается в том, что князь Трубецкой, по своему умственному настроению, значительно ближе к старым славянофилам, чем к нему. Он гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него. В наиболее основных вопросах знания, где Соловьев искал общеобязательных и внутренно обоснованных решений разума, князь Трубецкой отправляется от веры и все сводит к ней. В этом отношении между князем Трубецким и Соловьевым не только нет конгениальности, а скорее наблюдается заметная противоположность. Понятно, что князь Трубецкой больше ценит в Соловьеве теолога, чем философа. Это непроизвольно сказалось в характеристике трех периодов, на которые князь Трубецкой делит литературную деятельность Соловьева. Всю эпоху (к сожалению, довольно короткую) в жизни Соловьева, когда тот создавал и разрабатывал свое оригинальное и глубокое философское миросозерцание, — первую самостоятельную философскую систему в истории русской мысли, — князь Трубецкой называет *подготовительным* периодом его творчества. Читатель недоумевает: подготовительным к чему? По схеме князя Трубецкого, дальше обозначен *утопический* период. Неужели же все значение философии Соловьева в подготовке его утопических фантазий? Правда, по делению князя Трубецкого, за *утопическим* следует еще период окончательный или *положительный*, который в то же время изображается, как «пора разочарования и отчаяния»[1]; однако он отделяется от первого периода двенадцатью годами и притом, по собственному

проверенные каким-либо исследованием» (там же). Я никак не стану отрицать «невольного и бессознательного догматизма» в некоторых рассуждениях Соловьева, но должен сделать существенные оговорки: во-первых, такой догматизм несравненно чаще наблюдается в богословских сочинениях Соловьева, чем в его действительно философских трудах; недаром сам князь Трубецкой в своем обвинении по преимуществу имеет в виду произведения среднего периода деятельности Соловьева, когда он временно покинул область исследований по чистой философии. Во-вторых, важно уже то, что это был догматизм «невольный и бессознательный», а сознательно Соловьев всегда был самым решительным противником всякого предвзятого догматизма, особенно когда дело касалось принципиальных философских вопросов. Между тем много ли можно назвать философов во всей истории человеческой мысли, которые были совсем свободны от «невольного и бессознательного догматизма» в каких бы то ни было отношениях?

[1] Там же, т. I, стр. 98.

признанию князя Трубецкого, не представляет ничего законченного: в нем ясно выразился только отказ от некоторых прежних утопий и намечаются искания новых путей и новых решений в области теоретической философии, о смысле и значении которых, впрочем, приходится делать только догадки; ведь сам князь Е.Н.Трубецкой вынужден сознаться, что в важнейших пунктах своих новых решений Соловьев остановился на половине дороги[1]. И читатель остается при своем недоумении: что же подготовлял *подготовительный* период творчества Соловьева, и неужели его философская система, во всяком случае широкая, смелая и тонко обдуманная, не имела никакой самостоятельной ценности, а только что-то подготовляла?

Ни в чем не выразилось так выпукло различие умственных настроений у Соловьева и князя Е.Н.Трубецкого, как в вопросе о доказуемости Божества. Несомненно, что Соловьев, следуя в этом кантианской традиции, считал реальность Божества недоказуемой и полагал, что ее можно признать лишь на основании непосредственного восприятия[2], но несомненно также и то, что в этом пункте он был очень непоследователен: он не только постоянно доказывал бытие Бога, прибегая к самым разнообразным аргументам, но вся его система представляет логическое обоснование всеединого божества из наличности мира и реальности мира из всеединства Божия, — в этих двух противоположных и друг друга восполняющих направлениях постоянно движется его мысль. Например, Соловьев решительно утверждает[3]: «так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное» (в полноте подразумеваемых в нем определений). Спрашивается: такая необходимость исчезнет ли от того, что мы не будем прямо созерцать абсолютное в нем самом, а будем иметь о нем лишь общее дискурсивное понятие, полученное чрез отвлечение от данных непосредственного восприятия конечной действительности, — раз мы в этом (пускай, несовершенном) понятии будем все-таки мыслить абсолютное, а не что-нибудь другое? Очевидно, думать так нет никаких оснований. Необходимость отношения любых терминов останется, независимо от того, в каких формах мы их мыслим, — независимо даже от

---

[1] См., напр., стр. 260—261, 269—270 второго тома.
[2] Собр. сочин., т. I, стр. 347.
[3] Там же, стр. 350.

того, мыслим мы о них или нет. Вопреки уверениям князя Трубецкого, приведенные им на стр. 104 и 105 первого тома рассуждения Соловьева представляют доказательства бытия Божия, построенные по типу космологического аргумента, взятого в его общей логической схеме. В этом факте ничего не меняет указание князя Трубецкого, что Соловьев все же знал, что для согласия с этими доказательствами нужно предварительное убеждение в достоверности логического мышления. Ведь такое предварительное убеждение нужно для признания каких бы то ни было доказательств вообще, а не только доказательств бытия Божия. Едва ли, однако, можно сомневаться, что Соловьев не отнимал, например, у геометрии ее доказательности ввиду того соображения, что для признания геометрических теорем нужно верить в разум.

Князь Е.Н.Трубецкой также настаивает на недоказуемости существования Бога, но его отличие от Соловьева в том, что он гораздо его последовательнее. Если у него и намечаются иногда логические подходы к обоснованию реальности абсолютного, они несравненно тусклее и двусмысленнее, чем у Соловьева. Зато князь Трубецкой не устает повторять, что в проблеме о бытии Божием мы имеем «предел человеческой мысли, где кончаются доказательства»[1]; что реальность абсолютного есть только одно из возможных предположений рядом с другим, ее отрицающим[2]; что реальное безусловное есть гипотеза[3]; что в противоположность невозможности для нас не верить в бытие внешнего мира, «Человек свободен верить или не верить в Бога[4]; что «рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения»[5] и что «откровение доказанное перестает быть откровением»[6]. Соответственно этому, князь Трубецкой решительно восстает против умозрительного выведения каких-нибудь положительных свойств Божества; с особенною суровостью осуждает он Соловьева за его попытку объяснить любовь как внутренно неизбежное отношение Бога к миру. Взгляду Соловьева он противополагает категорическое утверждение: «Что Бог есть любовь, этого мы не можем знать ни

[1] Т. I, стр. 109.
[2] Там же.
[3] Стр. 107.
[4] Стр. 260.
[5] Стр. 312.
[6] Там же.

из каких логических дедукций... Любовь (в Абсолютном) не может быть выведена логически: она... познается опытом (?)»[1]. И несколько раньше: «мы не можем познавать сущности Абсолютного и его реальных отношений к существующему помимо реального опыта»[2].

Тем более является странным, когда это недоказуемое, насквозь гипотетическое, лишь произволом нашей веры усвоенное, никаких содержательных признаков не предполагающее понятие о реальном безусловном вносится тем же князем Трубецким в самую основу его гносеологии и провозглашается априорным и трансцендентальным условием человеческого познания, вполне отвечающим на все требования до конца доведенного трансцендентального метода. Я не знаю, что выиграют и без того потерявшие всякую ясность в современном кантианском словоупотреблении термины *априорное и трансцендентальное* от такого превращения *реального* безусловного, т. е. самого Бога, в трансцендентальное и априорное условие наших познавательных процессов и методов нашей науки. Напротив, смешение божественного с земным, мистического с естественным, в котором как любит князь Трубецкой обвинять Соловьева, не достигает ли здесь у самого князя Трубецкого небывало колоссальных размеров? Ведь у Канта трансцендентальными называются формальные принципы, объясняющие существование у нас априорных познаний рядом с познаниями эмпирическими. Как может заменить такие принципы реальное безусловное во всей его непостижимости для нас? Князь Трубецкой заявляет, что реальное безусловное должно составлять критерий истинности всяких суждений[3]. Но как же оно может быть им? Как его помощью отличить достоверное от ложного, всеобщее и необходимое от частного и приблизительного? Как им воспользоваться, чтобы установить всеобщую обязательность истин математики или основных законов физики? Как его применить, например, для оправдания принципа неуничтожимости вещества или закона сохранения энергии, — особенно если иметь в виду, что князь Трубецкой убежденный противник всех попыток a priori выводить различные действия Божества из понятия о нем? На все эти недоумения мы не находим никакого ответа на страни-

[1] Стр. 273.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 106.

цах, посвященных превращению реального безусловного в трансцендентальное условие человеческого познания.

Некоторый ответ на сейчас высказанные недоумения мы получаем в VII главе первого тома, но ответ едва ли удовлетворительный. Здесь князь Трубецкой настаивает, что безусловное, универсальное сознание есть необходимый постулат нашей мысли, без которого наше познание не может сделать ни шагу[1]. Он считает нелепость бытия вне всякого сознания раз навсегда доказанною: «бытие вообще есть категория сознания, категория нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанию утверждать не можем»[2]. Если я говорю, что стол *есть,* значит, я признаю его существующим для сознания. Но для какого? Если стол существует только как *мое* ощущение и *моя* мысль, то он ничем не отличается от моей галлюцинации. Поэтому «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»[3]. Положим, я вижу сегодня стол зеленым, а раньше я его видел некрашенным, белым; я вижу его на трех ногах, а вчера он был на четырех ногах. Как настолько различные и противоречащие друг другу явления рассматривать как один предмет, как один и тот же стол? Стол остается одним и тем же для истинного, Божественного сознания[4]: оно созерцает стол непрерывно, видит все элементы его существования и все перемены с ним. Чтобы признавать одним и тем же предмет сегодня белый, а завтра зеленый, разумеется, нужно усилие воображения; но это воображение относится к *явлению предметов в универсальном сознании.* Поэтому, «чтобы познать даже относительное бытие, мы должны его вообразить *как оно является в универсальном сознании*»[5].

Мне кажется, я едва ли ошибусь, если назову это объяснение скорее загадочным, чем убедительным. Начать с того, что заимствованная у имманентной философии исходная аксиома князя Трубецкого: всякое бытие

---

[1] Стр. 257.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Стр. 258, 262.
[5] Там же, стр. 259.

существует лишь в сознании и для сознания, — если ее взять во всей широте и последовательности ее содержания, имеет смысл весьма радикальный и для концепции князя Трубецкого обоюдоострый. Ведь подымается неумолимый вопрос: а на само Божество, как источник всякого сознания, и своего и чужого, эта аксиома распространяется или нет? Существует ли и Бог лишь для своего сознания, как его представление и мысль, — не более? И не может ли быть повторен этот вопрос и о Божием сознании? Не есть ли оно лишь представление в чьем-то сознании и т. д. без конца. Не превратится ли тогда все божественное и внебожественное в сплошные *тени теней?* Между тем едва ли князь Трубецкой решится отнять у Бога и его сознания всякое бытие, а тогда его аксиома очевидным образом должна распространяться и на них.

Еще менее можно было ожидать от князя Трубецкого, при его глубоком отвращении к проникновению в тайны Божественной жизни, столь энергично им высказанном по поводу некоторых умозрительных построений Соловьева, чтобы он выставил свое парадоксальное требование воображать предметы в том виде, как они являются в Божественном универсальном сознании. Неужели князь Е.Н.Трубецкой серьезно думает, что он знает, да и все другие должны знать, как именно Божественный разум созерцает вещи? Такую громадную претензию мало высказать, ее надо чем-нибудь мотивировать. Князь Трубецкой, по-видимому, уверен, что столы для Бога так же белы и зелены, как для нас. Почему же, однако, он в этом уверен? И если он прав, то в какое исключительно печальное положение попадают, например, дальтонисты?

Нет никакого сомнения, если б мы были способны, при каждом нашем суждении об окружающих предметах, прямо заглядывать в Божественное сознание, то в содержании Божественных представлений заключался бы исчерпывающий и безошибочный критерий достоверности наших утверждений. Но так как Божественный разум с его созерцаниями самым бесспорным образом для нас закрыт, то можно сильно опасаться, что такой критерий совершенно никуда не годится и с ним, в гносеологии, совсем нечего делать. Ведь чтобы сколько-нибудь приблизиться к содержанию Божественного сознания, надо по малой мере различить, что в наших представлениях постоянно и существенно и что случайно, что выражает только наш частный, субъективный, личный

взгляд на вещи и что, с человеческой точки зрения, составляет предмет общеобязательного признания. А такое различение, для своей правильности, очевидно, предполагает формальные логические критерии. Я уже не говорю о том, что даже при самом утонченном анализе воспринимаемого и представляемого нами едва ли нам удастся построить адекватную картину мира, как он *является в Божественном сознании*[1]. Для этого нужно, чтобы формы и свойства человеческой чувственности, без которых мы ничего не только вообразить, но и содержательно мыслить не можем, были формами и свойствами усмотрений Божественного разума, а какими аргументами доказать, что это действительно так? Во всяком случае, князь Е.Н.Трубецкой подобных аргументов не представил. Вечное созерцание Божественным разумом всего существующего есть идея очень важная, но это идея чисто метафизическая, из которой нельзя сделать никакого целесообразного употребления в логике и теории познания. Ею можно пользоваться для метафизического обоснования возможности сознающих себя конечных существ, но ее нельзя превратить в критерий достоверности наших обыденных суждений о камнях, деревьях и столах[2]. Гносеология должна предшествовать метафизике и оправдать правомерность метафизических построений, а никак не обратно. Гносеология, прежде чем обращаться к каким-либо трансцендентным началам, должна установить имманентные признаки и нормы правильных познавательных действий. Если она этого не сделает, философия попадает в логический круг и погрязнет в безвыходном догматизме.

Казалось бы, князь Трубецкой должен был особенно осторожно относиться к внесению в гносеологию реального безусловного сознания в качестве окончательного мерила теоретической истины, хотя бы ввиду того гипотетического характера, который он приписывает нашему представлению о Божестве. В самом деле, через это в его гносеологических соображениях получаются некоторые специфические несообразности. Так князь Трубецкой утверждает[3], что хотя человек свободен верить или не верить в Бога, но он не может не верить в бытие внеш-

[1] Что для князя Трубецкого универсальное и Божественное сознание одно и то же, об этом он совершенно определенно говорит на стр. 261—263.

[2] Стр. 257.

[3] Стр. 260.

него мира. Между тем он же настаивает, что верить во внешние вещи можно только «в том предположении, что универсальное сознание существует *действительно,* как актуальное проявление Безусловного»[1]. Как совместить эти тезисы? Если верить во внешний мир можно только веря в Бога, то необходимость веры во внешний мир явным образом влечет за собою *необходимость* веры в Бога; и, наоборот, если вера в Бога зависит только от нашего произволения, то и в вере в бытие внешнего мира не должно быть ничего обязательного.

Всем этим мы опять возвращаемся к основному духовному различию между Соловьевым и князем Трубецким: их мысль движется в разных плоскостях; что в глазах Соловьева представляет систему умозрительно обоснованных истин, то для князя Трубецкого только недоказуемая и непроницаемая для понимания вера, — в лучшем случае, недоказуемая гипотеза трансцендентального метода. Если Соловьева, в его религиозной философии, можно назвать преемником традиций великой александрийской школы, то князь Е.Н.Трубецкой, по справедливому замечанию Э.Л.Радлова[2], своей точкой зрения скорее приближается к Тертуллиану. Отсюда вытекают существенные недостатки в критических выводах князя Трубецкого: он часто не признает никакой положительной ценности за наиболее оригинальными проявлениями философского творчества Соловьева и видит в его глубоких и остроумных диалектических решениях самых важных онтологических проблем лишь софизмы и образцы смешения божественного порядка с земным. Чтобы пояснить мою мысль, я остановлюсь на некоторых примерах.

Л.Лопатин

---

[1] Стр. 257—258.

[2] Журнал Министерства Народного Просвещения, 1913, сентябрь, стр. 180.

Вл.С.СОЛОВЬЕВ И КНЯЗЬ Е.Н.ТРУБЕЦКОЙ[1]

[Вопросы Философии и Психологии, № 120]

IV

Прежде всего пример незаслуженно сурового суда со стороны князя Е.Н.Трубецкого представляет его отношение к учению Соловьева о Троице. Несомненно, сам Соловьев придавал умозрительному выведению Триединства Божия очень большое значение, неоднократно к нему возвращался и посвятил ему много страниц и в «Философских началах цельного знания», и в «Чтениях о Богочеловечестве», и в «La Russie et l'Eglise universelle». И в самом деле, умозрительному толкованию истины о Троичности Божества принадлежит весьма существенное место в системе Соловьева: через это толкование получает конкретное содержание идея о всеединстве Божием, из него почерпают свою определенность столь важные в философии Соловьева понятия о Софии и мировой душе, в нем, наконец, коренится вся Христология Соловьева. Все это, казалось бы, должно было заставить отнестись к умозрительной дедукции Божественных ипостасей у Соловьева с особенным вниманием; от специальной монографии о философии Соловьева с полным правом можно было ожидать, что в ней будет прослежена эволюция его идей в таком основоположном пункте его миросозерцания, отмечены различия в относящихся к нему построениях в разные эпохи жизни Соловьева, выделено то, что в этих построениях принадлежит самому Соловьеву, от того, что в них навеяно учениями его предшественников. Между тем, как поступил князь Е.Н.Трубецкой? На восьми страницах[2] он дает бледное и внешнее изложение выводов Соловьева, почти исключительно по первым главам третьей книги в «La Russie

[1] «Вопр. Филос. и Псих». № 119.
[2] Миросозерцание Вл.С.Соловьева, т. I, стр. 302—309.

et l'Eglise universelle»; потом на нескольких страницах[1] с придирчивой[2] беспощадностью вскрывает в общем построении Соловьева «ряд логических скачков и натяжек»; далее Соловьев обвиняется в рационалистическом догматизме, умаляющем значение веры и положительного откровения, ничего не оставляющем на долю веры, несовместимом с подлинно религиозной точкой зрения. И это все.

---

[1] Там же, стр. 309—315.

[2] Во всяком случае критика князя Трубецкого содержит недоразумения мало понятные. Из слов Соловьева (La Russie et l'Eglise universelle, p. 221), что троичность ипостатей, при совершенном единстве Божества, недоступна для воображения, но ясно и раздельно познается чистою мыслию, князь Трубецкой выводит, что основная ошибка Соловьева состоит в признании, будто истина троичности есть «результат самоопределения *«чистой»* мысли, т. е. мысли, свободной от всего извне (?) данного» (стр. 309). Из этого, далее, он заключает, что попытка Соловьева «вывести внутреннее содержание божественной жизни из понятия «бытия» чрезвычайно напоминает попытку Гегеля вывести из того же понятия многообразие вселенной» (стр. 309); что «априоризм у обоих философов в одинаковой мере мнимый, кажущийся» и что «мысль обоих незаметно для них опирается на положительные данные» (стр. 309). Окончательно опровергая Соловьева, князь Трубецкой говорит: «Раз он (Соловьев) признает, что чистая мысль есть мысль по самой природе своей только формальная, т. е. не заключающая в себе никакого содержания, то попытка вывести a priori из той же чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения тем самым изобличается как невозможная» (стр. 312).

Для меня совсем странно, как такой глубокий знаток сочинений Соловьева, как князь Е.Н.Трубецкой, мог не заметить, что термины «чистая мысль» и «чистый разум» употребляются у Соловьева очень широко и разнообразно и что они далеко не всегда обозначают чистую мысль, свободную от всего данного, в смысле Гегеля? Именно в применении к истине триединства это гегелевское значение выражения «чистая мысль» явным образом совершенно не подходит: ведь Соловьев со всею определенностью говорит, что его построение троичности ведется при допущении, «что Бог *есть* в положительном и полном смысле этого слова» (La Russie et l'Eglise universelle, p. 213). Разве это уже не есть данное, и притом весьма содержательное данное? Из сопоставления стр. 221 в «La Russie et l'Eglise universelle» с «Чтениями о Богочеловечестве» на стр. 96 (Собр. соч. В.С.Соловьева, т. III, изд. 2-е) можно ясно видеть, что под чистою мыслию Соловьев в рассматриваемом случае разумеет просто мысль умозрительную, которая, однако, предполагает высшее идеальное созерцание (стр. 97), — в ее противоположности мышлению механическому, не способному возвыситься над формами пространства и времени. Выражение: чистая мысль, Соловьев прилагает к пониманию всеобщих логических отношений в любых данных предметах, не только в Божестве, но и в «былинке» (там же, стр. 100). Неужели же князь Трубецкой думает, что через это «былинка» для Соловьева превращается в чистую категорию мысли, отвернувшейся от всякого данного содержания

У читателя, знакомого с сочинениями и с миросозерцанием Соловьева, невольно подымаются вопросы: прежде всего, почему изложение взглядов Соловьева в столь важной области ведется по «La Russie et l'Eglise universelle»? Ведь это сочинение на первом плане преследовало богословские и церковно-исторические цели. Кроме того, Соловьев в эпоху его написания мало интересовался общефилософскими проблемами и был весь увлечен другими задачами. Выведение Троичности Божественных ипостасей в этом произведении излагается действительно ясно и просто, быть может, даже с преднамеренной популярностью, но в нем нет живого трепета творческого вдохновения, которое чувствуется на лучших страницах «Чтений о Богочеловечестве» и «Философских начал цельного знания». В «La Russie et l'Eglise universelle» он лишь подводит итоги своей прежней философской работы, притом для широкой, мало заинтересованной в философских тонкостях публики. Оттого его изложение слишком сжато, догматично, а иногда вызывает серьезные недоумения: например, определение внутреннего качества Святого Духа как *наслаждения* (la jouissance), при своей антропоморфной наглядности, едва ли много говорит для умозрительного понимания.

и сосредоточенной только на себе? А раз Соловьев под разумным обоснованием истины о троичности Божества вовсе не понимал ее диалектическое выведение чистою мыслию в гегелевском значении этого слова, то тем самым падают и упреки князя Трубецкого, что Соловьев незаконно вводил в свое построение «положительные данные»: не контрабандою, а вполне сознательно вносил Соловьев, при определении основных моментов бытия духа, показания внутреннего опыта — лучше сказать, внутренней интуиции, потому что в своих выводах он останавливался не на эмпирических обобщениях наших случайных переживаний, а лишь на том, без чего наша духовная жизь действительно невозможна и немыслима. И он имел на это несомненное право, раз духовность Божества была принята как нечто данное (или заранее выведена).

Еще более неожиданным является обвинение Соловьева в том, что он три логических (однако для Соловьева абсолютно реальных) термина — *субъекта* произвольно обращает в *лица*, приписывает им *личную* жизнь и тем самым совершает подстановку «терминов библейских на место терминов логических» (Мирос. В.С.Соловьева, т. I, стр. 312). Прежде всего я не совсем понимаю, в чем тут могло бы быть преступление? Ведь и в богословском учении о св. Троице *ипостась* и *лицо* употребляются как обозначения синонимические и взаимнозаменимые. Между тем князь Трубецкой, вероятно, согласится, что *ипостась* по своему прямому значению неразличимо близко совпадает с понятием: субъект, — князь Трубецкой и сам толкует понятие *ипостаси* именно в этом смысле (там же, т. I,

Сам собой становится пред читателем и другой вопрос: вину Соловьева разве не разделяют с ним очень многие представители христианской мысли во все времена ее развития? Попытки понять и объяснить внутренний смысл Триединства Божия делали и первые апологеты, и Ориген, и бл. Августин, и отцы церкви первых вселенских соборов, и знаменитейшие схоластики, и великие мистики средних веков, и мистики нового времени, вроде Якова Бёме. Что же? Все они рационализировали веру, отрицали тайну, сводили на нет все сверхъестест-

---

стр. 308, т. II, стр. 238—239); одинаково и Соловьев сознательно рассматривает *ипостась* и *субъект* как логически равные понятия (см. в «Чтениях о Богочеловечестве», стр. 94—95). Итак, если б Соловьев и в самом деле совершал переход от понятия субъектов-*ипостасей,* к понятию *лиц,* он только следовал бы богословской традиции. Но допустим даже, что в таком переходе заключается великое заблуждение (хотя князь Трубецкой и не раскрыл, в чем оно состоит), — как он все-таки не заметил, что обвиняет Соловьева в *несуществующем преступлении?* Если я не ошибаюсь, в La Russie et l'Eglise universelle, в главах, посвященных выведению троичности Божества, везде говорится только об *ипостасях,* а выражение: *лица* (personnes), употребляется только один раз (стр. 228), притом совсем мимоходом, явно в качестве простого синонима ипостатей и без всяких попыток сделать дальнейшие выводы из такого обозначения; а в «Чтениях о Богочеловечестве», при обосновании истины триединства Божия (стр. 83—119), выражение; лица, насколько я мог заметить, не встречается *ни разу.* Где же именно Соловьев совершает подмену термина *субъекты-ипостаси* термином *лица* и при этом пользуется такой словесной подстановкой, чтобы приписать ипостасям Божества личную жизнь? Скорее приходится думать, что Соловьев преднамеренно избегал называть ипостаси лицами, ввиду соединенных с этим последним словом сложных ассоциаций.

Едва ли убедительным представляется и опровержение мысли Соловьева — что один и тот же субъект не может быть одновременно и совсем непроявленным, и всецело проявленным, и опять воспринявшим свое объективное проявление в себя, в единство своей уже раскрывшейся внутренней жизни, — простою ссылкою на то, что по завершении мирового процесса время упразднится, а между тем конечные существа, оставаясь единичными субъектами, все-таки будут совмещать в вечности все три способа бытия. Ведь, казалось бы, не это соображение о вневременности будущей жизни должно было опровергать истину о несовместимости друг друга исключающих состояний, а как раз наоборот, истина о несовместимости должна была бы вызвать законное сомнение в предполагаемой абсолютной безвременности будущего существования конечных тварей. А тогда сам собой наметился бы вывод: или после конца мира все ограниченные твари должны всецело слиться с единым и вечным Божественным бытием, или, если отдельные существа сохранят свою особую индивидуальную жизнь, они все-таки будут испытывать некоторую последовательность в своих состояниях и действиях.

венное, мистическое?[1] Или они в этом неповинны, а виноват во всем этом один Соловьев? Но в чем же заключается такое резкое различие между их попытками и его попыткой? Я не знаю, как решает для себя эти вопросы князь Трубецкой, — важно то, что в своей книге он их совсем не касается. И мне кажется, что он не имел на это права.

А в связи с этими вопросами находится и еще одно недоумение: почему князь Е.Н.Трубецкой совсем не передал подробно мотивированный в «Чтениях о Богочеловечестве» взгляд Соловьева на особое положение истины Триединства среди других догматов христианства? Убежденно и пространно, в несколько приемов, Соловьев доказывает, что общая идея Триединства Божия есть столько же истина умозрительного разума, как и откровения[2], и что исторически «отрицать связь между Филоновым учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, т. е. именно христианским учением о Троице или Триедином Боге, совершенно невозможно»[3]. Он полагает, что христианское богословие, во всей своей прошлой истории, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем[4]. Соответственно этому он так определяет отношение древней философии к христианской истине: «Если сущность божественной жизни была определена александрийскими мыслителями путем чисто умозрительным, на основании теоретической идеи Божества, то в христианстве *та же самая* всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность, — в живой индивидуальности исторического лица»[5].

Мне кажется, следовало более считаться с этим исконным убеждением Соловьева, от которого он не отказался во всю свою жизнь. Всякий серьезный богослов согласится с Соловьевым, что идея о троичности Божества исторически возникла как умозрительная истина и что ее первые схемы были даны еще в древней философии. Нельзя отрицать тот факт, что во всех идеалистическо-мистических системах древности, начиная от Платона, а может быть, даже пифагорейцев, постоянно утверждалась многоипостасность Божества, — иногда

[1] Миросоз. В.С.Соловьева, стр. 314—315.
[2] Собрание сочинений В.С.Соловьева, т. III, стр. 96.
[3] Там же, стр. 81.
[4] Там же, стр. 82.
[5] Там же, стр. 81.

как *двойственность* божественных ипостасей, по большей части как их *тройственность*, и что некоторые из этих учений несомненно оказали влияние на формулы церкви. Ведь самое понятие о Логосе в его мистическом значении, как это князь Е.Н.Трубецкой хорошо знает, впервые было выдвинуто Филоном Александрийским. Но если это все так, для христианского мыслителя с неизбежностью ставится вопрос: в чем заключается прочная умозрительная истина в разнообразных построениях тройственности божественных ипостасей, как в древности, так и в новое время, и как относится эта истина к церковному учению о св. Троице? Этот вопрос вполне правомерен в глазах всякого, кто допускает умозрительное постижение действительности, и Соловьев, когда над ним задумался, не совершил никакого преступления, а только был верен себе.

Для исследователя и критика система Соловьева при этом намечается и еще одна задача, которую, по-моему, никак нельзя обойти: выделить, какие из предшествующих философских и мистических объяснений истины о Триединстве оказали наиболее существенное влияние на его мысль? И в частности, как относится его собственная дедукция трех ипостасей к аналогическому построению Шеллинга, к глубоким интуициям Якова Бёме, которого Соловьев внимательно изучал и очень уважал, к учениям знаменитых мистиков в Средние Века и в патристическую эпоху? Что он взял в своем толковании у других и что в нем всецело принадлежит ему самому? Ведь только таким путем можно определить степень оригинальности умозрительного творчества Соловьева в этой области. Но князь Е.Н.Трубецкой этой задачи почти совсем не затрогивает.

Вообще мне странно, как мог князь Трубецкой ограничиться чисто отрицательным приговором в оценке такого учения Соловьева, которое представляет лишь одно из звеньев в многовековых усилиях и христианской, и нехристианской мысли разрешить одну и ту же очень давно поставленную проблему? Ведь утверждает же[1] князь Трубецкой (хотя в довольно решительном противоречии с тем, что он говорит несколькими строками ранее): «я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно... откровение не исключает познания, но вместе

[1] Миросоз. В.С.Соловьева, т. I, стр. 314.

с тем и не укладывается в него без остатка. Оно навсегда должно остаться, поскольку оно выражает собою еще невыполненную задачу познания, *заданным*». Ограничимся этой уступкой: в самом деле, в сфере высших истин, столь отдаленных от нашего адекватного представления, мы едва ли можем притязать на что-нибудь большее приблизительного только их понимания. Но с этой точки зрения тем настойчивее подымается вопрос о *сравнительной* ценности наших толкований истинносущего. И вот, вступая на почву такой *относительной* оценки, неужели никогда не казалось князю Трубецкому, что, по крайней мере, в истории христианского умозрения соловьевское толкование истины о триединстве есть одно из лучших, если не самое лучшее? Пускай князь Е.Н.Трубецкой перечтет существующие в христианской литературе объяснения троичности Божества и сравнит их с построением Соловьева: многие ли из них выдержат сравнение с ним по ясности и законченности мысли, по определенности результатов и по непринужденной полноте согласия с формулами церковного вероучения? Допустим, что Соловьев не решил задачу до конца и что истина не улеглась в его решение без остатка; может ли все же это решение, в своих теоретических преимуществах и в своем историческом значении, остаться безразличною величиною для людей, которым интересен и дорог Соловьев как самобытный философ и как великая умственная сила? Или князь Е.Н.Трубецкой смотрит иначе и считает соловьевское построение Троицы ниже и хуже других попыток в этом роде? Тогда и об этом все-таки следовало сказать.

Между тем князь Е.Н.Трубецкой сосредоточил свое внимание на другой стороне дела: с большим душевным подъемом и самыми яркими красками он изобличает фальшь[1] и недозволительное умаление веры в самом замысле Соловьева дать общепонятное объяснение истине триединства. «Если высшие тайны божественной жизни, — говорит он, — могут быть выведены a priori и познаны *естественными* силами чистого разума, то, спрашивается, что же остается на долю веры?»[2] «Если истины веры навязываются нам силою *логической необходимости,* — пишет он несколько дальше[3], — то для усвоения

[1] Там же, стр. 314.
[2] Там же, стр. 312.
[3] Там же, стр. 313.

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... Где есть логическая необходимость, там уже не может быть той обоюдной *свободы* в отношениях между Богом и человеком, которая составляет самую сущность отношения религиозного... Вера в св. Троицу не могла бы быть свободной для человека, если бы он был логически вынужден признавать эту истину. Совершенно так же... 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... 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*».

Я не знаю, чему здесь больше удивляться: искренности негодования князя Трубецкого или его явной несправедливости к Соловьеву? Во-первых, как мог он упустить из виду настоятельные утверждения Соловьева, что в истине триединства мы познаем только самые общие моменты и отношения в Божественном бытии, а не его конкретное, внутреннее бесконечное содержание; что разум, *как разум*, постигает лишь всеобщие отношения, и это верно не только о познании Божества, но и каждой твари, ибо непосредственная, внутренняя и субъективная сторона всякой действительности для разума закрыта; что во всяком бытии есть нечто иррациональное, не в смысле неразумного, а в смысле того, что находится вне пределов разума и не может войти в его сферу?[1] «Есть некоторый смысл, — говорит Соловьев, — в котором необходимо признать триединство Божие совершенно непостижимым для разума, а именно: это триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутреннею жизнью сущего, не может быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими определениями разума, которые всегда по самому понятию своему выражают лишь общую, формальную сторону бытия»[2]. «Действительность божественного мира, который по необходимости бесконечно богаче на-

[1] Чтения о Богочеловечестве, стр. 99.
[2] Там же.

шего видимого мира, очевидно, может быть доступна вполне только для того, кто к этому миру действительно принадлежит», — говорит он в другом месте[1]. Неужели это все должно обозначать, что для человеческого разума в Божестве *нет тайн*, которых он не мог бы вскрыть? Неужели князь Трубецкой думает, что, по Соловьеву, ученый богослов, овладевший абстрактною формулою триединства, находится к Богу в такой же интимной близости, как и великий праведник, непосредственно созерцающий в высшем мистическом экстазе таинственную полноту Божественной жизни?

Во-вторых, какие основания имел князь Трубецкой утверждать, что Соловьев *все* содержание христианства обратил в систему логически необходимых умозрительных истин и *ничего* не оставил на долю веры? Почему он пропустил совсем без внимания самые решительные заявления Соловьева против возможности такого обвинения? Ведь Соловьев всеми словами говорит: «Оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении. Эта оригинальность от христианства неотъемлема, и для утверждения ее нет надобности вопреки истории и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба»[2]. «Единственно христиане, — говорит он несколько раньше, — впервые познали божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух в живом, непосредственно ими ощутимом начале их духовного возрождения»[3]. И еще: «Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину»[4]. И перед тем: «Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих (т. е.

---

[1] Там же, стр. 117.
[2] Там же, стр. 82.
[3] Там же, стр. 81.
[4] Там же, стр. 112—113.

различных учений метафизического и этического характера), 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»[1].

О философе, так думающем, можно ли хотя с малейшим правдоподобием сказать, что он оставил от христианской веры одни отвлеченные логические утверждения, а все другое из нее выбросил? Ведь явление Христа в личности человека Иисуса есть конкретный единичный факт истории, который не подлежит, в этом своем качестве, умозрительному выведению из каких-нибудь общих онтологических предпосылок. Божественность Иисуса можно глубоко и неотразимо почувствовать, можно испытать моральную необходимость признать ее внутреннюю правду, но ее нельзя доказать никакими диалектическими дедукциями — потому что умозрительные истины и тогда, когда в них идет дело о самых основных началах и свойствах бытия, имеют всегда смысл отвлеченный и общий, и, следовательно, из них с логической правомерностью могут быть выведены лишь положения с содержанием также абстрактным и общим. Это хорошо знал Соловьев и неоднократно заявлял об этом. Иисус Христос, распятый и воскресший, был для него предметом живой веры, хотя он и думал, что эта вера его обладает высокой теоретической вероятностью[2]. Центр и корень религиозного миросозерцания Соловьева был в его вере в Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии, и мне непонятно, как мог князь Е.Н.Трубецкой, на разбираемых нами страницах его труда, проглядеть это. Скажет ли он, что в своих суровых обвинениях он имел в виду только догмат о Троице? Но почему же он нигде не сделал этой необходимой оговорки? И какой тогда смысл получают без всяких ограничений высказанные категорические уверения, что при точке зрения Соловьева в Божестве нет тайн и что он ничего не оставляет на долю веры? Само собой является предположение, что в своем строгом приговоре князь Трубецкой неосмотрительно смешал метод Соловьева с методом Гегеля, хотя в своих методологических взглядах Соловьев был только единомышленником Шеллинга

---

[1] Там же, стр. 112.

[2] См. об этом его замечательное письмо к Л.Н.Толстому. («Письма Соловьева», т. III, стр. 38—42).

в его положительной философии и во всю свою литературную деятельность решительно отрицал возможность достигнуть действительной истины через саморазвитие чистой, беспредметной мысли.

Важные сомнения вызывает и собственный взгляд князя Трубецкого на природу религиозного сознания. Религиозное отношение, конечно, свободно, но лишь в том смысле, что от самого человека зависит, положит ли он центр своего существования в Боге или в самом себе. Но теоретическая свобода утверждать в религиозной области все, что угодно, одинаковое логическое право верить в Бога или отвергнуть его[1], видеть в нем любящего Отца или враждебную и злую силу, высказывать о его существе самые разнообразные и противоречивые догматы, приписывать его воле диаметрально противоположные решения, — едва ли совместима с целостным и серьезным религиозным настроением. Религиозный идеал, возникший из произвольного выбора между такими одинаково возможными предположениями, будет случайным и субъективным образованием, неспособным вдохновлять даже тех, кто его создал, раз они поймут, какими путями он в них сложился. В действительно религиозные эпохи не так относились к содержанию веры: для людей, тогда живших, Бог, его свойства и смысл его деятельности в мире были наличными, общепризнанными данными, под углом которых на все смотрели и не могли смотреть иначе. Точно так же гениальные религиозные натуры, в которых религиозный интерес поглотил все другие, верят в Бога не потому, что так решил их произвол, а потому, что Божество неотразимо открылось в глубинах их сознания, как самое реальное из всего, что есть реального, и я никак не думаю, чтобы их вера от того что-нибудь теряла в своей ценности. И, наоборот, если бы они только *могли* убедиться, что Божественная реальность есть лишь их собственное свободное предположение, то их внутренний мир был бы навсегда нарушен, а Бог превратился бы для них в очень далекую и проблематическую величину. И то, что приходится сказать об этих гениальных избранниках человечества, относится, с соответствующими изменениями, и к лицам, одаренным меньшею религиозною восприимчивостью: лишь в меру сознания независимости религиозной истины от произвольных усмотрений и решений человека в

[1] Миросозерцание В.С.Соловьева, т. I, стр. 260.

нас присутствует или отсутствует вера. Ведь утверждение «я свободен верить или не верить в Бога» простыми словами переводится: я не знаю, есть Бог или нет его. Раз я твердо убежден в таком моем незнании, как я при этом буду столь же твердо убежден, что Бог есть? При этих условиях возможна потребность в вере, желание веры, утешительные мечты о разных предметах веры, но не будет самой веры и действительного религиозного отношения к Божеству. А когда оно возникнет, и пока оно будет, тем самым для нас потеряется неограниченная свобода верить или не верить. Свобода безразличия в сфере религиозных верований может вызвать очень интересную и разнообразную игру наших наклонностей, мечтаний, вкусов и умственных капризов, но она явным образом неспособна дать ни твердых убеждений, ни законченного миросозерцания.

V

Другим примером односторонне отрицательной оценки у князя Трубецкого взглядов Соловьева может служить высказанное им обвинение соловьевского понимания Бога в *пантеизме*. Читая упреки князя Е.Н.Трубецкого на эту тему, я лишний раз убедился, насколько я был прав, когда много лет назад, еще в первой моей диссертации, выражал пожелание, чтобы слово *пантеизм* совсем было выкинуто из философского лексикона. Ни одним термином не злоупотребляют в такой мере, как этим, особенно когда дело идет о философском обосновании истин веры. Ведь стоило бы подумать, что *пантеизма* в буквальном и строгом смысле слова (πᾶν — все, θεός — Бог) быть не может, что действительно отожествить понятия *Бог* и *все* нельзя, что это было равносильно утверждениям: единое есть многое, безусловное есть условное, бесконечное есть конечное, причина есть ее следствие и другим подобным словосочетаниям, которых в буквальном и безотносительном смысле невозможно мыслить ввиду явной взаимной противоречивости входящих в них терминов. Поэтому словом *пантеизм* обыкновенно пользуются для обозначения некоторых общих тенденций философской и религиозной мысли, и притом — что делает понятие о пантеизме особенно неопределенным и бессодержательным — тенденций, прямо противоположных друг другу. О пантеизме говорят в тех

случаях, когда у кого-нибудь замечают или наклонность признавать реальность только за миром, а за Богом лишь настолько, насколько он имманентен миру и непосредственно слит с его пространственно-временным строем (пантеизм натуралистический), или обратную наклонность утверждать действительное бытие только у Бога, а миру приписывать лишь призрачное и отраженное существование (пантеизм мистический). Важно при этом, что о пантеизме можно говорить лишь до тех пор, пока эти две противоположные тенденции понимания действительности не доведены до конца: раз будет признан только мир конечных вещей, а Бог обратится лишь в его другое название, тогда никакого пантеизма не останется, а мы получим простой *атеизм*. С другой стороны, если бытие мира со всею последовательностью будет провозглашено только кажущимся, мнимым явлением, только ложным призраком, мы будем иметь *акосмизм*, при котором в реальной действительности не предполагается ничего отвечающего слову *все*. Указанные сейчас тенденции в различных умах выражаются очень разнообразно и прихотливо переплетаются между собою, а так как нет ни одного человека, у которого не преобладали бы или натуралистические, или мистические наклонности, то обвинение в пантеизме, как противоположности настоящего теизма, сплошь и рядом зависит от словесных тонкостей и случайной терминологии. В тех же случаях, когда так называемые пантеистические учения существенно отклоняются от теистического взгляда, под пантеизмом всего чаще разумеют материальное представление о Божестве как о стихийной, бессознательной силе, порождающей мир с невольною необходимостью, чувственное представление о творении вещей как о материальном излиянии сущности Божией и тому подобные идеи, которые имеют довольно мало общего с прямым смыслом термина *пантеизм*[1]. Поэтому, когда кого-нибудь обвиняют в пантеизме, настоятельно необходимо со всею точностью определить, в чем именно полагают смысл такого обвинения и о каком пантеизме идет речь?

Есть одна важная форма так называемого пантеизма, которая допускает вполне определенную характеристику и ближе других отвечает словесному значению этого термина. Это — тип миропонимания, по преимуществу свой-

[1] Обо всем этом я говорил более подробно в «Положительных задачах философии», т. I, изд. 2, стр. 276—290.

ственный немецкой философской мысли и дающий основной тон большей части немецких идеалистических систем прошлого века: я разумею учение о *развивающемся абсолютном*. По этому учению, Божество лишь в конце времен, лишь по завершении всего мирового и исторического процесса, достигает полноты самообладания, самосознания и внутренней гармонии присущих ему противоположных начал, пока же космический процесс не пришел к своей цели, Бог лишь постепенно становится тем, чем он должен быть. Бог и мир — две неразрывные и взаимно соотнесенные стороны одной и той же действительности: Бог ничто вне мира, потому что лишь в мировом процессе он получает единственную реализацию заключенных в нем возможностей, и мир ничто вне Бога, потому что вся его реальность состоит только в том, что он прямо и непосредственно осуществляет собою и вмещает в себе единую жизнь абсолютного Божества. Зачатки такого понимания мы находим еще у немецких мистиков, особенно у Якова Бёме; — своего наиболее своеобразного и законченного развития оно достигло в панлогизме Гегеля. От пантеизма в этом смысле не был свободен и Шеллинг, даже в своей положительной философии, когда он принципиально уже совсем порвал с натуралистическими тенденциями своих первых философских построений.

Соловьев, несомненно, испытал на себе очень большое влияние немецкого идеализма вообще и положительной философии Шеллинга в частности; основные предпосылки последней системы Шеллинга отразились на некототорых весьма существенных пунктах соловьевского миросозерцания. Поэтому вопрос о том, насколько в учении Соловьева о Боге выразился свойственный немецким идеалистам пантеизм, является вполне законным и заслуживает серьезного внимания со стороны всякого исследователя философии Соловьева. Однако, в такой форме поставленный, он решается довольно легко. Для беспристрастного критика должно быть ясным резко отрицательное отношение, в которое стал Соловьев, с самого начала своей литературной деятельности, к немецкому учению о постепенном развитии и совершенствовании Бога в космическом процессе. Уже в «Кризисе западной философии» он настойчиво доказывает, что в Боге все вечно, что его не должны касаться никакие перемены во времени и что ни мировой, ни исторический процесс ничего не могут в нем ни прибавить, ни убавить. Этому

убеждению он остался верен и во всю остальную жизнь. Точно так же нельзя приписать его богословским взглядам и никаких других отчетливых признаков, которыми обыкновенно характеризуются особенности так называемого пантеизма. Соловьев принципиально отвергал всякую бессознательность в Боге; он всегда защищал внутреннюю свободу Божественного творчества, и его теория миротворения не имела ничего общего с предположением о материальном истечении, или выделении, мира из Бога. Правда, был в системе Соловьева один пункт, на который немецкая пантеистическая концепция оказала бесспорное влияние: я разумею его учение о *становящемся* или *втором абсолютном*. О *втором* абсолютном он в самом деле думал, что оно имманентно миру и развивается в нем постепенно, и отожествлял это абсолютное с человеком. Однако на этом пункте я не буду сейчас останавливаться, и по простой причине: князь Е.Н.Трубецкой одобряет учение Соловьева о втором абсолютном и связанное с ним учение о мировой душе, усвояет их себе и даже развивает дальше, еще более выдвигая в них пантеистические черты. Поэтому целесообразнее будет говорить об этом важном элементе в философском миросозерцании Соловьева после, когда мы лучше ознакомимся с положительными воззрениями князя Е.Н.Трубецкого. Теперь я отмечу только, что Соловьев настоятельным образом отделял второе, имманентное миру, становящееся абсолютное от первого, как всецело возвышающегося над миром в своей внутренней вечности и законченном совершенстве, и противополагал их друг другу, как творение и Творца. Все это дает полное основание утверждать, что в своем понимании Бога и его отношения к миру Соловьев держался строго теистического взгляда.

Князь Е.Н.Трубецкой думает совсем иначе. По его мнению, «отношение к пантеизму... представляет собою больное место метафизики Соловьева»[1]. Князь Трубецкой признает, что Соловьев хотел возвыситься над пантеизмом и преодолеть его, но полагает при этом, что полное преодоление пантеизма было для него невозможным ввиду его основной точки зрения: Соловьев «смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия и понимает отношение Божественного к здешнему

[1] Миросозерц. В.С.Соловьева, т. I, стр. 295

как отношение сущности к явлению»[1]. По взгляду князя Трубецкого, в этом главный недостаток мысли Соловьева: Соловьев даже видит в мире нечто совсем призрачное, превращая его в продукт воображения мировой души и в результат ее ложной точки зрения[2]. Князь Трубецкой чрезвычайно высоко ставит учение Соловьева о втором абсолютном, но находит, что тот неправильно освещает его отношение к первому абсолютному. По мнению князя Трубецкого, «у Соловьева сущее становящееся понимается по-шеллингиански, как необходимая составная часть самого (первого) Абсолютного, от века и притом существенно с ним связанная»[3]; для Соловьева, «между сущим всеединым и сущим становящимся существует отношение субъекта к предикату, а стало быть, между Абсолютным и генезисом вообще»[4]; поэтому «геннезис, становящееся бытие, и у него относится к Абсолютному как явление к сущности»[5].

Я, с своей стороны, скажу, что главный недостаток критики князя Е.Н.Трубецкого, очень часто повторяющийся в его книге, заключается в употреблении очень общих терминов, весьма многосмысленных вследствие своего широкого распространения в философском языке, и по отношению к которым он почти не делает сколько-нибудь последовательных попыток объяснить, в каком именно значении он их употребляет. Через это они получают характер некоторых общих мест и догматических критериев, которыми все судится, но которые сами остаются свободными от логического суда. Я не знаю, от чего это зависит, — быть может, только от того, что, поставив задачею своего труда ознакомление читателей с миросозерцанием Соловьева, он невольно свои собственные взгляды излагает лишь мимоходом, без надлежащего обоснования, не в виде доказанных положений, а скорее в форме категорических, иногда загадочных, заявлений. Во всяком случае, его критические замечания и возражения против Соловьева от этого не делаются убедительнее. При обвинении философии Соловьева в пантеизме этот недостаток критических приемов князя Трубецкого резко бросается в глаза. Мы уже видели сейчас, каким бессодержательным и неопределенным оказыва-

[1] Там же, стр. 295.
[2] Там же, стр. 296.
[3] Там же, стр. 300.
[4] Там же, стр. 300.
[5] Там же.

ется самое понятие о пантеизме и как трудно им пользоваться в качестве мерила истинности или ложности философских теорий. Подобным образом и основной аргумент, выставляемый князем Трубецким в пользу своего обвинения, обращается с понятием не менее двусмысленным: князь Трубецкой утверждает, что, для Соловьева, Бог относится к миру, как сущность к явлению. Отчего же князь Трубецкой не указал, что при этом он сам разумеет под словом «сущность»? Ведь «сущность» далеко не принадлежит к разряду философски ясных понятий. Не говоря уже о тех колоссальных злоупотреблениях, которым подвергалось и до сих пор подвергается это понятие в истории человеческой мысли[1], не следует забывать, что оно уже в самых простых своих приложениях имеет двоякий смысл: под сущностью мы разумеем или *субстанцию* — субъект, существо, вещь, — которой принадлежат какие-нибудь свойства и состояния, или, наоборот, *основное качество* или совокупность основных качеств, иначе сказать, общую природу какой-нибудь субстанции. Так, рассуждая о телах, мы одинаково можем сказать: *тело есть протяженная сущность* и *сущность тела есть протяжение.* Между тем князь Трубецкой не только нигде не отметил этого различия, но, как увидим дальше и по другому поводу, довольно упорно смешивает эти два значения. В данном случае, однако, для такого смешения причин как будто нет. Приписываемое Соловьеву мнение, что Бог есть сущность мира, по-видимому, следует понимать в том смысле, что для Соловьева Бог есть субстанция, а мир — совокупность свойств и состояний этой субстанции, — нельзя же, в самом деле, Бога считать лишь за совокупность качеств чего бы то ни было. Указание князя Трубецкого, что у Соловьева между сущим всеединым (Богом) и сущим становящимся (миром) существует отношение субъекта к предикату, вполне подтверждает такое толкование высказанного им обвинения. Однако едва мы так поймем мысль князя Трубецкого, как она представит явно несправедливый поклеп на философию Соловьева. У Соловьева настолько сознательно и сильно везде подчеркнута решительная противоположность между свойствами и состояниями Божества, с одной стороны, и свойствами и состояниями твари, с другой, что на это нельзя не обратить внимания.

---

[1] См. мои «Положительные задачи философии», особенно первую часть.

Имманентной субстанцией космического процесса в философии Соловьева можно считать душу мира, второе абсолютное, природу, становящуюся человеком, но никак не самого Бога в неизменной вечности его определений и состояний. По мысли Соловьева, меняться и развиваться может только *другое* для Бога, поскольку оно отпало от него и стало *вне* Божественной жизни и через это облеклось в свойства и состояния, прямо противоположные внутренним качествам Божественного бытия, обратившись тем самым в его искаженный и опрокинутый образ, и этой мысли нельзя устранить у Соловьева никакими перетолкованиями отдельных цитат, вырванных из контекста. Ведь сам князь Трубецкой, во втором томе своего сочинения, ставит в особую вину произведениям первого периода творчества Соловьева (а именно эти произведения он обвиняет в пантеизме), что в них Соловьев признает не только субстанциальность мировой души, но и всех индивидуальных душ и всех реальных центров бытия вообще, начиная с атомов: признание *множественности* субстанций, в глазах князя Трубецкого, величайший умозрительный грех Соловьева в этот период его деятельности. Как же того же самого Соловьева и в тот же период его деятельности обвинять в том, что для него единственной субстанцией был Бог, а мир, и в целом, и в частях, представлял только явление этой субстанции? Не следует ли скорее обратить, и с гораздо большим основанием, это обвинение против миросозерцания Соловьева в последний период его творчества, если по крайней мере взять это миросозерцание в том виде, как его излагает князь Трубецкой? Если для Соловьева в завершительную эпоху его философской деятельности Бог действительно оставался единственной субстанцией, а все творения он рассматривал как временные образования («ипостаси»), постоянно порождаемые и поглощаемые «Гераклитовым током»[1], причем реальность этих образований представляла, в его глазах, мимолетный продукт Божественного свободного творчества, то о таком взгляде можно без особенных натяжек утверждать, что в нем мир оказывался лишь *явлением* единой Божественной *субстанции*. Или, может быть, я ошибаюсь, и князь Е.Н.Трубецкой, обвиняя именно первый период творчества Соловьева в том, что в нем устанавливалось между Божественным и «здешним» отноше-

[1] «Миросозерцание В.С.Соловьева», т. II, стр. 239, 241, 246.

ние сущности к явлению, понимал термин «сущность» вовсе не в смысле субстанции? Но в каком же смысле он тогда понимал его?

Еще менее убедительными представляются мне обвинения Соловьева в том, будто он совсем отрицал реальность мира, видел в нем только обманчивую личину, считал его за продукт воображения мировой души и ее ложной точки зрения[1] и т. д. Каким бы иллюзионизмом ни были окрашены относящиеся сюда отдельные фразы Соловьева, навеянные воспоминаниями о Шопенгауэре, они не должны были бы вводить в заблуждение такого тонкого знатока сочинений Соловьева, как князь Е.Н.Трубецкой. Подлинное миросозерцание Соловьева заключалось, конечно, не в этих случайных отражениях когда-то привычных формул. Соловьев мог называть внебожественный мир субъективно перестановленным и опрокинутым божественным миром; но он при этом думал, что божественный мир, насколько он содержался в мировой душе, был *в ней* действительно *опрокинут* при ее падении. Он мог считать природу продуктом воображения и ложной точки зрения мировой души, но самое это воображение и ложное отношение к божественному миру он признавал вполне реальными космическими и метафизическими фактами: он потому только и мог говорить об *искажении* Божественного бытия, что для него вне Божества существовала некоторая в себе самостоятельная, субстанциальная реальность. Признание наличной данности искаженного Божественного образа есть не доказательство пантеизма Соловьева, а весьма серьезное опровержение всяких предположений о нем[2].

---

[1] Там же, т. I, стр. 296.

[2] Точно так же едва ли уместно обвинять Соловьева в пантеистическом понимании отношения второго абсолютного к первому: едва ли отвечает требованиям философской точности характеризовать второе абсолютное как составную часть Бога (стр. 297) в учении, которое принципиально отрицает какие бы то ни было части в Божестве. С другой стороны, едва ли можно ставить в вину Соловьеву, что он признавал от века установленную связь Бога с его творением: при самой теистической точке зрения (и даже при теистической более, чем при какой-нибудь другой) все-таки приходится признать, что в Боге и для Бога все вечно — и его разум, и его воля, и его предвидение самых мельчайших событий, и все его решения о них. Ничего не прибавляет к обвинению в пантеизме и указание, что у Соловьева тварь связана с Богом *существенно*, раз значение этого слова остается неопределенным. Еще менее говорит нам соображение, будто у Соловьева второе абсолютное не имеет своей особой природы сравнительно с первым (стр. 300).

VI

Из сказанного легко видеть, что обвинение Соловьева в пантеизме оказывается, во всяком случае, *малосодержательным*. Между тем князь Е.Н.Трубецкой придает этому обвинению основоположное значение: ему представляется, что отрешение от соловьевского пантеизма есть главное условие для удовлетворительного решения философской задачи[1]. Отсюда получается один из самых существенных пунктов отклонения князя Трубецкого от миросозерцания Соловьева: предполагаемому пантеизму Соловьева он противопоставляет свое учение о творении мира *из ничего*[2]. Формула, утверждающая творение *из ничего*, не является в истории христианской мысли чем-нибудь новым: она освящена авторитетом Священного Писания и составляет общее место обычных богословских рассуждений. Но богословы при этом настоятельно предупреждают, чтобы в этом *ничто*, из которого создан мир, никак не видели чего-либо данного Божеству и отличного от него и не смотрели на *ничто* как на материал творения, т. е. чтобы ему давали только отрицательный, а никоим образом не положительный смысл. В самом деле, выражение: *из ничего*, в буквальном значении, есть только метафора. Мысль христианского вероучения гораздо точнее выражается словами: Бог создал мир *не из чего* или еще проще: мир *ни из чего* не создан[3]. В обсуждаемой нами обычной формуле просто и точно утверждается *отсутствие* в миротворении чего-нибудь, кроме творческой силы Бога, — чего-нибудь внешнего Богу.

Князь Е.Н.Трубецкой недостаточно считался с предостережениями богословов и поэтому разошелся не только с Соловьевым, но и с богословским учением. Может быть, против его воли, у него *ничто* получает гораздо более положительную роль, чем это допускает его прямой смысл. Оно оказывается некоторым предварительным состоянием тварного мира, даже его внутреннею

Я не знаю, что князь Трубецкой разумеет здесь под природою. Но если он имеет в виду совокупность основных свойств, то их отличие у второго абсолютного от свойств первого утверждается у Соловьева очень настойчиво, и этому, конечно, не противоречит допущение, что в разуме Божием об этом отличии становящегося, тварного бытия дана вечная идея. Также совсем неясно почему при таких условиях отношение Бога и мира не может быть свободным, когда, для Соловьева, самое возникновение тварных, внебожественных форм предполагает свободный акт самоопределения.

[1] Там же, стр. 301.

[2] Там же.

[3] Ср. мои «Полож. зад. философии», изд. 2, т. I, стр. 285.

сутью, поскольку она представляет нечто отдельное от Бога, — оно является субстратом становления, испытывает различные превращения, оно характеризуется как внутренний корень обособленности и самостоятельности отдельных существ. Я ограничусь немногими цитатами, но их можно было бы привести значительно больше. «Сущность каждого становящегося существа, — говорит князь Трубецкой, — *есть ничто, объективно определенное к бытию в какой-либо идее*»[1]. «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»[2]. «Сущее в человеке — *ничто* вне божественной действительности: только поставленное в определенное отношение к божественной идее, оно превращается в нечто»[3]. «Мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне... Он (мир) в одно и то же время и *ничто*, и *бытие*, ибо сущность всякого процесса во времени... именно и заключается в *переходе* от небытия к бытию... Начало мира есть скудость, *ничтожество* бытия, положенного в отвлечении от «Софии», которая, наоборот, есть *полнота бытия*»[4]. «Личность есть существо, свободное *от* вечности и *для* вечности. *Сама в себе* она есть ничто, но в своем *назначении* она бесконечно содержательная и ценная *часть* Божественного Всеединства»[5]. «Рассматриваемый в самом себе, внебожественный мир *есть ничто*. Он *становится* чем-нибудь только в том творческом fiat, в котором ему сообщаются те или другие положительные формы и качества»[6]. «Личность, как существо сотворенное, есть *ничто*, актом творения превращенное в «нечто», призванное служить *подставкой* для Божества»[7]. «Не одна только человеческая душа, и весь наш становящийся мир переживается христианским религиозным сознанием как *ничто в самом себе*»[8]. «Сама в себе она (человеческая природа) — то *ничто*, из которого все создано»[9].

[1] Миросозерцание В.С.Соловьева, т. I, стр. 292.
[2] Там же, стр. 301.
[3] Там же, стр. 353.
[4] Там же, стр. 377.
[5] Там же, т. II, стр. 239.
[6] Там же, стр. 240.
[7] Там же.
[8] Там же, стр. 261.
[9] Там же, стр. 262.

Я спрошу: неужели это только живописные метафоры, или в этих фразах высказывается серьезная мысль автора? И если он все это думает, то как он себя защитит от весьма естественного обвинения в *дуализме?* Правда, князь Трубецкой решительно утверждает, что он не признает в мире никакой совечной Богу субстанции, — но разве дело в названиях? Разве не настаивает он все-таки, что мир отличается от Божества «в самом метафизическом своем корне» и что он «имеет особую, *отдельную* (курсив мой) от божественной природы основу»[1]? Важно, что он признает для мира *два* начала. И в этом признании, конечно, ничего не меняется от того, что он второе начало, в конкретных формах его реализации, ставит в зависимость от первого, божественного начала. Князю Е.Н.Трубецкому хорошо известно, что в огромном большинстве *философских* дуалистических учений второе, материальное начало является совершенно пассивным по отношению к первому — активному и творческому. Так смотрит на двойственность начал в существующем наиболее гениальный и типичный дуалист древности Платон, и в этом за ним следовал Аристотель; Платон, предупреждая князя Е.Н.Трубецкого, определяет материальное начало прямо как *не сущее* или *ничто* (μὴ ὄν).

Чрезвычайно приходится жалеть, что князь Трубецкой, с одушевлением рассуждая о творении мира *из ничего*, о превращениях *ничто* в *нечто*, о роли *ничто* как метафизического корня и подставки и в космической эволюции, и в процессах индивидуальной жизни, ни разу не поставил принципиального вопроса: о каком *ничто* он говорит? О *ничто* относительном и сравнительном или о *ничто* в прямом и безусловном значении слова, т. е. о совершенном отсутствии какого бы то ни было существования, в каком бы то ни было отношении? Употребляя греческую терминологию, говорит ли он о μὴ ὄν или об οὐκ ὄν? Если о первом, то тогда он дуалист и в этом отношении ничем не отличается от других платоников; если о втором, тогда не только цитированные места, но и многие другие, не процитированные мною, соображения уважаемого автора лишаются всякого содержания и смысла. Еще Парменид Элейский провозгласил аксиому: *небытия нет*, и едва ли можно что-нибудь серьезно возразить против этой невинной истины: ведь она сво-

[1] Там же, т. I, стр. 377.

дится к тавтологической формуле: *чего нет, того нет*. Как может что-нибудь служить материалом для чего бы то ни было, как оно может испытывать какие-либо превращения, как оно может оказаться чему-нибудь подставкой, если его *совсем нет*? Такое *ничто* явным образом ничего объяснить не может.

Если внимательно вдуматься в общую концепцию князя Е.Н.Трубецкого, еще решительнее обнаруживается ее сходство с платоническим дуализмом. Разве не из особого метафизического корня созданной вселенной объясняется у князя Трубецкого свойственная тварям способность переживать различные состояния и неизбежность для них лишь постепенно приближаться к заданным для них идеальным нормам, по отношению к которым они являются только смутным и кривым зеркалом? Разве не этот самостоятельный корень всего сотворенного оказывается носителем множественности относительно независимых вещей и существ, в противоположность чистому единству Божества? И разве не в нем источник разных случайных образований в космическом процессе и всякого зла в мире?[1] Как и Платон, князь Трубецкой приписывает особой и отдельной от божественной природы[2] мировой основе вполне положительную силу: силу противодействия божественному.

Все это дает несомненное право назвать князя Е.Н.Трубецкого дуалистом в философии: мнимому пантеизму Соловьева он противополагает вполне действительный дуализм. Этому нет причины удивляться: плюрализм, и по преимуществу в дуалистической форме, представляет в настоящее время очень распространенную и популярную философскую теорию; нет ничего странного, что и князь Трубецкой уплатил ему свою дань. Странно скорее другое — что князь Трубецкой совсем не оценил значения своих дополнений к миросозерцанию Соловьева и серьезно думает, что своими поправками он только договаривает до конца взгляды Соловьева и при этом приближает их к церковному вероучению. На деле, онтологические предпосылки князя Трубецкого совершают в системе Соловьева целый переворот и дают совсем другое освещение метафизическим проблемам, над которыми особенно много размышлял Соловьев. То, что в них представлялось Соловьеву наиболее трудным,

---

[1] Там же, стр. 378—380.
[2] Стр. 378.

князь Трубецкой предполагает заранее решенным и данным. Для Соловьева, как последовательного мониста, получал огромную принципиальную важность вопрос: если Бог есть единственное начало всякой реальности и всякой наличности, то как возможно, чтобы что-нибудь оказалось *вне* его и чтобы вызванные им к бытию творения могли противостать ему? Хорошо или дурно, он отвечает на этот вопрос указанием на заключенное в творческой силе Божества многообразие потенций тварного бытия и на присущую этим потенциям изначальную свободу. Для князя Трубецкого тут просто нет никакого вопроса: он заранее предполагает, что Бог реализуется не только в себе, в своей природе, но и вне себя, в своей свободе. И он не замечает, что через это для Бога с самого начала предполагается существующим какое-то *вне,* какая-то внешняя сфера действия[1]. Это у него как бы само собою разумеется[2]; он не делает никакой попытки ближе объяснить, что значит для Бога *вне.* Опять невольно припоминается Платон с его характеристикой материального начала как пространства или места (χῶρα).

Правда, князь Трубецкой старается установить некоторое внутреннее различие между осуществлением Бога в его природе и в его свободе: в противоположность свободе внешней творческой деятельности, «Божественная природа есть царство безусловной необходимости»[3]. Однако я едва ли ошибусь, если отнесу эту мнимую аксиому о Божественной природе к числу самых темных пунктов метафизики князя Трубецкого. Прежде всего, откуда она взялась? Ведь автор не делает ни малейшей попытки, чтобы ее доказать или сколько-нибудь обстоятельно осветить. У Соловьева он ее едва ли мог заимствовать; — для этого философия Соловьева была слишком проникнута сознанием внутренней свободы Божества; по учению Соловьева, Бог свободно раскрывает себя как всеединство сущего, и, соответственно этому, душа мира, еще пребывая в нем, уже была свободным началом, ибо в Боге все свободно, будучи порождением его свободного самораскрытия. Можно подумать, что князь Трубецкой, провозглашая свою аксиому, просто вдруг вспомнил о Спинозе.

---

[1] Там же, стр. 401.
[2] Стр. 301.
[3] Стр. 360.

Между тем она вызывает против себя серьезные принципиальные возражения. Если бытие Божества есть абсолютное самоутверждение и самоопределение — а едва ли его можно понять иначе, — то тем самым оно абсолютно свободно. Над ним не тяготеет никакой фатум, никакая *природа,* — напротив, Бог сам есть ничего ранее себя не предполагающий, свободный источник всей своей реальности, а стало быть, и всех необходимо мыслимых отношений между этими свойствами, раз они даны. Строго говоря, природа Бога только и заключается в его свободе: вся жизнь его есть самораскрытие его абсолютно свободного творчества. Ретроспективно усматриваемая нашим познающим разумом (в предположении, что Божество уже нам дано) необходимость его внутренних определений едва ли обозначает что-нибудь большее простой сообразности его свободы с самой собою. Раз Бог есть свободная творческая сила, конечно, невозможно, чтобы он при этом был протяженной и непроницаемой материей, во всех своих движениях подчиняющейся законам инерции и толчка; раз все содержание его бытия порождается его самоопределением, для него, очевидно, не может быть ничего, по существу ему внешнего, что было бы ему дано помимо него и тем самым ограничивало бы его самодеятельность и т. д. Для нашей познающей мысли это все логически необходимые последствия, вытекающие из самой сущности Божества. Но для Бога эта необходимость обозначает только *отсутствие всего принудительно необходимого.* С полным основанием можно доказывать, что в сфере Божественного *свобода* и *необходимость* суть соотносительные понятия — но лишь в том смысле, что всякая необходимость в Боге есть только производное и условное выражение изначальной свободы его бытия.

Я не хотел бы здесь еще дальше отвлекаться в область соображений, которые были гораздо подробнее мною изложены в моих «Положительных задачах философии»[1] и некоторых статьях. Сказанного, мне кажется, достаточно, чтобы видеть, что аксиома князя Е.Н.Трубецкого звучит очень односторонне и что она, во всяком случае, нуждается в обосновании и оправдании. Ведь к природе Божества, по князю Трубецкому, должны относиться и те вечные нормативные образы созданных

[1] «Положит. зад. филос.», ч. I, изд. 2, стр. 309—312, ч. II, стр. 270—287.

вещей, которые заключены в Божественной Софии[1]. Неужели эти образы во всем их конкретном и положительном содержании вызваны пред Богом с фатальною неизбежностью, а не являют собой вековечный продукт его свободного творчества? В чем тут могла бы состоять роковая необходимость, когда дело идет о конкретной индивидуальности взможных созданий, которая, как таковая, явно не допускает исчерпывающей дедукции из каких-нибудь всеобщих свойств и отношений?[2] Не вынуждены ли мы, напротив, признать, что необозримо богатая и содержательная сфера свободы дана уже в самой природе Божества, а не начинается только за ее пределами? И с другой стороны, если в Божественной природе действительно все подчинено безусловной необходимости, как может существо, обладающее такой природой, совершать вне себя свободные акты? Разве может Бог стать в противоречие с своей природой? Свобода не окажется ли тогда исключительным достоянием того реального *ничто*, которому одинаково открыты и бытие и небытие, и скудность ничтожества и полнота жизни в Божестве, а роль Божества не сведется ли к необходимому установлению необходимых норм для возможных путей загадочной основы мира? Все эти вопросы подымаются сами собой, но князь Трубецкой не дает на них никакого отчетливого ответа. Ясно только одно, что он все-таки признает безусловную свободу Божества, но помещает ее куда-то вне его собственной природы и действительности.

VII

При общей дуалистической постановке миросозерцания кн. Е.Н.Трубецкого понятны те видоизменения, которые он вносит в учение Соловьева о Софии премудрости Божией. Для Соловьева Бог есть единственный источник

---

[1] В некоторых местах своей книги князь Трубецкой даже отожествляет Софию с Божественной природою, чем вносит в учение о ней большую двусмысленность. Как бы ни расходились между собою во взглядах на Софию Соловьев и князь Трубецкой, в одном они несомненно сходятся: и по учению Соловьева, и по учению князя Трубецкого, насколько я его понимаю, София есть вечный первообраз созданного мира или *конечной природы,* предстоящий Божественному разуму, но никак не изначальная сущность Божества в нем самом и до всяких проявлений. С этой точки зрения Софию можно назвать природой *в Боге*, но не природой *Бога.*

[2] См. «Положительные задачи философии», ч. II, стр.<?>

всякой реальности, всякой самостоятельности и всякой отдельности в существующем. Ничего *вне* Бога он не предполагает. Соответственно этому, для Соловьева, София есть вечный идеальный первообраз мира, в котором, однако, изначала содержится и вся полнота реальных потенций мира; это есть *все*, как от века осуществленная в Божестве для себя самого мощь разнообразных проявлений его творчества; это живое подобие Божие, потому что в нем Божественная суть повторяется в вечном идеальном творении. Но, стало быть, этому первообразному миру, и прежде всего его внутреннему центру — мировой душе, — должна принадлежать сила свободного самоопределения, иначе он не был бы Божиим подобием: ведь самоопределение и свобода — основные свойства Божества. По мысли Соловьева, в свободе мировой души заключалось условие ее падения, послужившего началом мирового процесса. Но, конечно, при этом он не думал, что Божество при начале мира внутренно раскололось и что от Бога отделился его разум. Соловьев твердо стоял на вечности и неизменности Божественной жизни. Для него Бог от века созерцал *все* проявления своей творческой мощи; он и в мировой душе созерцал не только то, чем она стала, но и чем она будет и чем должна быть[1]. Этому убеждению Соловьев не изменял никогда.

Совсем другими глазами смотрит на Софию князь Е.Н.Трубецкой. У него мир с его разделенностью и временным течением, с самостоятельностью и взаимным противоборством составляющих его вещей и существ есть нечто внешнее Богу и иное для него в самом своем метафизическом корне. Поэтому София, для кн. Трубецкого, лишь царство идеалов, которые должен осуществлять мир в своей эволюции, — идеалов, выражающих не только космическую задачу в ее целом, но и частную задачу каждого индивидуального существа в его конкретном развитии. София содержит в себе чисто идеальные сущности — идеи в тесном смысле этого слова, как предмет теоретического созерцания в Божественном со-

[1] Ср. мои статьи: «Философск. миросоз. В.С.Соловьева», стр. 142—145. Я излагаю основные черты общей концепции Соловьева по «Чтениям о Богочеловечестве». Впрочем, и в La Russie et l'Eglise universelle понятие о Софии существенно не изменяется, хотя душа мира, в ее актуальном бытии, уже рассматривается как обратное изображение Софии, которое первоначально было в Боге лишь чистой возможностью (стр. 235).

знании. В них не заключены изначальные реальности вещей, поэтому сами в себе они вовсе не вступают в космическую жизнь: от века замкнутые в абсолютном единстве Божественной природы, они неизменно возвышаются над мировым процессом как совокупность его вечных норм.

Я совершенно понимаю, что князю Е.Н.Трубецкому другой Софии и не нужно, но мне не совсем понятно, о чем он так горячо спорит с Соловьевым. Он назвал Софией нечто совсем другое, чем Соловьев, и он обрушивается на Соловьева за то, что их выводы не совпадают между собою. Но могло ли быть иначе, когда одним и тем же именем названы разные вещи? Естественно, что спор при этом получает довольно странный вид. Во всяком случае аргументы автора не отличаются убедительностью. В них мы видим все те же ссылки на безусловную необходимость Божественной природы и всего, что с нею связано, на мнимое учение Соловьева о том, что отношение Бога к миру есть отношение сущности к явлению, и т. д.

Более сильны возражения князя Е.Н.Трубецкого, почерпаемые из действительной неясности учения Соловьева об *идеях-монадах*. Соловьев так резко подчеркивает их вечную неизменность, что когда они превращаются у него в реальные силы и существа созданного мира и, в частности, в умопостигаемые характеры людей, для свободы в самом деле как будто не остается никакого места ни в космическом процессе, ни в человеческой деятельности. В таком детерминистическом толковании жизни мы имеем пример прочного влияния на Соловьева взглядов Шопенгауэра (быть может, и Спинозы), которое всегда мешало ему поставить вопрос о свободе воли во всей его широте. Когда речь шла об эволюции мира в его целом, об истории человечества, об общем развитии морального сознания, Соловьев всегда видел объяснение их важнейших перипетий именно в актах свободы. Но едва он принципиально касался проблемы о человеческой свободе, он начинал говорить как детерминист, допуская лишь слабые и нерешительные отклонения в сторону теории чистого произвола (и то только в произведениях позднейшего периода). В этом одна из любопытнейших особенностей позиции Соловьева в вопросе огромного значения, как для философии вообще, так и для его философских воззрений в частности. С другой стороны, Соловьев в своем глубоком объяснении приро-

ды идей[1] совсем обходит вопрос о том, как отразилось на идеях-монадах их вступление в мировой процесс после падения души мира и остались ли они при этом в тех же взаимных отношениях и с теми же внутренними определениями, в которых они пребывали в вечной Божественной Софии. Это дает известное оправдание упреку князя Трубецкого, что у Соловьева идеи Божественной мудрости оказываются прямыми виновницами зла и безобразия в мире. Хотя все же мне представляется, что при более имманентной и благожелательной критике выводы Соловьева, *с его же точки зрения*, в этом пункте не так трудно пополнить из общего контекста и смысла его произведений. Ведь если мировая душа свободным актом самоопределения отпала от Божественного единства, то, казалось бы, в этом акте должны были участвовать и те частные души (идеи-монады), которые жили с нею одною жизнью. И если в мировой душе, вследствие ее падения, все потускнело, извратилось и опрокинулось, то нет сомнения, что, по Соловьеву, подобную катастрофу должны были испытать и частные души (иногда Соловьев на это прямо намекает). Далее, если космический процесс осуществляет в себе ряд самопроизвольных усилий мировой души проникнуться светом нисходящего к ней Логоса, то не к этому ли же самому, только в индивидуальном масштабе, должен сводиться внутренний процесс в каждой отдельной душе, и тогда их жизнь в условиях времени не получает ли весьма серьезный смысл? Наконец, если душа мира, в своей отдельности от Бога, есть только обратное отображение Софии, то почему бы идеям-монадам, действующим в мире, не быть также только индивидуальными отображениями идей, пребывающих в Софии? Такое толкование устранило бы многие несообразности, на которые так остроумно и красноречиво указывает князь Е.Н.Трубецкой.

Между тем князь Трубецкой так увлекся своим спором с Соловьевым, что за ним совсем забыл задачу более неотложную при оправдании его собственных взглядов: показать, что София, как он ее понимает, есть некоторый в себе обособленный элемент Божественного существа, а не условный продукт классификации различных объектов Божественного ведения. Автор, конечно, не думает, что понятие Софии покрывает всю сферу Божественного сознания, — ведь, по его учению, София содер-

[1] В «Чтениях о Богочеловечестве».

жит в себе только идеалы и нормы творения, только от века предначертанный план того окончательного фазиса, которым завершится мировой процесс. Но Божественное сознание имеет своим содержанием не только идеалы — князь Трубецкой совершенно определенно приписывает Божеству всеведение в обычном смысле слова: Бог знает всю действительность не только в ее совершенстве, но и в ее падении; даже критерий всякой достоверности относительно каких бы то ни было вещей и явлений, как мы уже знаем, князь Трубецкой видит лишь в их наличности в абсолютном сознании. Между тем в Софии, по князю Трубецкому, существуют только *идеи* вещей, и вовсе не в том виде, какой имеют искаженно их отражающие явления в нашем временно-пространственном мире, притом не всех вещей: в Божественной Софии совсем отсутствуют идеи паразитов, таких предметов домашнего обихода, как кочерга, спальных вагонов, детских кукол, по-видимому, отсутствуют в ней также идеи допотопных чудовищ[1]. А Бог все это знает, потому что ему известно все, что когда-нибудь было. Почему же София представляет собою некоторую особую и замкнутую область, какими гранями она отделяется от остального Божественного сознания, и почему она не составляет с ним одного органического целого? На эти вопросы мы не находим у автора никакого определенного ответа. По-видимому, к мысли князя Е.Н.Трубецкого ближе всего стоит предположение, что в Софии мы имеем непосредственное выражение и отражение сущности Божества в нем самом, тогда как в остальной сфере Божественного сознания даны лишь отражения свободных и внешних действий Божественного творчества; однако такой взгляд едва ли может быть проведен до конца. Ведь все же в Софии содержатся идеальные типы и нормы различных творений, в их индивидуальном и конкретном многообразии, а следовательно, и она, согласно предпосылкам князя Трубецкого, воспроизводит в себе элементы свободных творческих актов Божества вне своей природы. Неясно также читателю, что такое Божественная София для самого князя Е.Н.Трубецкого: только ли предмет его субъективной и недоказуемой веры, или он утверждает ее реальность на основании умозрительных соображений? Если он видит в ней умозрительную истину, то почему же он не изложил этих соображений? Я уве-

[1] I том, стр. 252—254, 289—290.

рен в одном, что если бы князь Е.Н.Трубецкой захотел умозрительно оправдать метафизическую реальность своего понятия о Софии, он поставил бы себе задачу не менее деликатную и смелую, чем Соловьев, когда он выводил ипостаси св. Троицы, и ему трудно было бы избежать проникновения в самые глубокие тайны Божественной жизни.

Понятие о Софии занимает в миросозерцании князя Трубецкого тем более важное место, что с ним у него тесно связано его представление о будущей жизни. Несмотря на свой дуализм — а может быть, из безотчетного желания смягчить его, — князь Е.Н.Трубецкой решительно отрицает какую бы то ни было субстанциальность в мире конечных тварей. По его взгляду, в созданной вселенной все подчинено законам времени и нет ничего сверхвременного, никаких субстанций — существа ее наполняющие, и на первом плане люди, суть только *ипостаси*. Этому несколько натянутому, ввиду соединенных с ним неуместных богословских ассоциаций, термину, заимствованному у Соловьева, который однажды употребил его в аналогичном смысле, князь Е.Н.Трубецкой придает большое принципиальное значение. Ипостась, по князю Трубецкому, есть *подставка*, возможная носительница различных явлений и качеств, сверхфеноменальная, но все же возникающая во времени и в нем исчезающая[1]. В применении к человеку «ипостась» обозначает, «что личность есть существо свободное *от* вечности и *для* вечности». *«Сама в себе* она есть ничто; но в своем *назначении* она бесконечно содержательная и ценная *часть* Божественного Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначение — зависит от ее решения; но не исполнить его — значит погибнуть, т. е. быть унесенным «рекой времен»... От нашего *я* зависит, стать или не стать в Боге субстанцией, — принять исходящий

[1] Правда, в одном месте (Мирос. В.С.Соловьева, ч. II, стр. 270) князь Трубецкой, в явном разногласии с собственными утверждениями в других местах, говорит о *сверхвременности* ипостасей, но определяет ее при этом очень странно: «Божественная свобода, — провозглашает он, — вот сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человеческой» (там же, стр. 270). Что Божественная свобода сверхвременна, это я вполне понимаю. Но что ипостась, при ее прочих качествах, должна быть сверхвременной, потому что Бог обладает свободою, это ниоткуда не вытекает. Раньше князь Трубецкой, напротив, многократно настаивает, что сверхвременность человеческого существа была бы непобедимым препятствием для его свободы (см., напр., стр. 239, 244, 245—246, 248, 250).

свыше дар вечной жизни или добровольно погрузиться в то *ничто*, из которого оно вызвано к жизни. *Там нет ничего субстанциального»*[1]. «Необходимым логическим последствием такой точки зрения, — говорит князь Трубецкой далее, — было утверждение *всеобщего течения* всего здешнего, того «Гераклитова тока», перед которым ничто внебожественное не может устоять. В этом утверждении нет ничего странного для того, кто верит в конечный смысл мирового <процесса>, в тот неподвижный океан, к которому приводит «река времен»... «Во всеобщем течении погибает только та капля, которая сама не захочет найти себе места в океане...» «*Бессмертную* душу свою мы обретем не в беге времен, а в завершающем его мире загробном»[2].

Если я что-нибудь понимаю в этих несколько загадочных и приподнятых рассуждениях, содержание их гораздо проще их формы и сводится к довольно определенному выводу: *у человека нет бессмертной души, она только впоследствии будет приобретена кое-кем из людей.* Я не удивляюсь, что князь Е.Н.Трубецкой может так думать[3], — он мог бы даже назвать в философской литературе некоторых довольно близких своих единомышленников. Но для меня совсем непостижимо, как он может уверять, что в его взгляде[4] «заключается подлинная христианская мысль»[5] и что он наиболее приближается «к традиционному христианскому воззрению». Князь Е.Н.Трубецкой, при его широком богословском образовании, лучше всякого другого знает, что учение о полном уничтожении грешников было только частным мнением в древней церкви, уже давно исчезнувшим, и что христианское вероучение, без различия церквей и вероисповеданий, признает бессмертие души у всех людей, а если и говорит о гибели души и духовной смерти, то разумеет под этим порабощение души началом зла и лжи, но никак не физическое уничтожение индивидуальной личнос-

---

[1] Там же, стр. 239.

[2] Стр. 240—241.

[3] Это ему не мешает, однако, в других случаях говорить о бессмертии как об общем свойстве всех людей — лучшее доказательство того, как еще далека его философия от систематической законченности. В заключении своего труда (ч. II, стр. 386) князь Трубецкой, по-видимому, склоняется признать *немедленное* спасение всех после второго пришествия, даже бывших с антихристом.

[4] Который он приписывает и Соловьеву, в последний период, но без достаточных к тому оснований.

[5] Там же, стр. 241.

ти. Взгляд князя Е.Н.Трубецкого есть все, что угодно, но не христианское верование.

Но, по крайней мере, для тех немногих праведников, которые действительно стали адекватны идеальному Божественному замыслу о них[1] (если вообще таковые существуют в земных условиях бытия), обеспечено ли индивидуальное бессмертие в учении князя Трубецкого? Сам князь Е.Н.Трубецкой уверен в этом, но, если всмотреться внимательно, выносим, скорее, противоположное впечатление: из данных у него предпосылок вытекает разве только слияние достигших совершенства существ с Богом, но никак не их самостоятельное, личное существование. Правда, князь Е.Н.Трубецкой, при обсуждении вопроса о бессмертии, особенно темен и богат метафорами[2], но все же не настолько, чтобы нельзя было различить, при некоторых усилиях ума, логический остов его умозрительного построения. Ведь, по князю Трубецкому, самостоятельность и отдельность существ обусловливаются их принадлежностью к внебожественному миру[3]. Но во внебожественном мире нет ничего субстанциального и сверхвременного; существует только одна субстанция — Бог[4]. Человеческая личность сама в себе ничто, но она может стать субстанцией в Боге[5]. Как она это может сделать? Только обратившись в подставку для Божества и от него получив свою подлинную идею и качество[6]. Лишь тогда утверждается она в своей идее-субстанции[7], ибо «существенное, *субстанциальное* в вещах и в душах человеческих есть их *назначение*, вечный о них замысел Божий»[8]. Человеческая душа «должна *до конца* исполнить волю Божию, *тогда только вечное слово-идея и замысел Божий о ней станет ее сущностью*[9], «поэтому для того, чтобы замысел Божий стал *сущ-*

---

[1] Там же, стр. 246.

[2] Дело осложняется еще тем, что свою аргументацию князь Трубецкой ведет как бы от имени Соловьева, подобно тому как Платон заставлял говорить за себя Сократа. Однако его выводы так же далеки от исторического Соловьева, как это было и с Сократом у Платона.

[3] <Т. I>. Стр. 378.

[4] <Т. II>. Стр. 237—238.

[5] Стр. 239.

[6] Стр. 240.

[7] Стр. 243.

[8] Стр. 246.

[9] Там же.

ностью человека, требуется, чтобы человек в самом явлении своем стал адекватен этому замыслу»[1].

При самом благоприятном толковании этих довольно туманных соображений из них может следовать только, что человеческая душа превратится или вольется в свою вечную идею, или в замысел Божий о ней, но ни с какой стороны не вытекает, чтобы отдельное *я*, выполнивши свое назначение, тем самым навеки сохранило свою самостоятельность, свою личность, свою индивидуальную волю. Это не только не выведено, но даны самые решительные основания, чтобы это отвергнуть. Ведь князь Трубецкой сам настаивает, что личность надо отличать от ее идеи, что идея для личности есть *другое*, что вечное существование идеи еще не означает вечного существования личности[2]. Далее, личность, как особое существо, как ипостась, есть, по князю Трубецкому, *ничто*, а может ли ничто, при его совершенной внешности Божеству, войти внутренним положительным элементом в бытие Божественной субстанции? Наконец, князь Трубецкой твердо стоит на аксиоме, что в Боге все вечно и все абсолютно неизменно: при этом понятно, что в Божественном разуме от века существовала и всегда будет существовать идея о данном праведнике; но как в абсолютно неизменную субстанцию Бога самолично вступит сам праведник, который во времени возник и лишь во времени приобрел свою святость? Не будет ли это, во всяком случае, довольно существенным изменением в вечной идее о нем? Очевидно, при таких условиях речь может быть только об исчезновении праведника как самостоятельной и индивидуальной личности и об его неразличимом совпадении со своей вечной идеей именно в том ее виде, какой она имела еще и тогда, когда праведник не думал рождаться на свет. Если Бог есть единственная субстанция, а тварь становится субстанцией только в нем, то субстанциирование твари ничего не должно в нем менять и он и после него должен оставаться таким же, каким он был до всяких тварей.

Однако и полное растворение праведника в идее Божьего разума и через это его совершенное слияние с Божественной субстанцией представляют едва ли законный вывод из предпосылок князя Е.Н.Трубецкого. На самом деле то немногое положительное, что в нем есть,

---

[1] Стр. 246.
[2] Стр. 242.

получается благодаря очень произвольному и неподготовленному употреблению смутных и шатких терминов: *сущность, подставка, явление, субстанция* и т. п. Именно здесь смешение двух значений слова *сущность* (сущности как подлежащего — субстанции в общелогическом или категориальном смысле этого понятия[1] — или субъекта качеств, и сущности как основного качества или совокупности основных качеств у какого-нибудь подлежащего) достигает чрезвычайно резкого выражения. Ведь сущностями в первом смысле слова, по отношению к созданным вещам, с точки зрения князя Трубецкого, явным образом могут быть только *ипостаси* или *подставки*; напротив, идеи мыслимы лишь как нормы тех качеств, которые приобретаются этими подставками в мировом процессе. В большинстве случаев князь Е.Н.Трубецкой так и смотрит и даже настаивает на таком толковании. Как мы видели, он прямо говорит, что личность есть *подставка* для Божества, от него получающая свою подлинную *идею* или *качество*[1]. Но незаметно и неуловимо второй смысл понятия *сущность* подменяется первым, и в странной игре слов *качество* превращается в *субстанцию*. Уже на стр. 240 второго тома князь Трубецкой говорит: «Он (внебожественный мир) *становится* чем-нибудь только в том творческом fiat, в котором ему сообщаются те или другие положительные формы и качества, иначе говоря (?), все, что в нем есть субстанциального». На стр. 243 он уже гораздо смелее утверждает, что «в *будущем веке* человек *окончательно* утверждается в своей вечной идее-субстанции», вполне отожествляя идею и субстанцию между собою. Потом, раза два повторив это отожествление, как по себе понятное[2], он переходит к своему главному выводу, приведенному выше: когда человек до конца исполнит волю Божию, идея или замысел Божий о нем станет его сущностью[3], причем из дальнейшего контекста не может быть никакого сомнения, что под сущностью он разумеет именно субстанциальное существо человека. Лишь этим извилистым путем удается князю Трубецкому

---

[1] См. у самого князя Трубецкого на стр. 237 второго тома.

[2] Там же, стр. 240.

[3] Вообще превращение субстанции из носительницы свойств в свойство и совершенство некоторого постороннего носителя, как и обратно, повторяется у князя Трубецкого в целом ряде мест (см., напр., стр. 250, 261, 269—270 второго тома) и является очень существенным двигателем его умозаключений.

превратить ипостась в вечную субстанцию, причем, однако, такой субстанцией все же оказывается только одна из *мыслей* Бога. Странным образом князь Е.Н.Трубецкой в этом случае забывает, что раньше[1] он выразил свое сочувствие спинозическому определению понятия субстанции и со своей стороны ничего в нем не изменил. Но пускай он возьмет определение Спинозы и приложит его к идее (хотя бы вечной) даже самого высокого индивидуального праведника, — подойдет ли одно к другому?

Я этим вовсе не хочу сказать, что князь Е.Н.Трубецкой, при своих взглядах, должен был совсем отрицать бессмертие. Я лишь утверждаю, что ему совершенно не удалось показать умозрительную необходимость или даже только понятность индивидуального бессмертия при допущенных им предпосылках. Если вечное существование идеи не означает вечного существования личности, то, очевидно, степень полноты осуществления идеала, всегда несовершенной в земных условиях, ничего для личности в этом отношении изменить не может, как зеркало не перестанет разбиваться от того, что оно отразило в себе прекрасные, возвышенные и прочные предметы. Но князь Трубецкой вполне мог бы допустить, что Бог, при создании ипостасей превративший *ничто* в нечто, обладает достаточным могуществом, чтобы увековечить это свое создание, — и не только праведников для награды, но и грешников для возмездия. Он только обязан был признать, что такое увековечение не есть порождение качеств самой ипостаси, по природе своей погруженной в реку времен, а может явиться лишь дополнительным и чрезвычайным творческим актом Божества, отменяющим эту природу. В этом существенная противоположность между взглядами князя Трубецкого и воззрением философов, защищающих сверхвременную субстанциальность души, против которых он так горячо спорит. Сторонники субстанциальности индивидуального духа, раз они вообще признают Божество как живую основу бытия конечных существ, вовсе не отвергают возможности для Бога отнять бытие у созданной им души; они думают только, что такое уничтожение требует со стороны Бога чрезвычайного обнаружения его силы, нарушающего естественный ход вещей. Наоборот, для князя Трубецкого, если б он смелее вгляделся в логический смысл им усвоенных начал, таким чрезвычайным

[1] Там же, стр. 237—238 (ср. стр. 374).

обнаружением Божественного могущества, ниспровергающим естественное течение жизни, должно было представиться увековечение твари — все равно, в образе праведников или грешников. Тут мы имеем радикальное различие двух воззрений: для субстанциалистов чудом является полная смерть души, для их противников величайшее чудо — ее бессмертное существование. Но князю Трубецкому, по-видимому, не хотелось прибегать к бесхитростному понятию о чуде в столь важном пункте философского миропонимания, и он обратился к изысканной диалектике, чтобы сообщить подобие высшей необходимости превращению временного в вечное. Но результат не вознаградил его усилий: текучего ничтожества эфемерных форм нельзя логически преобразовать в вечную действительность вечных субстанций.

Л. Лопатин

К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНИИ В.С.СОЛОВЬЕВА

(По поводу статьи Л.М.Лопатина)

[Вопросы Философии и Психологии, № 120]

I

Статья Л.М.Лопатина о моей книге еще не кончена; но, как ни странным это может показаться с первого взгляда, именно это обстоятельство побуждает меня поторопиться напечатанием настоящей заметки. Я в высшей степени дорожу мнением моего уважаемого друга и потому желал бы, чтобы в дальнейших его статьях оно в самом деле относилось к мыслям, мною высказанным. Поэтому я вынужден обратить его внимание на их действительный смысл.

Создатели самобытных, оригинальных учений в философии, хотя бы и весьма талантливые, вовсе не всегда обладают достаточной восприимчивостью к чужим воззрениям. Статья Л.М.Лопатина — тому поучительный пример: он, по-видимому, читал мою книгу в настроении человека, который только спорит, но не выслушивает противника. Поэтому собственно *моих* мыслей его возражения вовсе не коснулись: воззрения, которые приписывает мне мой критик и против которых он возражает. частью несхожи с моими воззрениями, частью даже прямо им противоположны.

Приведу несколько примеров:

В моей книге я говорю о моем разочаровании в церковно-политических воззрениях славянофилов, происшедшем под влиянием Соловьева уже в восьмидесятые годы (Предисловие, т. I, стр. 5); в дальнейшем я нахожу, что во второй период творчества Соловьева этот его разрыв с церковно-политическими идеями славянофилов был недостаточно полным и радикальным (I, 487—493); наконец, в моем заключении я в общем принимаю тот весьма далекий от славянофильского бого-

словия взгляд на взаимное отношение церквей, который выразился в «Трех разговорах» Соловьева[1]; вообще же говоря, отделение от славянофильства *по всей линии* — одна из наиболее характерных особенностей моей книги.

Для Л.М.Лопатина все эти факты вовсе не существуют: он все еще полон воспоминаниями о том прошлом восьмидесятых годов, когда я в устных спорах страстно защищал против Соловьева старое славянофильство: поэтому, вместо того чтобы вчитаться в современные мои мысли, он строит о них следующую догадку:

«Мне представляется, что главный источник разногласий князя Е.Н.Трубецкого с Соловьевым заключается в том, что князь Трубецкой, по своему умственному настроению, значительно ближе к старым славянофилам, чем к нему. Он гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него» (418).

Последняя фраза также выражает собою одну из самых непонятных мне гипотез Л.М.Лопатина о моей книге. Если бы, вместо того чтобы строить о ней догадки, он обратился к действительному ее содержанию, он бы, разумеется, заметил, что я целиком признаю соловьевский идеал *цельного знания*, которое уже в *этой*, земной жизни возможно «в смысле предварительного объединения или синтеза мистического, рационального и эмпирического элемента» (т. II, 292—293). От его внимания не ускользнуло бы и то, что именно с точки зрения этого идеала я оцениваю все метафизическое учение Соловьева, пытаюсь *умозрительным путем* отделить существенное от несущественного в его мыслях о Боге, о Богочеловечестве, о Софии, о мировой душе и о генезисе мира. Наконец, он увидел бы и то, что я приветствую возвращение Соловьева к философии в последний период его творчества и считаю временное охлаждение к ней в средний период философа заблуждением. Об этом Л.М. мог бы узнать еще подробнее из моей статьи, помещенной в посвященном ему юбилейном сборнике. При еще большем внимании он, быть может, заметил бы еще, что одно из существенных моих отличий от Соловьева заключается в признании большей, по сравнению с допускаемой им, самостоятельности чисто рационального начала в области естественного познания (т. I, стр. 259—260).

[1] Заметим, что все богословие славянофилов сводится к их церковным воззрениям, с коими я в корне несогласен, а в основе их политического мировоззрения лежит столь же чуждый мне национализм.

Но вместо того, чтобы оказать внимание моим произведениям, Л.М.Лопатин верит на слово Э.Л.Радлову, что я держусь точки зрения credo quia absurdum Тертуллиана (стр. 425), т. е. отрицаю права разума и питаю «глубокое отвращение к проникновению в тайны Божественной жизни» (стр. 423). Недоразумение тем более досадное, что, как было показано в другом месте[1], единственным основанием для приведенного мнения Э.Л.Радлова послужило смешение между началом credo quia absurdum, которое в корне противоречит моим воззрениям, и принципом credo ut intelligam, которого я держусь в действительности. Всего удивительнее, что, сопоставляя мое мнимое отрицание умозрения с умозрительными построениями, которые он действительно у меня находит, Л.М.Лопатин думает изобличить меня в противоречии (стр. 425). На самом деле тут есть кричащее противоречие, но не в моих мыслях, а между высказанным мною и приписанным мне Э.Л.Радловым!

Впрочем, к ошибкам Э.Л.Радлова присоединяются здесь ошибки внимания самого Л.М.Лопатина. Я утверждаю, что бытие Божие *недоказуемо*; не расслышав меня, мой критик приписывает мне утверждение, которого я никогда не высказывал, — будто оно *непознаваемо*. Между тем это вовсе не одно и то же: во-первых, как это прекрасно знает и Л.М.Лопатин, — кроме знания доказанного, *дискурсивного*, есть еще и знание *интуитивное*, которое не доказуется, а дается непосредственному усмотрению; во-вторых, для того, кто стоит на религиозной точке зрения, есть еще и знание, основанное на откровении: если бы мы не верили, что мы что-нибудь *узнаем* из откровения, это значило бы, что нам в сущности ничего не открыто. Последовательно проведенная точка зрения Тертуллиана в корне уничтожает самое понятие откровения, превращая его в *сокровение*.

При более внимательном чтении моей книги Л.М.Лопатин нашел бы в ней понимание откровения диаметрально противоположное тому, которое он мне приписывает. Так, у меня говорится буквально, что, «раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто, — от моего разума *требуется* свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было

---

[1] См. Русская Мысль, ноябрь 1913 г. — «Э.Л.Радлов о Соловьеве».

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» (т. I, 314).

Ясно, что это категорическое заявление диаметрально противоположно тертуллиановскому пониманию откровения. Между тем, приписывая мне это последнее, Л.М.Лопатин видит *именно в этом основное различие* между мною и Соловьевым. По его словам, моя близость к старым славянофилам и несходство с Соловьевым выражаются в особенности в следующем: «Он (кн. Трубецкой) гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него. В наиболее основных вопросах знания, где Соловьев искал общеобязательных и внутренне обоснованных решений разума, князь Трубецкой отправляется от веры и все сводит к ней[1]. В этом отношении между князем Трубецким и Соловьевым не только нет конгениальности, а скорее наблюдается заметная противоположность».

В чем, однако, заключается противоположность? В том, что я, по собственному признанию Л.М.Лопатина, *последовательнее* Соловьева (419—420) провожу его принцип недоказуемости христианского откровения? Но я решительно отказываюсь понять, каким образом последовательное отстаивание начал Соловьева может быть истолковано как «отсутствие конгениальности» или принципиальная противоположность с ним! Или Л.М.Лопатин думает, что религиозный, по существу, принцип недоказуемости откровения представляет в учении Соловьева что-либо случайное, несущественное? Но в таком *абсолютном* непонимании Соловьева, конечно, никто не решится заподозрить Л.М.Лопатина. Разница между нами, конечно, есть, но совсем не там, где ищет ее Л.М.Лопатин! Он мог бы заметить, что если я местами указываю на незаконность отдельных чересчур рационалистических толкований откровения у Соловьева, то в других местах я вопреки ему отстаиваю права самостоя-

---

[1] В этих словах есть не одно, а целых *три* безусловно недозволительных смешения: Л.М.Лопатин смешивает не только меня с Тертуллианом, но и Тертуллиана с славянофилами, что и приводит его к смешению славянофилов со мною.

тельного человеческого разума против незаконных вторжений мистики. Впрочем, принципиальной противоположности и здесь нет: вся моя задача — в более последовательном проведении, чем у самого Соловьева, его же собственного принципа — *нераздельного и неслиянного единства божеского и человеческого*, а в данном случае — мистического и рационального элемента в богопознании.

II

Всего больше не везет Л.М.Лопатину в той части его статьи, где он противополагает мое учение об Абсолютном соловьевскому. Тут он как будто делает точные ссылки на определенные страницы моей книги. Но, к величайшему моему изумлению, именно на этих страницах оказываются мысли, диаметрально противоположные тем, которые он оттуда вычитывает.

Так, напр., на стр. 109 (т. I) я говорю, что Соловьев «ясно видел тот *предел человеческой мысли*, где кончаются доказательства». Не замечая, что здесь идет речь о Соловьеве, Л.М.Лопатин (стр. 420) видит в этом указании на «предел» мою собственную мысль, составляющую черту отличия между мною и Соловьевым. Развивая дальше это противоположение, Л.М. приписывает мне мысль, будто «реальность абсолютного есть только одно из возможных предположений рядом с другим, ее отрицающим» (ibid). На стр. 109, которая при этом указывается, не только не встречается ничего подобного, но воспроизводится прямо противоположная мысль Соловьева, к которой я тут же присоединяюсь всецело: здесь говорится, что аргументация Соловьева «ставит нас перед неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познание и самую мысль к области иллюзий, или же мы должны признать абсолютно Сущее как разум, или *логос* мироздания. Им мы живем и движемся и есмы». Далее, ссылаясь (стр. 109) на мои слова, что реальное Безусловное есть гипотеза, Л.М. приписывает мне мысль, будто это «насквозь гипотетическое» понятие о реальном безусловном усвояется «лишь произволом нашей веры». Но на стр. 108, на которую при этом ссылается критик, не говорится об этой «гипотезе» ни слова; зато двумя страницами дальше о ней говорится опять-таки диаметрально противоположно тому, что Л.М. мне приписывает: это — не гипотеза, усвояемая произволом веры, а одна из *«необходимых, неустранимых гипотез*

всякой мысли» (курсив в книге); «первая и основная гипотеза всякой мысли, без коей обращаются в ничто все ее суждения и высказывания, есть *реальное Безусловное»* (см. мой т. I, стр. 107). При этом Л.М. опять-таки не заметил, что здесь я высказываю не какое-либо *мое* мнение, отличающее меня от Соловьева, а только поясняю мысль последнего, которую я всецело принимаю.

Неудивительно, что, сопоставляя мысль, мне приписанную, с мыслью, мною действительно высказанною, Л.М.Лопатин опять-таки находит у меня противоречие: противоречие заключается в том, что я будто бы кладу в основу моей гносеологии «насквозь гипотетическое», лишь произволом нашей веры усвояемое понятие реального Безусловного, т. е., попросту говоря, утверждаю произвольно взятое как необходимое. Это, действительно, было бы странно; но весь смысл моей аргументации в том, что предположение реального безусловного для мысли *не произвольно, а необходимо*. Раз Л.М.Лопатин удалил из моей аргументации ее смысл, то пусть он не удивляется, что она вследствие этого стала бессмысленною.

Таким же пропуском связи и смысла в моем рассуждении обусловливается еще одна «специфическая несообразность», приписанная мне Л.М.Лопатиным: «Князь Трубецкой утверждает, что хотя человек свободен верить или не верить в Бога, но он не может не верить в бытие внешнего мира. Между тем он же настаивает, что верить во внешние вещи можно только в том предположении, что универсальное сознание существует действительно, как актуальное проявление Безусловного. Как совместить эти тезисы? Если верить во внешний мир можно только веря в Бога, то необходимость веры во внешний мир явным образом влечет за собою *необходимость* веры в Бога; и, наоборот, если вера в Бога зависит только от нашего произволения, то и в вере в бытие внешнего мира не должно быть ничего обязательного» (424—425).

Противоречие тут, как и в других случаях, получилось оттого, что от внимания Л.М.Лопатина ускользнула самая суть моей мысли. Он смешивает две вещи, которые я тщательно различаю, — во-первых, необходимые логические предположения нашего сознания с тем актом рефлексии, которым мы *сознаем* и *принимаем* эти предположения; во-вторых, рациональную веру в Абсолютное с мистической, религиозной верой в Бога, что, как сейчас будет показано, — вовсе не одно и то же.

На той странице, на которую ссылается Л.М.Лопатин, я говорю, что «в естественном познании безусловное предполагается не как сущность всего познаваемого, а как *универсальная мысль и сознание обо всем*[1]. Нетрудно убедиться, что это универсальное сознание есть необходимый поступок нашей мысли, без коего наше познание не может сделать ни шагу». Значит ли это, однако, что *все* люди в действительности отдают себе отчет в этих необходимых предположениях своего сознания? Должен ли я напоминать Л.М.Лопатину ту истину, что люди могут и не сознавать, а в большинстве случаев и не сознают логических предположений своей мысли? Ему, конечно, случалось встречаться с философами новой формации, которые убежденно отрицают законы логики, но вместе с тем бессознательно их *предполагают*, ибо пытаются дать своему отрицанию *логическое* обоснование[2].

Где же противоречие в моих словах? Почему нельзя утверждать одновременно и того, что Безусловное, как сознающее, необходимо предполагается нашей мыслью, и того, что это предположение остается скрытым от сознания людей, доколе оно не обнаруживается трансцендентальным исследованием? Если эта рациональная вера имеет характер *необходимости*, то, разумеется, не в смысле психологической неизбежности, а в смысле *логической обязательности*, в том смысле, что человек правильно мыслящий *должен* сознавать необходимые предположения своей мысли и верить в них; но фактически он сохраняет свою свободу быть нелогичным.

Кроме того логически необходимая вера в Абсолютное, как трансцендентальный субъект сознания, и религиозная вера в Бога — не одно и то же; последняя предполагает известное нравственное отношение к Абсолют-

---

[1] Спор против доводов по существу, коими Л.М.Лопатин думает опровергнуть эту мысль, не входит в задачу настоящей заметки, которая имеет лишь целью восстановить точный смысл моей мысли против толкований Л.М.Лопатина. Ответ на эти возражения будет мною дан в работе о трансцендентальном методе, которою я в настоящее время занят.

[2] Аргументация Л.М.Лопатина вообще имеет тот недостаток, что она доказывает слишком много. Ею, напр., можно ниспровергнуть Кантово открытие априорности чистых понятий. Как в самом деле совместить тот факт, что категории, с одной стороны, *предполагаются всякой мыслью*, а с другой стороны, не всеми сознаются? Не найдет ли тут Л.М. «специфической несообразности» у Канта?

ному, элемент доверия к нему, признание его *благости* — вообще, интимное *личное* к нему отношение; все это необходимое содержание *религиозного* отношения к Абсолютному — вовсе не заключается в *рациональном* отношении к познаваемому: актом познания оно не предполагается, а потому с логическою необходимостью нам не навязывается[1]. Таким образом «несообразность», указанная Л.М.Лопатиным, оказывается мнимой. Свобода религиозной веры в Бога ни в какой мере не подрывается и не исключается логическою необходимостью постулатов нашей мысли. И оттого-то обнаружение логической необходимости предполагать Абсолютное, вопреки Л.М.Лопатину, еще не есть доказательство бытия Божия. *Признание Абсолютного, как Бога*, вносит в него такое *содержание*, которое не может быть a priori выведено из необходимых логических постулатов: тут требуется опыт, то *реальное соприкосновение* человеческой души с Божественным, которого никакие логические доводы ни дать, ни выдвинуть не могут.

III

Вследствие этих недоразумений, касающихся *самого существа* моей мысли, все мое отношение к Соловьеву остается от начала до конца непонятым моим критиком. Л.М.Лопатин находит у меня довольно простую и незамысловатую фразу: «всякие попытки отделить в Соловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны и могут рассматриваться только как доказательства известного безвкусия». Вместо того, чтобы сопоставить это утверждение с тем контекстом, в котором раскрывается его прямой и ясный смысл, Л.М. начинает строить догадки о том, что оно может означать; в результате оно сначала представляется ему «недоговоренным и загадочным» (стр. 415), а в конечном счете получает у него смысл диаметрально противоположный тому, который действительно в нем заключается.

«Что хотел сказать князь Е.Н.Трубецкой в вышепри-

---

[1] В этом заключается ответ на выдвинутое против меня Л.М.Лопатиным обвинение в смешении рационального и мистического; обвинение это возникло только потому, что Л.М. упустил из виду устанавливаемое мною различие между верою рациональною и верою религиозною.

веденных словах?» То ли, что Соловьев был глубоко верующим человеком, или что он «во всех своих выводах руководился только своими религиозными верованиями, что эти верования составляли для его мысли непоколебимые предпосылки, которых он не желал или даже не мог критически проверять и обосновывать, и что потому для него умозрение и тонкое диалектическое построение заключений было лишь внешнею формою, в которую облекалось содержание, заранее усвоенное как абсолютный догмат?» (стр. 415—416).

Вместо того, чтобы размышлять о том, как я *должен* ответить на эти вопросы, Л.М.Лопатину следовало бы просто заглянуть в те страницы моей книги, где этот ответ дается. Там он увидел бы, что Соловьев, следуя в этом отношении славянофилам и Шеллингу, заявил в самом начале своего литературного поприща, что «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего» (т. I, стр. 62). Он увидел бы, что в связи с этим разочарованием в отвлеченной, т. е. чисто рационалистической, одним разумом построяемой философии Соловьев остановился на мысли об *универсальном органическом синтезе* науки, философии и религии (т. I, 58). Он мог бы ознакомиться с планом этого синтеза из особого параграфа, специально посвященного этой теме (т. I, 110 и 113), и убедиться в моем, в общем положительном отношении к этому плану (т. II, 291—293). Наконец, он мог бы заметить, что, как это показывается во всей моей книге, объединяющим началом этого органического синтеза в учении Соловьева служит *идея Богочеловечества*, причем, с точки зрения Соловьева, это религиозное начало должно быть не одним лишь уголком в нашем мировоззрении, а *определить его всецело*, стать в нем всем во всем.

Если бы Л.М.Лопатин принял все это во внимание, вопросы, которые он мне ставит, отпали бы сами собою. Раз я считаю мысль об *органическом* синтезе необходимою для Соловьева, я должен признавать существенными элементами его мировоззрения и религию, и философию. Как же при этих условиях я могу допустить, «что Соловьев во всех своих выводах руководствовался *только* своими религиозными верованиями»: ведь это именно и значило бы *отделять* в Соловьеве теолога от философа, т. е. делать то самое, что я считаю недопустимым безвкусием. Что касается попыток «оправдать веру отцов»,

то Л.М. мог бы заметить, что в этом я не только сочувствую Соловьеву, но стараюсь его дополнить[1].

Моя мысль в том, что религия и философия в учении Соловьева — *нераздельное и неслиянное целое*. Л.М.Лопатин едва ли станет отрицать, что так смотрел на свое учение и сам Соловьев; но если так, то как же он не видит, что его утверждение, будто я «больше ценю в Соловьеве теолога, чем философа» (стр. 418), в корне противоречит моей мысли? Как я могу ценить в нем больше философа или теолога, когда в моих глазах и философ и теолог одно и то же — *неразрывное* органическое целое; пусть укажет мне Л.М.Лопатин, что представляет собою философское учение Соловьева отдельно от органического синтеза с религией; только тогда я пойму, как можно в нем отделять религиозного мыслителя от философа; пока же я остаюсь при убеждении, что это — довольно опасная затея, которая, к счастью, до сих пор никому не приходила в голову.

Тем же самым недосмотром объясняются и возражения Л.М.Лопатина против моей характеристики трех периодов творчества Соловьева. Л.М.Лопатин не заметил того, что характеристику первого периода как *подготовительного* я заимствовал «у самого Соловьева, который писал о тогдашних своих трудах: «все это только начальные, подготовительные занятия, настоящее дело еще впереди. Без этого дела, без этой великой задачи мне незачем было бы жить»» (т. I, стр. 93). Л.М.Лопатин тем не менее замечает по поводу выражения «подготовительный период» — «читатель недоумевает: подготовительный к чему». «Читатель» Л.М.Лопатина недоумевает только потому, что он не заглянул на стр. 93 моего первого тома, где дается определенный ответ на его вопрос.

«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». Смею уверить Л.М.Лопатина, что эту глубочайшую мысль Соловьева я не только не причисляю к «утопическим фантазиям», а напротив, принимаю с благоговением, почему и разделяю его мысль, что первый период его творчества был лишь «подготовительным». Следую-

[1] См. хотя бы, напр., весь § III моей IX главы; здесь я как раз считаюсь с доводами, слышанными мною однажды от Л.М.Лопатина.

щий, второй период творчества Соловьева я называю «утопическим» вовсе не за попытку выяснить способ действительного осуществления этой идеи на земле, а за то, что философ мечтал осуществить ее в неадекватной ей теократической форме церковно-государственной организации[1]. Наконец, третий период я называю «окончательным», потому что в этот период утопический элемент отпадает, а основная мысль царствия Божия (или, что то же — всемирного Богочеловечества) как действительного *конца* вселенной получает наиболее глубокое, яркое, а для Соловьева, который после того вскоре умер, и *окончательное* выражение. Таким образом, все это деление на периоды исходит из того, что было *для самого* Соловьева наиболее важным и что является наиболее важным и на самом деле: с точки зрения *имманентной Соловьеву оно представляется единственно допустимым.* Напротив, возражение Л.М.Лопатина, который вопреки Соловьеву думает, что его философия первого периода имела какую-то «самостоятельную ценность» безотносительно к той основной идее, которой она хотела служить, исходит из точки зрения безусловно внешней и чуждой покойному философу.

К сожалению, на иную точку зрения Л.М.Лопатин, по-видимому, вообще стать не хочет. Этим объясняется в особенности тот основной упрек, который он мне делает: «мне было очень жаль, что в исследовании князя Е.Н.Трубецкого сплелись две совсем разнородные темы: изложение взглядов Соловьева и обоснование собственного миросозерцания автора в непрерывном споре с Соловьевым» (стр. 399). «Быть может, было бы лучше, если бы князь Трубецкой отложил свое исследование о Соловьеве еще на несколько лет, а ближайшие годы посвятил бы формулировке своих собственных философских воззрений, которые его так занимают теперь. Изложение его собственного миросозерцания от этого, разумеется, только выиграло бы: обоснование своих взглядов лишь через критику какого-нибудь одного, хотя бы и очень уважаемого, мыслителя неизбежно получает вид случайный и недоговоренный. С другой стороны, выиграл бы от этого и Вл.С.Соловьев: порешив так или иначе беспокоящие его принципиальные вопросы, князь

[1] О моем понимании утопизма, кроме моей книги, желающий может навести справки в статье С.А.Котляровского, помещенной в той же 119 книге «Вопросы философии», как и статья Л.М.Лопатина.

Е.Н.Трубецкой мог бы отнестись к философии Соловьева более объективно и больше забывая о себе» (стр. 400).

Изо всего этого рассуждения явствует только одно: допуская только *внешнюю точку зрения постороннего исследователя* по отношению к Соловьеву, Л.М.Лопатин не хочет перенестись на точку зрения внутреннюю, имманентную по отношению к нему, больше того, не видит даже возможности такой точки зрения. Оттого-то все мое отношение к Соловьеву от начала и до конца остается вне поля его зрения.

Предложение изложить мои философские воззрения отдельно от философии Соловьева свидетельствует лишь о том, что Л.М.Лопатин не заметил в моей книге самого главного. *Своих философских воззрений, безусловно отдельных от Соловьева, я не имею*; самые различия между нами существуют лишь на основе общих нам, тожественных принципов; то, что Л.М.Лопатин называет «моими собственными воззрениями», — не более как органическое *продолжение* мыслей Соловьева. При этих условиях совет излагать их отдельно звучит, по меньшей мере, столь же странно, как совет ближайшим ученикам Сократа — излагать свои воззрения, оставив в стороне Сократа, или совет Рейнгольду, Маймону или Фихте — сначала изложить свои учения, а затем уже «годика через три» определить свое отношение к Канту. Такой совет мог бы дать разве тот, кто судил бы о воззрениях названных мыслителей не на основании их сочинений, а на основании собственных произвольных о них догадок.

При более близком знакомстве с моими воззрениями читатель не может не заметить, что от Соловьева перешли ко мне его основные воззрения: все основные понятия моей философии — учение об Абсолютном как Всеедином, о втором Абсолютном, о Богочеловечестве, о Софии, о мировой душе, о душе человеческой и т. д. частью *целиком* соловьевские, частью же представляют собою *переработку* его учений; при этом философия его последнего периода мне настолько близка, что здесь я пытаюсь только *договорить* то, чего не успел высказать или продумать до конца почивший мыслитель. Пусть же объяснит мне Л.М.Лопатин, как я могу выполнить эту задачу отдельно от Соловьева: как я могу продолжать развитие *его* мыслей, не попытавшись продумать их *вместе* с ним, в непосредственной живой с ним беседе!

Кто видит в этой беседе *только* мой «непрерывный спор с Соловьевым», тот не замечает, стало быть, само-

го главного: этот спор обусловлен тем, что философия Соловьева для меня — *истинная философия*; поэтому упрекать меня за ту горячность и страстность, с которой он ведется, может лишь тот, кто судит о нем лишь внешним образом.

Л.М.Лопатина «невольно коробят на целом ряде страниц» резкие выражения, применяемые мною к отдельным мыслям Соловьева. Но, хотя бы все это казалось Л.М.Лопатину «полемическим задором», моя совесть не упрекает меня ни за одно резкое выражение. Думаю, что не упрекнет меня за них и Соловьев: он поймет, что они были проявлением чувства друга, который был не холоден и не тепел, а *горяч* в отношении к его мыслям.

Да, *я имею право* на эти резкие выражения: ибо то, что я теперь отбрасываю в воззрениях Соловьева как «абсурд» или «нелепость», есть не только соловьевское, но и *мое собственное*[1]. Пусть от меня не требуют холодной *вежливости* по отношению к *моим* прежним увлечениям. Я и теперь живу одной умственной жизнью с Соловьевым: я и теперь разделяю его основные мысли; но было время, когда я жил вместе с ним и его иллюзиями, его утопиями; волновался его мечтой о русском национальном мессианизме и о третьем Риме и увлекался многими романтическими грезами его метафизики, которые теперь представляются мне временным историческим придатком к ее истинным началам. Даже и те увлеченья Соловьева, которых я никогда не разделял, все-таки мне сродны и близки. Теперь, когда я отбрасываю все это как обветшавшую историческую скорлупу, пусть меня не упрекают в том, что я вношу в это дело известную страстность и резкость. Она обусловливается любовью к тому, в чем я вижу непреходящее содержание философии Соловьева, и желанием видеть это содержание облеченным в подобающую ему, *адекватную* форму. Смею уверить Л.М.Лопатина, что с годами такое мое отношение к Соловьеву ни в чем не могло бы измениться: даже и подождав «несколько лет», я все же мог бы смотреть на мысли Соловьева, и на те, которые я принимаю, и на те, которые я отбрасываю, — только как на свои, а не как на чужие.

Тем же внешним пониманием моей точки зрения обусловливается и боязнь Л.М.Лопатина, что читатель,

---

[1] Если бы мысль Соловьева была мне чужая, я не решился бы применить к ней ни этих выражений, ни термина «специфическая несообразность», примененного к моей мысли в статье Л.М Лопатина.

впервые познакомившийся со взглядами Соловьева по моей книге, «испытает недоумение, да где же гениальность Соловьева? Не есть ли Соловьев более всего и прежде всего лишь создатель разных темных парадоксов, некоторые из которых нравятся князю Е.Н.Трубецкому, а на другие он нападает?» (стр. 399—400). Л.М.Лопатин волен, конечно, считать «темными парадоксами» «нравящиеся» мне учения Соловьева о всеединстве и Богочеловечестве, о Софии, его теоретическую философию последнего периода, его глубокомысленную эстетику и его несравненную «философию конца»; но я надеюсь, что предполагаемый им «свежий, ни к каким партиям не принадлежащий, хотя бы и вдумчивый читатель» взглянет на дело несколько иначе. Он поймет, что эти мысли, которые с партийной точки зрения могут казаться «темными парадоксами», на самом деле представляют собою те высшие создания гения, которыми вправе гордиться не только Россия, но и человечество; от его внимания не ускользнет и то, что по сравнению с этими ценностями — ничто те преходящие учения Соловьева, которые я отбрасываю.

В заключение остается сказать несколько слов о возражениях, касающихся биографии Соловьева. Л.М.Лопатин недоумевает, почему я не написал хотя бы краткой биографии Соловьева, почему я не допросил его присных о его воззрениях, почему я так мало интересовался вопросом о том, *когда именно* Соловьев стал христианином и т. д. Сам Л.М.Лопатин высказывает по этому поводу ряд интересных соображений, из которых некоторые представляются спорными. Но от спора я все-таки воздержусь, — во-первых, потому что в план настоящей заметки входит не спор по существу, а лишь восстановление точного смысла моих воззрений[1], а во-вторых — вследствие того совершенно второстепенного значения, какое представляет биография Соловьева *не для меня*, конечно, а для моей задачи и для моей темы.

Мне ясно, почему это представляется непонятным Л.М.Лопатину. Для него, не разделяющего мировоззрение почившего философа, сам Соловьев и его учение — потому самому преимущественно *прошедшее*, к которому

[1] Только с этой точки зрения я обращу внимание на одну частность. Откуда мог Л.М.Лопатин вывести заключение, будто по моей мысли Соловьев был приведен к Шопенгауэру своими христианскими воззрениями, когда, как раз наоборот, я неоднократно указываю на противоречие между этими последними и «роковым» влиянием Шопенгауэра.

он может относиться с любовью, как друг и как историк, но все же не как единомышленник и продолжатель. Понятно, почему в этом прошедшем мой критик интересуется в особенности ранним, *долитературным* периодом Соловьева. Конец этого периода есть вместе и конец солидарности обоих друзей. Соловьев заявил, что философия в смысле исключительно теоретического познания перешла в прошедшее, а Л.М.Лопатин стал основателем интересной и стройной, но во всяком случае совершенно самобытной системы, рационалистической и потому чуждой Соловьеву по духу.

Наоборот, для меня ученье Соловьева есть *мое* ученье и, следовательно, *настоящее*, и притом мое собственное; поэтому, как я сказал в моем предисловии (стр. 11), вся задача моего исследования заключалась в том, чтобы показать, что учение это *живо, а не мертво.* Основной вопрос моего исследования, вопрос о том, *что именно живо и что умерло* в этом учении, что следует в нем принять и что отвергнуть. Какую помощь могут оказать мне в этом деле соображения о том, *с какого именно момента* Соловьев стал христианином? Я коснулся их мимоходом, но в сущности мог и вовсе их не касаться: ибо задача моя — *по существу* не историческая; поэтому и все те упреки Л.М.Лопатина, которые могли бы относиться к *историку* Соловьева, не выполнившему своей задачи, ко мне не имеют ровно никакого отношения.

Вообще говоря, не какая-либо частность в моей книге осталась вне поля зрения моего критика, а *целое*, вся ее задача, ее замысел и выполнение этого замысла.

Нам необходимо понять друг друга, и при этом условии нам нетрудно размежеваться. Я буду бесконечно благодарен Л.М.Лопатину, если он возьмет на себя задачу любящего *историка* Соловьева; но пусть и он не посетует на меня за попытку выступить в роли *продолжателя;* тогда нас объединит общая любовь к великому почившему.

Этим призывом *понять друг друга* я заканчиваю мою статью. Я не сомневаюсь в том, что в будущем моя книга не останется для Л.М.Лопатина закрытой книгой. Тогда из дальнейших его статей я узнаю его компетентное и в высшей степени для меня ценное мнение о мыслях, которые в самом деле и с полным правом могут быть названы моими.

Кн. Евгений Трубецкой

Вл. С. СОЛОВЬЕВ И КНЯЗЬ Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ[1]

[Вопросы Философии и Психологии, № 123]

VIII

По первоначальному плану этих моих статей, я хотел рассмотреть еще несколько важных пунктов в философском миросозерцании Соловьева в связи с теми толкованиями, которые им дает князь Е.Н.Трубецкой. Теперь, с большим сожалением, я вынужден отказаться от этого замысла. Одновременно с моею второю статьею (в 120 кн. «Вопросов Философии и Психологии») появилась статья князя Трубецкого «К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева», содержавшая ответ на мою первую статью. Эта статья убедила меня, что спор по существу между нами оказался невозможным и что наша полемика серьезно грозит выродиться в нетерпеливые упреки во взаимном непонимании. По зрелом размышлении я бросил мое широко задуманное критическое предприятие и решил ограничиться самозащитой. Поэтому предлагаемая *последняя* статья моя по поводу книги князя Е.Н.Трубецкого посвящена исключительно уяснению причин моего решения и ответам на те возражения против меня, которые он высказал, как в упомянутой статье, так и в своем труде «Миросозерцание Вл.С.Соловьева».

В статье «К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьва» князь Е.Н.Трубецкой уверяет, что я читал его книгу в настроении человека, который только спорит, но не выслушивает противника, что собственно *его* мыслей возражения мои не коснулись, что воззрения которые я ему приписываю, частью несхожи с его воззрениями, частью даже прямо им противоположны[2]; что я не ока-

---

[1] № 120 «Вопр. Фил. и Психол».

[2] «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 120, стр. 463.

зал внимания его произведениям[1], что, когда я делаю как будто точные ссылки на определенные страницы его книги, на этих страницах оказываются мысли, диаметрально противоположные тем, которые я оттуда вычитываю[2], что от моего внимания ускользает самая суть его мысли[3]; что все его отношение к Соловьеву остается от начала до конца мною непонятым[4]; что я не заметил в его книге самого главного[5]. Едва ли можно сомневаться, что князь Трубецкой выдвинул против меня очень тяжкие обвинения. Но чем же они вызваны? В чем он усмотрел признаки такого полного непонимания, невнимания и даже незнакомства с его книгой?

Прежде всего, князь Е.Н.Трубецкой возмущен моим мнением, что он, по своему умственному настроению, значительно ближе к старым славянофилам, чем к Соловьеву: «он гораздо менее полагается на умозрение и меньшего ждет от него»[6]. Князь Трубецкой возражает на это, что уже в предисловии к своему сочинению он говорит о своем «разочаровании в церковно-политических воззрениях славянофилов», что в дальнейшем он находит, что разрыв Соловьева с церковно-политическими идеями славянофилов был недостаточно полным и радикальным, что, наконец, он принимает «тот весьма далекий от славянофильского богословия взгляд на взаимное отношение церквей, который выразился в «Трех разговорах» Соловьева[7]. Должен сознаться, — я стал совершенно в тупик пред таким странным толкованием моей мысли. Да разве я говорю хотя что-нибудь о близости князя Е.Н.Трубецкого к старым славянофилам в церковных и политических идеях? Какое он имел основание или даже право так понять меня? Ведь я с самого начала моей статьи определенно отграничиваю область моей критики пределами самых общих философских вопросов[3]. И разве не ясно, что в смутившем князя Е.Н.Трубецкого месте, по его буквальному смыслу и по всему контексту, в котором оно находится[9], речь идет исключительно об

---

[1] Там же, стр. 465.
[2] Стр. 467.
[3] Стр. 468.
[4] Стр. 470.
[5] Стр. 474.
[6] «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 119, стр. 418.
[7] Там же, кн. 120, стр. 463—464.
[8] Там же, кн. 119, стр. 399.
[9] Там же, стр. 415—418.

отношении положительной веры и умозрения как источников познания высшей истины и о том, как смотрит на это отношение Соловьев, с одной стороны, и старые славянофилы и близкий к ним в этом пункте князь Е.Н.Трубецкой, с другой, — но что в нем нет никакого намека ни на церковную, ни на светскую политику? Я тем менее мог ожидать такого недоразумения в понимании простого смысла моих слов, что еще раньше печатно указывал на сродство взглядов на веру как источник и коренное условие реальности знания у славянофилов, и у самого Соловьева, и у покойного князя С.Н.Трубецкого. В моей статье «Князь С.Н.Трубецкой и его общее философское миросозерцание» я прямо говорю: «Соловьев и князь С.Н.Трубецкой резко расходились с славянофилами по целому ряду вопросов церковных, исторических, политических, общественных, но в вопросах отвлеченной философии, особенно во взглядах на природу и условия человеческого знания, они оставались с ними на одинаковой почве. И Соловьев, и князь С.Н.Трубецкой были горячо убеждены, что настоящее знание зиждется на гармоническом сочетании опыта, разума и веры»[1]. Подобную же мысль о связи воззрений на веру у Соловьева и князя С.Н.Трубецкого с учением старых славянофилов я высказал в своем предисловии ко второму изданию «Положительных задач философии» (стр. XVI), причем уже не делал оговорки об их отличии от славянофилов в идеях церковно-политических, так как мне казалось, что она сама собою разумеется. И оба эти отзыва не вызвали никаких протестов со стороны князя Е.Н.Трубецкого. Почему же, когда я повторил ту же оценку о нем самом, это возбудило в нем такое негодование?

Между тем князь Е.Н.Трубецкой, в вопросе об отношении умозрения и веры, конечно, стоит еще ближе к старым славянофилам, чем его покойный брат и Соловьев. Остановлюсь на характерном примере: Соловьев умозрительно обосновывал *любовь* как внутреннее определение абсолютного первоначала, без которого оно не было бы абсолютным; князь С.Н.Трубецкой посвящает умозрительному выведению *альтруизма* (который он отожествляет с бесконечною любовью), как неустранимого признака в актуальном абсолютном, лучшие страницы своих «Оснований идеализма». А князь Е.Н.Трубецкой решительно заявляет: «Что «Бог есть любовь»,

[1] См. мои «Философские характеристики и речи», стр. 173.

этого мы не можем знать ни из каких логических дедукций: знать любовь мы можем только при том условии, если она действительно нам явлена... 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[1]. Я спрошу — у кого из них умозрение как источник положительного Богопознания больше суживается и ограничивается, ради непосредственных опытов и откровений веры? Правда, князь Е.Н.Трубецкой настаивает, что отделение от славянофильства *по всей линии* — одна из наиболее характерных особенностей его книги[2]. Однако это утверждение, насколько дело идет о воззрениях князя Е.Н.Трубецкого на познание истинно-сущего, является голословным.

Возражая далее, князь Е.Н.Трубецкой указывает, что он *умозрительным путем* пытался отделить существенное от несущественного в мыслях Соловьева о Боге, о Богочеловечестве, о Софии, о мировой душе и о генезисе мира и что он, даже больше, чем Соловьев, признает самостоятельность рационального начала в области естественного познания[3]. Я, однако, вовсе не думал утверждать, что князь Е.Н.Трубецкой совсем чужд умозрения, что он не прибегает к умозрительным приемам мысли даже и тогда, когда ему приходится критически оценивать чисто умозрительные построения, или что он не признает естественного рационального знания. Я отмечаю лишь тот несомненный факт, что в области основных философских вопросов он отсылает к вере и опыту там, где Соловьев и князь С.Н.Трубецкой давали умозрительно обоснованные выводы. Убеждение князя Е.Н.Трубецкого в полной логической свободе для человека верить или не верить в Бога и его протесты против всяких попыток рассматривать любовь как необходимо мыслимое свойство абсолютного Божества представляют тому яркие примеры.

Князь Е.Н.Трубецкой продолжает: «Я утверждаю, что бытие Божие *недоказуемо*; не расслышав меня, мой критик приписывает мне утверждение, которого я никогда не высказывал, — будто оно *непознаваемо*. Между тем это вовсе не одно и то же: во-первых, как это прекрасно

---

[1] Мирос. В.С.Соловьева, т. I, стр. 273.
[2] «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 120, стр. 464.
[3] Там же.

знает и Л.М.Лопатин, — кроме знания доказанного, *дискурсивного*, есть еще и знание *интуитивное*, которое не доказуется, а дается непосредственному усмотрению; во-вторых, для того, кто стоит на религиозной точке зрения, есть еще и знание, основанное на откровении: если бы мы не верили, что мы что-нибудь *узнаем* из откровения, это значило бы, что нам в сущности ничего не открыто. Последовательно проведенная точка зрения Тертуллиана в корне уничтожает самое понятие откровения, превращая его в сокровение»[1].

На это отвечаю: 1) несомненно высказанных князем Трубецким утверждений недоказуемости Бога и Его непознаваемости я не смешиваю, а ясно их различаю и раздельно показываю, что они находятся у него оба. Сначала я привожу ряд цитат и мест, в которых князь Трубецкой настаивает на недоказуемости Бога[2], а уже *после того* говорю: «Соответственно этому, князь Трубецкой решительно восстает против умозрительного выведения каких-нибудь положительных свойств Божества»[3]. И привожу в доказательство уже знакомое нам рассуждение князя Е.Н.Трубецкого об умозрительной невыводимости истины, что Бог есть любовь, причем цитирую и следующие слова: «Мы не можем познавать сущности абсолютного и его реальных отношений к существующему помимо реального опыта[4]. 2) Как видно из приведенных моих слов, я приписываю князю Трубецкому только отрицание умозрительной познаваемости свойств Божества, — так как и весь вопрос идет для меня об отношении его к умозрению, — а вовсе не познаваемости интуитивной, а тем более основанной на откровении: я знаю, что князь Е.Н.Трубецкой человек верующий и откровение признает. 3) Я не совсем понимаю то, что князь Трубецкой говорит о Тертуллиане: в приписываемых последнему словах: credo quia absurdum est, — он, конечно, высказывает свою положительную веру в откровение и, стало быть, в достоверность всего, чему оно научает.

Развивая свою мысль, князь Трубецкой говорит: «При более внимательном чтении моей книги Л.М.Лопатин нашел бы в ней понимание откровения диаметрально противоположное тому, которое он мне приписывает. Так,

[1] Там же, стр. 465.
[2] Там же, кн. 119, стр. 420.
[3] Там же, стр. 420—421.
[4] Мирос. В.С.Соловьева, т. I, стр. 273.

у меня говорится буквально, что «раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто, — от моего разума *требуется* свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто»»[1]. Из моей второй статьи князь Е.Н.Трубецкой уже знает, что это место в его труде мне хорошо известно[2]; но известно мне[3] и другое его рассуждение, которое кончается всего за несколько строк до этого места и в котором он самым недвусмысленным образом настаивает, что *логическое* познание истин откровения невозможно, а что если б оно существовало, оно умаляло бы значение веры и положительного откровения и превращало бы их лишь в относительные ценности; что понимание логического смысла истин веры сделало бы их безличными и лишило бы их усвоение внутренней свободы[4]. Князь Трубецкой говорит: «Вера в Св. Троицу не могла бы быть свободной для человека, если б он был логически вынужден признавать эту истину. Совершенно так же эта логическая необходимость исключает и божественную свободу в откровении»[5]. «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*»[6]. «В данном случае фальшь заключается в самой попытке рационализировать веру, сделать ее тайны общепринятыми, естественными»[7].

Ввиду этих утверждений приходится очень жалеть, отчего князь Е.Н.Трубецкой не сказал, что он разумеет под свободным соучастием в откровении, под его усвоением и сознанием. Разумеет ли он под ними умозрительное (стало быть, *логическое)* понимание открытых истин? Тогда он уничтожает все, что написал непосредственно перед тем. Или он подразумевает просто нравственную уверенность в том, что Бог говорит нам правду, хотя мы этого и не понимаем? Тогда чем же отличается

---

[1] «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 120, стр. 465.
[2] Там же, стр. 431.
[3] Там же, стр. 432—433.
[4] Мирос. В.С.Соловьева, т. I, стр. 312—313.
[5] Там же, стр. 313.
[6] Там же.
[7] Там же, стр. 314.

его точка зрения от Тертуллиановой? Или, наконец, он имеет в виду непосредственное созерцание Божественных тайн в высшем экстазе, помимо и вне всяких логических обоснований, ибо в противном случае вера не могла бы быть свободной для человека? Но и такой взгляд очень ли далеко стоит от Тертуллиана? По-видимому, князь Е.Н.Трубецкой все-таки склоняется допустить логическое, хотя и не исчерпывающее, познание и понимание откровенных истин. Но тогда его справедливо можно упрекнуть в неясности формул и даже в противоречиях самому себе.

Особенно изумило меня дальнейшее возражение князя Трубецкого, по поводу моего замечания, что в его отношении к умозрительным решениям основных вопросов знания между ним и Соловьевым не только нет конгениальности, а скорее наблюдается заметная противоположность[1]. Князь Е.Н.Трубецкой с воодушевлением восклицает: «В чем, однако, заключается противоположность? В том, что я, по собственному признанию Л.М.Лопатина, *последовательнее* Соловьева (419—420) провожу его принцип недоказуемости христианского откровения? Или Л.М.Лопатин думает, что религиозный, по существу, принцип недоказуемости откровения представляет в учении Соловьева что-нибудь случайное, несущественное? Но в таком *абсолютном* непонимании Соловьева, конечно, никто не решится заподозрить Л.М.Лопатина»[2]. Решаюсь спросить князя Е.Н.Трубецкого: да где же и когда я говорил, что он последовательнее Соловьева проводит принцип недоказуемости христианского откровения? Я не только этого никогда не говорил, но никогда и не думал[3]. Ведь князь Трубецкой сам ссылается на стр. 420

[1] Вопр. фил. и псих., кн. 119, стр. 418.

[2] Там же, кн. 120, стр. 466.

[3] Я полагаю, напротив, что отрицательное отношение к умозрительному обоснованию откровенных истин является у князя Е.Н.Трубецкого далеко не выдержанным. Если для одних он требует только веры и возмущается всякими попытками их рационализировать, — другие он сам охотно подвергает рациональному толкованию. Такое двойственное отношение к умозрению сказалось и в его критике взглядов Соловьева: если некоторые умозрительные теории Соловьева вызывают, с его стороны, суровое осуждение, то другие, наоборот, горячо одобряются и даже проводятся с еще большею решительностью. И при этом наблюдается странная и неожиданная черта, если иметь в виду принципиально враждебный суд, который произнес князь Е.Н.Трубецкой над всеми проявлениями *пантеизма* в идеях Соловьева: умозрительные попытки Соловьева отстоять теизм от всяких пантеистических примесей встречают

моей первой статьи. Отчего же он ее не прочитал, а если прочитал — почему передает не то, что на ней написано? Ведь там всеми словами сказано: «Князь Трубецкой также настаивает на недоказуемости существования Бога, но его отличие от Соловьева в том, что он гораздо его последовательнее». О большей последовательности князя Е.Н.Трубецкого сравнительно с Соловьевым только *в этой фразе* и говорится. Но разве недоказуемость существования Бога и недоказуемость христианского откровения — одно и то же? Разве это логически равные и взаимно заменимые понятия? Между тем не только из сейчас приведенной фразы на стр. 420, но и из всего контекста 419—420 страниц с совершенною определенностью следует, что я провожу параллель между Соловьевым и князем Е.Н.Трубецким именно по их отношению к вопросу о доказуемости Божества. Но князь Е.Н.Трубецкой хорошо знает, что различные доказательства бытия Божия получили начало еще тогда, когда христианство и не возникало; знает он и то, что многие и весьма знаменитые христианские богословы всех времен признавали доказуемость бытия Божия, хотя при этом для других истин откровения не только отрицали умозрительную доказуемость, но и настаивали на их совершенной непостижимости для человеческого разума. Почему же князь Трубецкой счел себя вправе так решительно смешать недоказуемость реальности Божества с недоказуемостью откровения и даже, ввиду этого смешения,

---

у князя Трубецкого строгую критику, как неполные и сами страдающие грехом пантеизма; напротив, те учения Соловьева, которые действительно можно назвать пантеистическими и натуралистическими элементами его философии и в которых он уплатил дань своеобразному пантеизму немецких идеалистических систем, оказавших на образование его собственных воззрений несомненно большое влияние, князем Трубецким оцениваются очень высоко, усвояются и преувеличенно развиваются дальше. Всякие подобия рациональных доказательств бытия Божия, логическое выведение даже основных положительных свойств Божества, умозрительное построение троичности, наконец, все попытки показать, что вечное Божество действительно может быть *единственным* источником всего реального не только в вечности, но и во времени, отбрасываются как шелуха и мякина в философском миросозерцании Соловьева. Наоборот, учение о втором абсолютном, умозрительное обоснование идеи о Богочеловечестве из учения о внутренних стадиях развития мировой души, учение о воскресении мертвых, как об естественном факте космической эволюции, находят в князе Е.Н.Трубецком пламенного защитника и продолжателя. В них, по его взгляду, заключается вечное зерно истины в миросозерцании покойного философа (I том, стр. 399).

поднять вопрос о моем *абсолютном* непонимании Соловьева? Князь Е.Н.Трубецкой настойчиво и многократно обвиняет меня в полном невнимании к действительному содержанию его мыслей; казалось бы, такое обвинение особенно обязывало его внимательно отнестись к подлинному смыслу моих утверждений. Или он просто хотел побить рекорд в невнимательности к мнениям противника?[1]

Таковы возражения, направленные против меня на первых пяти страницах статьи «К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева». В таком же роде князь Трубецкой ведет свою полемику и на дальнейших двенадцати страницах. Очень редко в ней можно отыскать намеки на принципиальные возражения против моих критических замечаний. В огромном большинстве пунктов она сводится или к явным недоразумениям относительно высказанных мною взглядов, или даже к приписыванию мне таких утверждений, каких я никогда не делал. Я очень боюсь утомить читателя невольным спором о словах и фразах, но я не могу его избежать совсем, так как считаю себя нравственно обязанным выяснить, почему я принужден прекратить свои статьи о сочинении князя Е.Н.Трубецкого и занять чисто оборонительное положение. Я могу только обещать быть возможно кратким, однако в пределах, не нарушающих обстоятельности моих ответов.

На стр. 467 князь Трубецкой, указав, что мне всего больше не везет в той части моей статьи, в которой я противополагаю его учение об абсолютном Соловьевскому, говорит: «Так, напр. на стр. 109 (т. I) я говорю, что Соловьев «ясно видел тот *предел человеческой мысли,* где

---

[1] Я не буду долго останавливаться на странном примечании к стр. 466, в котором князь Трубецкой приписывает мне «*три* безусловно недозволительных смешения: Л.М.Лопатин смешивает не только меня с Тертуллианом, но и Тертуллиана с славянофилами, что и приводит к смешению славянофилов со мною». Трудно придумать более превратное изображение хода моих мыслей. О близости точки зрения князя Трубецкого к взглядам Тертуллиана я говорю в самом конце моей первой статьи (стр. 425), а о сходстве умственного настроения князя Трубецкого с настроением старых славянофилов говорю гораздо раньше (стр. 418) и подробно объясняю, в чем оно состоит. А о сходстве старых славянофилов с Тертуллианом я не говорю ровно ничего, да и не имел его вовсе в виду. Какой же удивительный силлогизм обрел у меня князь Трубецкой, — в котором одна посылка стоит в конце рассуждения, другая совсем отсутствует, а заключение высказано в самом начале и притом на основаниях, не имеющих ничего общего с предполагаемыми посылками!

кончаются доказательства». Не замечая, что здесь идет речь о Соловьеве, Л.М.Лопатин (стр. 420) видит в этом указании на «предел» мою собственную мысль, составляющую *черту отличия* (курсив мой) между мною и Соловьевым».

Я *не мог* не заметить, что речь идет о Соловьеве, раз его имя прямо написано у князя Трубецкого. Но в то же время, из всего контекста данного места на стр. 109, я видел, что князь Трубецкой вполне соглашается с им же самим обобщенным и формулированным взглядом Соловьева. Поэтому я счел себя вправе признать эту князем Трубецким формулированную мысль Соловьева и за мысль князя Трубецкого. Что же касается до утверждения князя Е.Н.Трубецкого, будто я в этой мысли вижу *черту отличия* между ним и Соловьевым, то оно совсем неверно, и для подобного толкования я не дал никаких поводов. Смысл сказанного мною на стр. 419—420 моей статьи ясен и прост. Я говорю, что Соловьев в вопросе о доказуемости Божества был непоследователен и хотя принципиально утверждал, что реальность Бога недоказуема, но сам постоянно ее доказывал, а что князь Трубецкой в этом отношении гораздо последовательнее: он «также настаивает на недоказуемости существования Бога»[1], но сколько-нибудь отчетливых попыток доказать бытие Божие не делает. Вот и все. Как же я мог в утверждении недоказуемости бытия Божия видеть *черту отличия* князя Трубецкого от Соловьева, когда я всеми словами настаиваю на его *сходстве* с Соловьевым в этом пункте?

На той же стр. 467 своей статьи князь Трубецкой говорит: «Л.М. приписывает мне мысль, будто «реальность абсолютного есть только одно из возможных предположений рядом с другим его отрицающим» (стр. 420). На стр. 109, которая при этом указывается, не только не встречается ничего подобного, но воспроизводится прямо противоположная мысль Соловьева, к которой я тут же присоединяюсь всецело: здесь говорится, что аргументация Соловьева «ставит нас перед неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познание и самую мысль в область иллюзий, или же мы должны признать абсолютно сущее как разум, или *логос*, мироздания»».

На это отвечу: сейчас приведенная дилемма является не опровержением, а подтверждением и оправданием

[1] Вопр. фил. и псих., кн. 119, стр. 420.

моего толкования. Во всяком случае здесь все сводится к вопросу: указанные в дилемме два возможных предположения — логически равноправны (т. е. отвлеченно одинаково допустимы) или нет? Если они равноправны, тогда бытие реального безусловного есть лишь одно из одинаково мыслимых, но друг друга уничтожающих предположений, т. е. нечто совершенно гипотетическое. Если же нет — если первое предположение должно быть отвергнуто, как противоречащее себе и содержащее ложную и невозможную мысль, тогда бытие реального безусловного тем самым обращается в *доказанную истину*, а не лежит за пределами всяких доказательств (раз вообще дилемма верна). Как относится к этому вопросу князь Трубецкой? По-видимому, он склоняется к его первому решению: ведь иначе он не имел бы никаких оснований говорить о недоказуемости реального безусловного, — в указанной дилемме он обладал бы полным его доказательством. Это косвенно подтверждается и сближением предположения о реальном безусловном с гипотезами трансцендентального метода: наиболее уязвимое место этого метода заключается именно в том, что в нем существование необходимых и всеобщих истин заранее допускается и предполагается, а задача трансцендентального исследования ограничивается изысканием необходимо мыслимых условий таких предположительно допущенных истин[1].

Через это и заявление князя Трубецкого на стр. 468, что «предположение реального безусловного для мысли *не произвольно, а необходимо*», оказывается весьма двусмысленным. О какой необходимости здесь идет речь? О необходимости *условной*, при известном допущении, — или о необходимости *безусловной* — без всяких предвзя-

---

[1] Не могу не отметить еще одной странной неточности в статье князя Трубецкого на стр. 467. Он говорит: «Ссылаясь (стр. 420) на мои слова, что реальное безусловное есть гипотеза, Л.М. приписывает мне мысль, будто это «насквозь гипотетическое» понятие о реальном безусловном усвояется «лишь произволом нашей веры». Но на стр. 108, на которую при этом ссылается критик, не говорится об этой «гипотезе» ни слова». Я не понимаю, почему князь Е.Н.Трубецкой счел возможным не обратить внимания на то, что я в данном случае ссылаюсь вовсе не на 108 стр. его первого тома, а на стр. 107; а в доказательство того, что, по князю Трубецкому, гипотетическое предположение о реальности Безусловного усвояется произволом веры, я опять-таки ссылаюсь не на стр. 108, а на стр. 260. (Вопр. Фил. и Псих., кн. 119, стр. 420).

тых допущений? — Иначе сказать, имеем ли мы тут необходимость в смысле субъективной потребности верить в Божественный Логос для оправдания нашей веры в свой разум и познание, хотя мы во все это с полным логическим правом можем и не верить, — или необходимость в смысле *объективной достоверности* реального абсолютного, ввиду внутренней противоречивости, немыслимости, а стало быть, и логической неправомерности всяких предположений об иллюзорности разума? К какому из двух указанных значений понятия *необходимости* примыкает князь Е.Н.Трубецкой? Если к первому, то я прав, говоря, что для него «реальность абсолютного есть только одно из возможных предположений рядом с другим, ее отрицающим». Если ко второму — то князь Трубецкой несомненно заблуждается и противоречит сам себе, так упорно настаивая на недоказуемости реального Божества.

В моей статье (стр. 424—425) я указываю важное внутреннее противоречие в оценке князем Трубецким взаимного отношения веры во внешний мир и веры в Бога: с одной стороны, он утверждает, что верить во внешний мир можно только в предположении реального существования Божественного разума, а с другой стороны, он же настаивает, что человек свободен верить или не верить в Бога, но что он не может не верить во внешний мир. Я и спрашиваю: «Как совместить эти тезисы? Если верить во внешний мир можно только веря в Бога, то необходимость веры во внешний мир явным образом влечет за собою *необходимость* веры в Бога; и, наоборот, если вера в Бога зависит только от нашего произволения, то и в вере в бытие внешнего мира не должно быть ничего обязательного».

С негодованием отклоняя мое возражение, князь Е.Н.Трубецкой восклицает (стр. 469): «Должен ли я напоминать Л.М.Лопатину ту истину, что люди могут и не сознавать, а в большинстве случаев и не сознают логических предположений своей мысли?» «Где же противоречие в моих словах? Почему нельзя утверждать одновременно и того, что Безусловное, как сознающее, необходимо предполагается нашей мыслью, и того, что это предположение остается скрытым от сознания людей, доколе оно не обнаруживается трансцендентальным исследованием» (стр. 469)? Я был очень удивлен таким ответом: да разве не ясно из всего контекста моей статьи, что в данном месте я говорю вовсе не о возможном фак-

те человеческих заблуждений, а исключительно о *логическом праве* отрицать безусловное? Ведь весь вопрос только и идет о логической недоказуемости и гипотетичности реального Божества. А заблуждения бывают всякие. Разве фактически нет людей — совершенно здоровых и даже философов, — которые убежденно отрицают внешний мир? Неужели об этом надо напоминать князю Трубецкому?

«Кроме того, — продолжает князь Трубецкой (стр. 469—470), — логически необходимая вера в Абсолютное, как трансцендентальный субъект сознания, и религиозная вера в Бога — не одно и то же; последняя предполагает известное нравственное отношение к Абсолютному, элемент доверия к нему, признание его *благости* — вообще интимное личное к нему отношение... актом познания оно не предполагается, а потому с логическою необходимостью не навязывается». На это отвечу: на стр. 260, где провозглашается принцип свободы веры в Бога и необходимости веры в внешний мир, нет никакой речи о тождестве веры в Бога с нравственным доверием к нему. Все различие между верою религиозною и естественною здесь полагается только в том, что первая направлена на Божественное, а вторая на внебожественное. О тождестве веры в Бога с доверием к Его благости говорится лишь через пятьдесят шесть страниц после этого (I т., стр. 312—313), совсем по другому поводу и в другом контексте. Напротив, на стр. 260 князем Трубецким сделано все, чтобы читатель понял слово *вера* просто в смысле *убеждения в существовании.* Так он говорит (стр. 259): «В познании неизбежно участвует вера, которая извещает нас о существовании предмета за пределами нашего индивидуально ограниченного сознания». И из формулы «человек свободен верить или не верить в Бога, но от его свободы не зависит верить или не верить в бытие внешнего мира» также совершенно ясно, что в ней, по всему ее построению, говорится о *вере в бытие.* В самом деле, попытаемся в этой формуле, вместо слова *верить*, поставить слова: *доверять благости*, и получим утверждение не только невероятно неуклюжее, но и очевидно лишенное всякого определенного смысла.

«Обнаружение логической необходимости, — развивает свою мысль князь Е.Н.Трубецкой, — предполагать абсолютное, вопреки Л.М.Лопатину, еще не есть доказательство бытия Божия. *Признание Абсолютного, как*

Бога, вносит в него такое содержание, которое не может быть a priori выведено из необходимых логических постулатов».

Здесь в довольно явном противоречии с собственным утверждением князя Трубецкого, что из понятия о Боге нельзя вывести Его любви к своему творению никакими дедукциями (I т., стр. 273), князь Трубецкой все же настолько сливает понятие Бога с понятием любви и благости, что готов дойти до запрещения употреблять самое слово «Бог», если при этом не мыслятся сейчас названные свойства Божии. По смыслу приведенных мест выходит, что существование реального и разумного безусловного начала вещей, все созидающего своею мыслию (а именно таким началом является у князя Трубецкого реальное Абсолютное, как трансцендентальный субъект сознания), *может быть логически доказано,* но что это еще не дает никакого доказательства бытия Божия, потому что такое творческое и разумное начало еще не может быть *названо* Богом. Через это спор получает характер чисто словесный и мало серьезный. Князю Е.Н.Трубецкому, конечно, хорошо известно, что весьма разнообразные человеческие племена и в настоящем и в прошлом, в Бога несомненно верующие, не отожествляют его, однако, с любовью и благостью. Точно так же не совпадает понятие о Боге с понятием о благости и у многих мыслителей, все же о Боге говоривших и учивших. Наиболее замечательно, что и сам князь Е.Н.Трубецкой далеко не выдерживает своего словоупотребления: на стр. 262—263 первого тома он отожествляет безусловное сознание, в смысле трансцендентального субъекта, с бытием Божественным, а его существование в самом себе с имманентной сферой Божественной сущности. Князь Е.Н.Трубецкой, при его решительном разногласии с Соловьевым и с своим покойным братом в вопросе об умозрительной выводимости любви из самого понятия о Боге, несомненно, имел бы полное основание утверждать, что *христианское* представление о Боге логически недоказуемо и усвояется произвольным актом свободной веры; но мне кажется все-таки, что, если он в самом деле признает доказуемость разумного творца мира, он не имел настоящих мотивов отвергать доказуемость бытия Божия вообще.

В начале третьей главы своей статьи князь Е.Н.Трубецкой особенно возмущается моим вопросом по поводу его утверждения, что «всякие попытки отделить в Со-

ловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны»[1]. Именно я спросил[2]: «Что хотел сказать князь Е.Н.Трубецкой? Желал ли он просто отметить тот бесспорный факт в биографии Соловьева, что во все время своей литературно-философской деятельности он был глубоко верующим человеком?.. Или князь Трубецкой думал сказать, что Соловьев во всех своих выводах руководился только своими религиозными верованиями, что эти верования составляли для его мысли непоколебимые предпосылки, которых он не желал или даже не мог критически проверять и обосновывать, и что поэтому для него умозрение... было лишь внешнею формою, в которую облекалось содержание, заранее усвоенное как абсолютный догмат?» Как видит читатель, — вопрос определенный и простой.

На него князь Е.Н.Трубецкой победоносно отвечает: «Вместо того, чтобы размышлять о том, как я *должен* ответить на эти вопросы, Л.М.Лопатину следовало бы просто заглянуть в те страницы моей книги, где этот ответ дается» (стр. 471). И затем князь Трубецкой довольно торжественным тоном перечисляет (стр. 471), что я увидел бы на этих страницах: именно я увидел бы из них, что для Соловьева «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего», — и что в связи с этим разочарованием в отвлеченной философии «Соловьев остановился на мысли об *универсальном органическом* синтезе науки, философии и религии (т. I, 58)»; далее на этих страницах я «мог бы ознакомиться с планом этого синтеза из особого параграфа, специально посвященного этой теме (т. I, 110 и 113)» и убедиться в положительном отношении к этому плану самого князя Трубецкого (т. II, 291—293; наконец, я мог бы заметить, что «объединяющим началом этого синтеза в учении Соловьева служит *идея Богочеловечества*».

Я был несколько удивлен этим пространным и уверенным объяснением: как не заметил князь Трубецкой, что в высказанных им здесь соображениях, а также и в указанных им здесь страницах и параграфах его труда *никакого ответа* на мои вопросы нет? Об универсальном синтезе религии, философии и науки мечтали очень мно-

---

[1] Т. I, стр. 264.
[2] Вопр. фил. и псих. кн. 119, стр. 361—362.

гие во все эпохи существования философии, но при этом понимали его задачи весьма различно. Одни, в поисках за таким синтезом, исходили из догматически усвоенных религиозных предпосылок и на них обосновывали свои построения: таковы, напр., средневековые схоластики или некоторые современные последователи славянофильства, которые сознательно стараются ориентировать и философию, и науку на заранее усвоенных предпосылках веры. Другие, напротив, исходят от свободного умозрения, независимого от каких бы то ни было догматических предположений, и стремятся к самостоятельному и непредвзятому оправданию положительного религиозного миросозерцания. Таковы, напр., Шеллинг и, *по моему мнению*, Соловьев. И вот я спрашиваю: к какой из этих двух групп искателей универсального синтеза относит Соловьева князь Е.Н.Трубецкой? Сколько-нибудь ясного ответа в его книге на это нет. Некоторое подобие ответа (у меня разобранного в примечании к стр. 417 первой статьи) находим разве на стр. 265—266 (т. I) и, пожалуй, еще на стр. 111[1]. Из этих страниц можно довольно определенно угадать, что князь Трубецкой более склоняется отнести Соловьева к первой группе сторонников универсального синтеза и в этом, по-моему, он глубоко ошибается, что я и хотел сказать.

Возражая дальше, князь Трубецкой спрашивает (стр. 472): «Как я могу ценить в нем (Соловьеве) больше философа или теолога, когда в моих глазах и философ и теолог одно и то же?» На это замечу, что столь оригинальный тезис нуждался бы в некотором комментарии с его стороны. Как же он думает? *Всякий* теолог есть тем самым философ и *всякая* теология есть философия? Или для этого нужны какие-нибудь особые условия?

Князь Трубецкой продолжает: «Пусть укажет мне Л.М.Лопатин, что представляет собою философское учение Соловьева отдельно от органического синтеза с ре-

[1] Я разумею слова князя Трубецкого: «В этой (соловьевской) программе религия есть все, так что от нее получает свою задачу и самая философия». Сознавая, однако, чрезвычайную общность такой формулы, князь Трубецкой несколькими строками раньше оговаривается: как связуется в его (Соловьева) учении религиозное и философское, — будет показано в следующем изложении». Что касается стр. 112 первого тома, то на ней об отношении философии к религиозному вероучению просто нет ни одного слова. Так обстоит дело на страницах, которые князь Трубецкой особенно рекомендует моему вниманию (стр. 471 его статьи) в качестве ответа на мой вопрос.

лигией». Я и не стану этого указывать, потому что не чувствую в таком отделении ни малейшей потребности. Я настаиваю только на коренной важности вопроса: в своем синтетическом построении отправлялся ли Соловьев от религиозных предпосылок как первоисходных данных, или он умозрительно обосновывал самые эти предпосылки? Другими словами: в чем состоял и на что опирался у Соловьева универсальный синтез философии, религии и науки и как сам Соловьев понимал его?

Моим незнакомством с его сочинением объясняет князь Е.Н.Трубецкой и мои возражения против его характеристики трех периодов творчества Соловьева. «Л.М.Лопатин не заметил того, — говорит князь Трубецкой (стр. 472), что характеристику первого периода как *подготовительного* я заимствовал у самого Соловьева, который писал о тогдашних своих трудах: «Все это только начальные, подготовительные занятия, настоящее дело еще впереди. Без этого дела, без этой великой задачи мне незачем было бы жить» (т. I, 93). Л.М.Лопатин тем не менее замечает по поводу выражения «подготовительный период» — «читатель недоумевает: подготовительный к чему?» Читатель Л.М.Лопатина недоумевает только потому, что он не заглянул на стр. 93 моего первого тома, где дается определенный ответ на его вопрос».

Князь Трубецкой, мне кажется, мог убедиться из моей статьи, что я довольно хорошо знаком с перепиской Соловьева с Е.В.Селевиной. Но я никак не ожидал, что серьезный исследователь в наивных мечтах двадцатилетнего влюбленного юноши будет искать исчерпывающей характеристики его жизненного дела в зрелом возрасте. Несомненно, что Соловьев мечтал преобразовать мир, но несомненно также и то, что он не преобразовал его. А первую самостоятельную русскую философскую систему он действительно создал, и в моих глазах это было настоящим и прочным плодом его жизни, как бы сам он ни оценивал его. Замыслы людей очень часто расходятся с их жизненным делом, но, конечно, этим не уничтожают его. Колумб, открывая Америку, искал морского пути в Индию, но что сказали бы мы об историке, который назвал бы открытие Америки «подготовительным периодом в деятельности Христофора Колумба»?

Здесь я остановлюсь. Я не хотел бы пускаться в рассмотрение тех интимных личных побуждений, которые заставили князя Е.Н.Трубецкого предпочесть избранную им форму изучения и оценки миросозерцания и деятельности покойного философа. Во всяком случае, я нисколько не сомневаюсь, что князь Е.Н.Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв со взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни. Однако на этих страницах я имел только в виду объяснить, почему после статьи князя Трубецкого «К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева» и не считаю возможным продолжать далее мои статьи об его книге. И мне кажется, для беспристрастного читателя причина моего решения теперь должна быть понятной: когда я писал мои первые статьи о сочинении князя Е.Н.Трубецкого, я хотел вызвать принципиальный обмен мнений о различных сторонах миросозерцания В.С.Соловьева и надеялся, что такой обмен может принести известную пользу для освещения внутреннего содержания его философской системы. Но я никак не думаю, чтобы наши изощренные обвинения друг друга во взаимном непонимании могли иметь сколько-нибудь широкий интерес.

Вообще, я несколько удивлен позицией, которую занял князь Е.Н.Трубецкой в споре с своими критиками. В своей книге он берет на себя очень смелую и ответственную задачу: он решительно производит над философией Соловьева суровую и, по его собственному признанию (стр. 10, I т.), беспощадную операцию отсечения мертвого от живого, отделения шелухи от зерна, выбрасывания из нее всего, что князь Трубецкой признал в ней за исторический мусор. Почему же думал он, что все почитатели Соловьева должны с ним непременно согласиться относительно того, что в учении Соловьева живо и что мертво? Да он этого вовсе и не думает: на стр. 11 своего предисловия он уверяет, что не будет удивляться, если его книга вызовет горячие споры. Но тогда почему же, как только эти споры возникли, он не захотел видеть в возражениях своих противников ничего, кроме недоразумений или даже абсолютного невнимания к его действительным взглядам? Если они даже в чем-нибудь его в самом деле не поняли, почему его интересует в них только это, а не их оценка смысла и значения философии Соловьева, иногда весьма отличная от его собственной

оценки? И почему в таком непонимании он всегда видит только личную вину своих критиков и совсем не допускает предположения, что и сам он отчасти является виновником недоразумений, вызванных его выводами? Ведь изучение его труда, при внимательном к нему отношении, дается очень нелегко: читатель нередко теряется, иногда готов прийти в отчаяние пред пестрой разнородностью утверждений об одном и том же, которая безнадежно мешает решить вопрос: да где же настоящая мысль автора? Я перечислю лишь немногие недоумения, которые возникают у прилежного читателя книги князя Трубецкого, — лишь те из них, которые касаются наиболее важных пунктов его учения. Когда князь Трубецкой осуждает соловьевское обоснование триединства Божия, считает ли он вообще всякое логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможным, недозволительным, нарушающим права веры, уничтожающим свободу и Бога, и человека (I т., стр. 313—314), или он только думает, что содержание Божественной жизни не укладывается в логическом познании без остатка, но что логическое познание все-таки должно всегда стремиться проникнуть в него и приблизиться к нему (там же, стр. 314—315)? В чем мирятся для князя Трубецкого эти противоречивые утверждения, и какое его действительное мнение? Или в вопросе о бессмертии: признает ли князь Трубецкой, что загробную жизнь получат только праведники, а грешники будут унесены и уничтожены «рекою времен» (такой вывод довольно определенно вытекает из принципиальных рассуждений по этому вопросу на стр. 239—247 II т.), или он полагает, что при втором пришествии грешники будут немедленно спасены и приобретут вечную жизнь чрез посредничество немногих праведников, которые тогда будут действовать на земле и достигнут сверхчеловеческой высоты[1] (причем не совсем ясно, почему для такого всеобщего спасения недостаточно искупительного акта, совершенного Иисусом Христом, помимо будущих сверхчеловеческих посредников), или, наконец, князь Трубецкой думает и не совсем это, а на самом деле гораздо ближе стоит к обычным христианским верованиям (на это также есть намеки в некоторых местах его книги)? Какой его настоящий взгляд? Или в вопросе об искуплении мира, — полагает ли князь Трубецкой, что преобразовала мир, соединила

[1] Т. II, стр. 385—386.

его с Богом, навеки просветила добром душу человечества и тем явилась носительницей акта свободы в Богочеловеческом соединении уже Богородица, когда «согласилась на испытание возвещенной ей благой вести» (см. II т., стр. 262—269, особенно стр. 262, 264, 266, или он соглашается с Соловьевым, что мир искупил, преобразовал и навеки соединил с Богом сам Христос и что в нем пребывала человеческая воля, свободно и всецело подчинившая себя воле Божественной (I т., стр. 316—327, 392—398, см. особенно стр. 395—397)? Мне во всяком случае казалось бы, что в этом пункте князю Трубецкому следовало разобраться с большею теологическою точностью. Еще один вопрос: где высказана истинная мысль Трубецкого — там ли, где он произносит свой категорический и беспощадный приговор над умозрительным обоснованием у Соловьева Лиц св. Троицы, утверждая, что при нем ничего не остается на долю веры и откровение теряет свою ценность, — или там, где, всего через двадцать три страницы[1], он с полным сочувствием излагает убеждение Соловьева, что истина триединства была еще раскрыта в александрийской философии, что специфическое содержание христианства определяется не ею и что «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос»?

Повторяю, я остановился лишь на немногих примерах, и количество их, при желании, можно было бы значительно увеличить. Едва ли часто встречаются у князя Е.Н.Трубецкого выводы принципиального характера, формулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать в других местах его обширного труда утверждений, явно отрицающих эти выводы. Критику приходится мучительно сопоставлять эти несовместимые мысли и угадывать их значение и смысл в общем миросозерцании князя Трубецкого, — по степени внимательности их логического обоснования, по связи их с другими убеждениями князя Трубецкого и по другим более или менее косвенным признакам. Ради осторожности ему чаще приходится говорить о мнениях князя Трубецкого на тех или других страницах его книги или в тех или других ее главах, нежели о мнениях князя Трубецкого вообще. Я не знаю, от чего зависит такая несогласованность в вы-

[1] Т. I, стр. 334.

ражениях взглядов князя Е.Н.Трубецкого; лично я более всего склоняюсь объяснять ее частью некоторою поспешностью в написании его сочинения, частью тем важным обстоятельством, что он высказывает в нем свои собственные воззрения лишь эпизодически и гораздо чаще только высказывает, чем доказывает. Нет ничего странного, что при этих условиях читатели князя Трубецкого могут иногда невольно впадать в очень серьезные недоразумения. С другой стороны, этим характером его книги позиция князя Трубецкого в споре с его противниками существенно облегчается: почти против всех приписываемых ему утверждений он может победоносно выставлять другие свои утверждения, также где-нибудь им высказанные, и даже обвинять своих критиков в невнимательном отношении к его мыслям. Но что же дельного может выйти из такого спора?

IX

Впрочем, я готов понять, почему князь Е.Н.Трубецкой, отвечая в своей статье «К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева» на мою критику его труда, не отнесся к моим возражениям спокойно и объективно, не был достаточно внимателен к их действительному смыслу, а в некоторых случаях даже прямо взвел на меня напраслину. Мои критические замечания нередко имели вполне принципиальный характер, они могли иногда показаться резкими (хотя, по чести, я не желал быть резким). Нельзя удивляться, что князя Е.Н.Трубецкого неприятно взволновало мое решительное несогласие с его взглядами, которые ему несомненно дороги. Но мне гораздо менее понятно его отношение к моим общим философским воззрениям во втором томе его «Миросозерцания Вл.С.Соловьева». Там он пишет совсем спокойно; притом он бесспорно мог бы совершенно освободить себя от обсуждения моих теорий, — в таком обсуждении не было никакой настоятельной необходимости. Его труд посвящен Соловьеву, — его задача и без того сложна и ответственна, — кто же может от него требовать, чтобы он попутно высказывал свои приговоры обо всех русских писателях, с которыми Соловьев не соглашался? Но если князь Е.Н.Трубецкой все-таки захотел дать характеристику моего учения в весьма важном и коренном его пункте, я, конечно, имел право ждать, что он отнесется к нему

с объективной серьезностью и во всяком случае будет иметь в виду его действительное содержание. И вот этого, почему-то, совсем не получилось.

Уже при первом ознакомлении со вторым томом «Миросозерцания В.С.Соловьева» я испытал немалое недоумение. Один из отделов двадцать третьей главы оказался в нем озаглавленным: «Спор Соловьева и Л.М.Лопатина о множественности субстанций». Я даже смутился: да когда же у меня был такой спор с Соловьевым? Я много спорил с Соловьевым в течение моей жизни и по самым разнообразным вопросам, но каких-нибудь споров о множественности субстанций, по крайней мере в эпоху нашей зрелости, моя память не сохранила. Притом это были споры устные, разумеется, нигде не записанные. Печатно же я спорил с Соловьевым всего один раз и совсем по другому поводу. В своей статье «Первое начало теоретической философии»[1] Соловьев подвергнул беспощадной и остроумной критике защищаемое мною учение, по которому наше субстанциальное *я* непосредственно присутствует и открывается в каждом переживаемом нами состоянии и действии и потому прямо сознается и воспринимается нами в своей наличной действительности на всех ступенях нашего самочувствия и самосознания и во всех перипетиях нашего внутреннего опыта. Против такого понимания Соловьев выдвинул в качестве бесспорной и даже первоисходной философской истины положение: в нашем наличном сознании даны ощущения, представления, чувства, желания — вообще психические состояния разного рода, — но реальный субъект нашей психической жизни — душа, как субстанция, — в наличном сознании не дается и не открывается; мы сознаем поток отдельных душевных состояний, но не сознаем, *чьи* это состояния; в нашем непосредственном сознании не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только *мысли* о таких существах и субстанциях. Соловьев хотел, чтобы это положение, по своей несомненности, заменило Декартово cogito ergo sum[2].

Хотя мне это было тяжело и неприятно, я почувствовал себя вынужденным публично выступить против Соловьева в защиту своих взглядов. Мне казалось, что нельзя пройти молчанием провозглашение принципа чис-

[1] Вопросы фил. и псих., кн. 40, 1897 г.
[2] Там же, стр. 910, 911, 914, 915. Кн. 43, стр. 387—388.

того феноменализма за непоколебимую аксиому философии со стороны такого авторитетного мыслителя. Тогда я написал свою статью «Вопрос о реальном единстве сознания»[1], в которой подвергнул подробной критике предполагаемую аксиому Соловьева и старался показать ее далеко не бесспорный характер, а также недостаточную убедительность соображений Соловьева в ее пользу, Этим наша полемика и кончилась: Соловьев отложил свой ответ до окончания своих статей о теоретической философии, полагая, что тогда нам легче будет договориться между собою. А через год он скончался.

Таким образом весь наш спор ограничился обменом мыслей о феноменальных и сверхфеноменальных элементах в содержании нашего внутреннего опыта: за эти границы он совсем не переходил. Во всяком случае, я совершенно не имел в виду спорить о множественности субстанций, и по простой причине: я вовсе не думал, что Соловьев отрицает эту множественность. Напротив, на основании довольно определенного уверения Соловьева[2] я полагал, что он по-прежнему признает и субстанциальное существование души, и ее личное тожество. Я настолько не сомневался в этом, что целый ряд моих возражений против феноменализма Соловьева (на стр. 878—880) построил исходя именно из этого предположения: в них я старался показать, как мало согласуется признаваемая Соловьевым субстанциальность нашего *я* с его толкованием состава наших внутренних переживаний. Изо всего этого внимательный читатель моей статьи мог бы вынести непоколебимое убеждение, что ее задача заключалась совсем не в защите множественности субстанций — в которой я не чувствовал никакой нужды и которая сразу перенесла бы весь спор в область самых основных и трудных проблем метафизики, — а только в установлении непосредственных данных нашего самосознания, на что и направлено все содержание статьи даже в тех ее частях, в которых рассматриваются некоторые общие онтологические положения.

Князь Е.Н.Трубецкой говорит[3]: «Не трудно ответить на упрек в «феноменизме», сделанный некогда Л.М.Лопатиным Соловьеву по поводу первой главы «Теоретической философии». Упрек этот основан на недоразуме-

---

[1] Там же, кн. 49 и 50.
[2] Вопросы фил. и псих., кн. 40, стр. 903.
[3] Миросоз. В.С.Соловьева, т. II, стр. 237.

нии и вряд ли был бы высказан, если бы Л.М.Лопатин рассмотрел гносеологию Соловьева в связи с тем метафизическим учением, которое было изложено последним несколько раньше, в тех же «Вопросах философии» в статьях «Понятие о Боге» и «Идея человечества у Августа Конта»... Для Соловьева субъект нашего сознания и психической жизни есть нечто большее, чем феномен. Это *ипостась*, или *подставка*, всех явлений нашей сознательной и душевной жизни, которой, следовательно, принадлежит сверхфеноменальное значение».

Я совершенно уверен, что с моей стороны тут не было никакого недоразумения. В своей статье я отвечал на определенный ряд возражений против защищаемых мною идей. Эти возражения были изложены Соловьевым в «Первом начале теоретической философии». Понятно, я вынужден был считаться прежде всего именно с этой статьею, а также с статьею «Достоверность разума», в которой Соловьев значительно смягчил и ограничил свои феноменалистические выводы; что тем не менее Соловьев не считал субъекта нашего сознания за чистый феномен — я очень хорошо знал и даже серьезно думал, что он по-прежнему приписывает ему субстанциальное существование[1]. В моей полемике я ограничивался только психолого-гносеологическим вопросом о составе нашего

[1] Третья статья по «Теоретической философии», «Форма разумности и разум истины», появилась только одновременно с моею статьею и в той же самой книжке «Вопросов философии и психологии», поэтому содержание ее мне было незнакомо. В ней Соловьев категорически заявляет, что псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания и т. д. — потеряли для него существенное значение и представляются ему как überwundener Standpunkt (собр. соч., изд. I, т. VIII, стр. 213), что забота картезианцев «все о душе да о душе» не есть забота истинно философская, что и для отвлеченной философии имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, и что «забыть о субъективном центре ради центра безусловного и всецело отдаться мыслью самой истине — единственно верный способ найти и для души ее настоящее место» (там же, стр. 217). Я вполне понимаю, что эти места, при желании, легко объяснить в смысле совершенного отказа Соловьева от его прежнего убеждения в субстанциальной природе души. Тем не менее значение этих мест мне все же представляется очень спорным. Ведь Соловьев нигде не говорит, что мыслящих субстанций или реальных единиц сознания вовсе не существует, он предостерегает только от сосредоточения на них главного интереса философских исследований и от превращения их в точку отправления для познания абсолютной истины. Но одинаково он предостерегает (там же, стр. 218) от сосредоточения философского интереса на кантианском «чистом разуме» и «формальной разумности», хотя существования

внутреннего опыта. Но этот вопрос едва ли находит себе сколько-нибудь определенное решение в статьях Соловьева, указанных князем Трубецким.

Таким образом спора о множественности субстанций у меня с Соловьевым не было. Между тем князь Е.Н.Трубецкой не только уверен, что этот спор между нами произошел, но и придает ему большое значение в качестве показателя совершившихся в миросозерцании Соловьева радикальных перемен. Поэтому он делает довольно подробную характеристику нашей предполагаемой полемики и впадает по этому поводу в серьезные затруднения. «Возражения Л.М.Лопатина, — говорит князь Е.Н.Трубецкой[1], — предполагают только два возможных решения вопроса о нашем «*я*» или личности. Оно — или субстанция, или явление. Между тем Соловьев предлагает *третье решение*. Наша личность не есть ни субстанция, ни явление: она — *ипостась*, или *подставка*... Чем отличается «ипостась» от «субстанции»? По-видимому, даже этимологически эти два слова чрезвычайно близки между собою: ибо могут быть переведены как словом «подставка», так и словом «подлежащее»; зачем же Соловьеву понадобилось их различение?.. Не забудем, что он признает истину *спинозистического* понятия субстанции; а это последнее по самому *существу* исключает возможность *множества* субстанций. Под «субстанцией» Спиноза разумеет то, что есть в себе и понимается через себя, т. е. то, чего понятие не нуждается в понятии другой вещи... При таком определении субстанции, разумеется, не может быть речи о субстанциях сотворенных.

формальной разумности в мире и нашем познании он никогда не отрицал. Как мне кажется, мы здесь, всего скорее, встречаем у Соловьева своеобразный тип *методологического антипсихологизма*. Косвенное подтверждение моего толкования мы находим в раньше написанной статье Соловьева «Понятие о Боге». Здесь, он, доказывая, что истинное самоутверждение человеческой личности заключается в самоотдании бытию абсолютному и в отречении от эгоизма, влекущего за собою для души нравственную смерть и гибель, также призывает к потере своей души (там же, стр. 17). Но при этом он делает характерную оговорку: «Конечно, здесь под этой спасительной потерей души разумеется... не самоубийство метафизического существа (человека), а только нравственное умерщвление его эгоизма». Я не знаю, как из подобных мест выводить, что Соловьев в конце жизни отрицал бессмертие нашего метафизического существа: по всему контексту ясно, что он допускает только *нравственную смерть* и *нравственную гибель* души (см. конец стр. 17).

[1] Миросоз. В.С.Соловьева, т. II, стр. 237—238.

Этим объясняется, почему в отношении к человеку, как и ко всем становящимся субъектам, Соловьев употребляет выражение *«ипостась»*».

Но, недоумевает дальше князь Е.Н.Трубецкой, «по-видимому Л.М.Лопатин, утверждавший множественность субстанций, понимал их не в спинозистическом смысле, а разумел под ними существа сотворенные, вообще так или иначе *зависимые* от абсолютного»[1]. Не могу скрыть, — меня несколько изумило это «по-видимому». Неужели в этом отношении у меня осталось что-нибудь загадочное и недоговоренное, и я представляюсь не-спинозистом в моем понятии о субстанциальном бытии только «по-видимому»? Разве уже в моей первой диссертации я не восстал против спинозистического понятия о субстанции всеми средствами, какими располагала моя критика? Разве в моей второй диссертации я не пытался положительным образом установить такое понятие о субстанции, которое не имеет ничего общего с спинозизмом? Разве в моих психологических статьях я не повторял неустанно и на все лады, что понимаю термин «субстанция» в общелогическом значении *подлежащего* психических свойств и состояний, устраняя от него всякие предвзятые толкования отдельных метафизических школ[2]? И разве семь лет назад я не высказал снова, в статье «Аксиомы философии»[3], мое решительное несогласие с картезианско-спинозистическим пониманием субстанциального бытия и не указал опять, какие печальные последствия имеет это понимание для беспристрастного объяснения нашей душевной жизни?[4] Неужели все это — только *видимость*?

---

[1] Там же, стр. 238.

[2] В «Понятии о душе по данным внутреннего опыта» (Вопр. фил. и психол., кн. 32, стр. 265) я говорю: «Термин *субстанция* я употребляю в самом общем и каждому доступном смысле *подлежащего явлений* или того, чему они принадлежат и что в них является». Указав, что этот термин, несмотря на слившиеся с ним нежелательные ассоциации, затемняющие его первоначально простой смысл, очень трудно заменить каким-нибудь другим словом, я продолжаю: «Поэтому я все-таки предпочитаю термин *субстанция,* хотя и стараюсь, насколько могу, устранить от него всякие предвзятые толкования старинной метафизики».

[3] Там же, кн. 80.

[4] В этой статье, стр. 343—346, показав, каким искажениям подверглось понятие субстанции у картезианцев, *особенно у Спинозы,* и как прочно вошли эти искажения в философскую традицию, я, по поводу споров, вызванных моими психологическими статьями (куда относится и мой спор с Соловьевым), говорю: «Мои

Но, *по-видимому* или и в самом существе дела, во всяком случае я не понимал субстанций в спинозистическом смысле. Ввиду этого князь Е.Н.Трубецкой высказывает резонное сомнение: «При этих условиях может возникнуть вопрос, не основывается ли весь спор на чисто словесном различии в употреблении философских терминов? Чем отличаются ипостаси Соловьева от субстанций Л.М.Лопатина?»[1] И вот тут князь Е.Н.Трубецкой совершает неожиданный и смелый шаг: за полным отсутствием пригодных материалов для изображения предполагаемого спора о множественности субстанций в статьях Соловьева или моих, он выдвигает шуточное стихотворение Соловьева, написанное им в письме покойному Н.Я.Гроту, в котором он добродушно высмеивает мое учение о субстанциях и делает ко мне юмористическое обращение. Так как это стихотворение играет в рассуждениях князя Е.Н.Трубецкого очень большую роль, и он не только усматривает в нем яркое выражение изменившихся взглядов Соловьева, но и пользуется им как главным источником для характеристики моих философских воззрений, я приведу его здесь:

Неврон финляндский, страждущий *невритом*,
Привет свой шлет московскому неврону!
Все бытие земное — что *ни ври там* —
Все в реку брошено (в реку времен) — *не в Рону!*

Πάντα ῥεῖ

. . . . . .

И с каждым годом, подбавляя ходу,
Река времен несется все быстрей,
И чуя издали и море, и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй!
Но мне грозит Левон неустрашимый, —
Субстанций динамических мешок

критики не замечали, что я употребляю слово *субстанция* в другом смысле, нежели они, и не вношу в него никаких картезианских ограничений. Я все время стою на той простой общелогической точке зрения, для которой никакое свойство немыслимо без вещи, действие невозможно без деятельной силы, явление есть абсурд без выражающейся в нем реальной сущности. Поэтому для меня субстанция и ее акты и состояния суть понятия соотносительные в самом строгом значении слова: они не только не мыслятся врозь, но и не существуют врозь... Логически и реально они (т. е. субстанция и ее жизнь и деятельность) содержатся друг в друге, так что, воспринимая одно, мы тем самым воспринимаем другое» (346).

[1] Миросозерцание В.С.Соловьева, т. II, стр. 238.

Свезти к реке и массою незримой
Вдруг запрудить весь Гераклитов ток.
Левон, Левон! Оставь свою затею
И не шути с водою и огнем...
Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею,
Но и без них мы славно заживем[1].

По мнению князя Трубецкого, в этом стихотворении открывается весь смысл нашего спора с Соловьевым. «Различие «ипостасей» Соловьева от субстанций Л.М.Лопатина, — говорит он, — заключается именно в том, что ими Гераклитова тока запрудить нельзя. Субстанция, хотя бы и не абсолютная, а сотворенная, есть во всяком случае сверхвременное, вечное *бытие*, обладающее неизменным, постоянным содержанием, которое ни в каком случае не может быть унесено «рекой времен». Становящимся «ипостасям», наоборот, недостает как раз этого признака постоянства и неизменности законченного в себе *бытия* сверх времени»[2]. Князь Е.Н.Трубецкой поэтому думает, что в рассматриваемом стихотворении Соловьев отказывается от прежнего своего учения о вечных монадах-субстанциях или о неизменных умопостигаемых существах, особых у каждого творения и, в частности, у каждого человека. Князь Е.Н.Трубецкой полагает, что это учение и вытекающее из него учение о предвечном существовании душ «есть то самое воззрение, которое Соловьев в 1896 году высмеивает как «мешок динамических субстанций» Л.М.Лопатина. Содержание этого «мешка» не могло не быть ему известным[3]. Этим для князя Трубецкого дело окончательно решается: он бесповоротно сливает и отожествляет мое учение о «динамических субстанциях» с соловьевским учением об идеях-монадах; осуждение Соловьевым первого, в его глазах, обозначает отречение от второго; всякое проявление близости Соловьева к его прежним взглядам в статьях последнего периода его жизни представляется ему явным противоречием с его «полемикой» (?) против моего «мешка динамических субстанций»[4]. С другой стороны, все свойства и определения соловьевских идей-монад князь Трубецкой, не колеблясь, переносит на мои «динамические субстанции» и во всяком случае не делает

[1] Письма В.С.Соловьева, III, стр. 213.
[2] Мирос. В.С.Соловьева, т. II, стр. 239.
[3] Там же, стр. 243.
[4] Там же, стр. 258, 261.

ни малейших попыток их отделить одни от других. Он утверждает, что субстанция, даже и сотворенная, есть сверхвременное, вечное бытие, обладающее неизменным, постоянным содержанием[1]; что если бы человеческая личность была субстанцией, она была бы законченной в себе[2]; что понятие от века данной субстанции человеческого существа предполагает «безусловное совершенство человеческой личности как факт совершившийся в бесконечном прошлом» и что поэтому для субстанциальной души нравственная задача превращается в ничто, а вся жизнь во времени становится бессмыслицей[3]; что если душа имеет субстанциальную природу, то она от века соединена *неразрывными* узами с Божеством, и тогда падение ее, а стало быть, и спасение, — одна пустая видимость[4], что, когда Соловьев отвергнул мой «мешок динамических субстанций», он непоследовательно вынул из мешка и сохранил субстанциально единое вечное человечество и тем свел на нет всю ту метафизическую свободу личности, «которая мелькнула было в понятии *ипостаси*»[5]; что при этом лишается смысла полемика Соловьева против моих «динамических субстанций»[6]; что Соловьев не довел до конца ряда мыслей, «который заключается в отрицании динамических субстанций»[7]; что «если бы умопостигаемый характер человека был субстанцией, все его бытие во времени было бы тем самым предопределено как необходимое явление этой субстанции», ибо «субстанция есть от века законченное, *сверхвременное бытие*»[8] и т. д.

Указанные в сейчас приведенных цитатах общие признаки субстанциального бытия заимствованы князем Е.Н.Трубецким у Соловьева, — по-видимому, главным образом из его «Чтений о Богочеловечестве»[9], — но они с полною уверенностью вложены им и в мое учение о субстанциях. В одном только пункте князь Е.Н.Трубецкой признал решительное отличие моих взглядов от воззре-

---

[1] Там же, стр. 239.
[2] Стр. 244.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Стр. 259. По этому поводу решаюсь спросить князя Е.Н.Трубецкого: где и когда я учил о субстанциально-едином и вечном человечестве?
[6] Стр. 261.
[7] Там же.
[8] Стр. 272.
[9] Стр. 248.

ний Соловьева, и это был один из немногих случаев, когда он сослался на мои произведения и даже сделал довольно длинную и притом сочувственную выписку из моей статьи[1]. Этот пункт касается моего учения об имманентности всякой субстанции своим явлениям, или *принципа соотносительности субстанций и явлений.* Однако принципиальное отожествление моего понятия о субстанциальном бытии с соловьевским воззрением на субстанции как сущности вечные, неизменные и раз навсегда законченные и здесь сделало свое дело: совершенно неожиданно для меня князь Трубецкой заявляет, что из моего понятия о душевной субстанции с необходимостью следует, что «зло в его двоякой форме греха и смерти составляет определение самой сверхвременной субстанции человека, ее вечное свойство»[2]. Все мое учение он считает лишь «увековечением греха и смерти»[3].

Я не буду долго останавливаться на том, что обращать коротенькое юмористическое стихотворение в частном письме в целую «полемику» по весьма важному философскому вопросу, притом знаменующую радикальный поворот во взглядах Соловьева, есть довольно эксцентрический прием философской критики. Но мне кажется, что если князь Е.Н.Трубецкой придает этому стихотворению такую важность, ему следовало сделать все, чтобы установить его настоящий смысл. При его лаконичности, оно неизбежно является недоговоренным, и князь Трубецкой, конечно, должен был воспользоваться всякими указаниями, облегчающими усвоение его содержания. И вот меня несколько удивило, почему он обратил так мало внимания на относящееся к этому стихотворению подстрочное примечание К.Я.Грота (см. «Письма В.С.Соловьева», том III, стр. 213): в нем К.Я.Грот делает весьма правдоподобную и хорошо обоснованную догадку, что рассматриваемое стихотворение находит себе объяснение в напечатанном в «Вопросах Философии и Психологии» (кн. 34, 1896 г.) изложении прений по моему реферату: «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», в Московском Психологическом Обществе. Почему князь Е.Н.Трубецкой, по-видимому, совсем не заглянул в эти прения? Ведь тогда бы он убедился, что смысл стихотворения сложнее и тоньше, чем он думает,

---

[1] Стр. 245.
[2] Стр. 246.
[3] Там же.

и что, во всяком случае, едва ли в нем содержится какой-либо отказ Соловьева от *своих* воззрений какой бы то ни было эпохи.

Я остановлюсь в указанном отчете о прениях лишь на той его части, которая имеет прямое отношение к содержанию стихотворения Соловьева. Покойный П.А.Каленов (талантливый защитник своеобразного скептицизма в философии, ввиду несовместимости человеческих суждений с законом тожества)[1] мне сказал: «Вы стремитесь обосновать и утвердить понятие имманентной психической субстанции, видя в нем чрезвычайно плодотворный принцип, объясняющий психические феномены... Я с вами решительно не согласен... Всякое толкование, всякое объяснение не только не уничтожает логических противоречий, но и прямо основывается на них, потому что объяснение вообще имеет своим базисом трансцендентальное противоречие, от которого мы фатальным образом не можем освободиться. (У вас объяснение основано на идее неизменной сущности изменяющихся явлений, а в этой идее коренится противоречие»[2].

На это я ему ответил: «Вы подымаете старый спор о человеческом познании[3]. Вы уверены, что все положения мысли представляют собой логическое противоречие. Естественно, что с такой точки зрения всякая теория гибнет. Вы указываете, что в самом понятии субстанции есть противоречие — неизменный субстрат изменчивых явлений. Но вы были бы правы только в том случае, если бы я признавал за субстанцией абсолютную неизменность; на самом деле, однако, такая неизменность есть лишь логическая иллюзия, и я нигде не настаиваю на ней. Вы становитесь на элейскую почву, утверждая, что реальность в неизменном; я же защищаю скорее Гераклита с его многообразием действий, с его принципом изменчивости как признака реальности. По-моему, понятие субстанции совпадает с понятием деятельной силы; в деятельности, в изменении заключается природа силы»[4].

Я спрошу князя Трубецкого: неужели Соловьев мог смешать такое понятие о субстанциях с своим понятием об идеях-монадах? И, с другой стороны, не ясно ли, что образ «Гераклитова тока» в его стихотворении

---

[1] См. его статьи: «Вопр. Фил. и Псих.», кн. 18, 22 и 27.

[2] Вопр. фил. и псих., кн. 34, стр. 514.

[3] Намек на прения, происходившие на предшествующих заседаниях Общества.

[4] Там же, стр. 514—515.

так или иначе был навеян моею ссылкою на Гераклита? А если он имел в виду эту ссылку, едва ли он мог совсем забыть, в каком контексте она была мною сделана. Поэтому наименее вероятно предположение, что под моим «мешком динамических субстанций» Соловьев разумел совокупность вечных сущностей, обладающих неизменным, постоянным, раз навсегда законченным содержанием, как его объясняет князь Трубецкой: содержание моего «мешка», в самом деле, «не могло не быть ему известным», — и не только из сейчас приведенного отчета о прениях, но и из моих сочинений, и из устных бесед со мною. Смысл стихотворения несколько иной. Лично я понимаю его так, что Соловьев был возмущен моей попыткой смягчить Гераклитов принцип «всеобщего течения», превратив его во внутренний закон и в форму взаимных отношений развивающихся в себе субстанциальных сил: такое ограничение не могло не показаться ему непозволительной *запрудою* «Гераклитова тока». Главное возражение Соловьева заключается в мысли, что «бытие *земное все* брошено в реку времен». На более отвлеченном языке это значит: в чувственном, феноменальном мире *нет никаких субстанций*, — ни изменчивых и развивающихся, ни неизменных и в себе законченных, — в нем даны только явления. Сказал ли этим Соловьев что-нибудь новое, чего никогда не говорил раньше? Мне представляется, что утверждать это нет никаких оснований. Князю Е.Н.Трубецкому хорошо известно то классическое место в «Чтениях о Богочеловечестве»[1], в котором Соловьев подробно доказывает, что ни в физическом, ни в *психическом*[2] опыте мы не находим реального единства своей индивидуальности да и никаких других субстанциальных единиц, а имеем лишь текучие и все новые группы мимолетных явлений. Скажет ли князь Трубецкой, что в разбираемом стихотворении выражается отрицание самого существования каких-либо отдельных субстанций? Но из чего же это видно? Из слов: «субстанций нет, прогнал их Гегель в шею?» Но если их понимать буквально, то выйдет, что и Божественной субстанции нет, а князь Трубецкой сам настаивает, что Соловьев ее признавал, — вообще можно

---

[1] Собр. сочинений, т. III, изд. 2, стр. 122—127.

[2] Причем у него уже намечены все те доводы, которые были только повторены и развиты в «Первом начале теоретической философии».

ли требовать от юмористического стихотворения полной точности формул? Ведь и Гегель изгонял самостоятельные субстанции только из эмпирического мира, а в области умопостигаемой субстанция оказывается у него вполне закономерною логическою категорией, хотя и не покрывающею внутренней сути абсолютного духа. Что дело тут идет о субстанциях, имманентных чувственному опыту, ясно из угроз, которые обращает ко мне Соловьев: ведь только для таких субстанций может быть страшным «шутить с водою и огнем». Между тем в «Чтениях о Богочеловечестве» отрицание субстанциального содержания в нашем опыте не только не является поводом к отвержению, а, напротив, составляет решающий мотив для признания индивидуальных субстанций, т. е. монад-идей, в умопостигаемом мире[1]. Какое основание думать, что в рассматриваемом стихотворении вопрос поставлен иначе? Напротив, образ сулящего свободу моря, к которому «река времен несется все быстрей», не представляет ли довольно прозрачного намека на свободное царство вечных умопостигаемых существ, в котором каждое из них обладает высшею реальностью?

Такое толкование стихотворения я считаю единственно вероятным: Соловьев вовсе не отожествлял моих «динамических субстанций» со своими идеями-монадами, а, наоборот, противополагал их друг другу; в его стихотворении не заключается отказа от его старой монадологии, — напротив, устраняя *имманентное* объяснение субстанциального бытия, он косвенно оправдывал его трансцендентное объяснение. Князь Е.Н.Трубецкой так увлекся своей теорией, что не замечает, что она сплошь является лишь *дополнением* к Соловьеву, а никак не изложением его действительных выводов. Ни в одной статье Соловьева не встречается учения об ипостасях как сверхфеноменальных, но не сверхвременных сущностях, уносимых «Гераклитовым током» и погибающих в нем. Термин *ипостась*, в применении к человеческой душе, Соловьев употребляет только в одном месте статьи «Понятие о Боге»[2], всего скорее просто как греческий синоним термина *субстанция*, так как последний по самой задаче статьи — дать имманентное изложение и относительное оправдание воззрений Спинозы — берется в ней лишь в спинозистическом значении абсолютной осно-

[1] См. там же.
[2] Собр. сочин., т. VIII, изд. I, стр. 17.

вы вещей. Однако и в этом единственном месте не только ничего не говорится о метафизическом уничтожении ипостасей, а, как мы уже знаем, утверждается прямо противоположное, — что для ипостасей возможна лишь нравственная смерть.

Я не стану, впрочем, отрицать, что обсуждаемое стихотворение можно, пожалуй, растолковать и иначе. Можно, если угодно, предположить, что мы имеем в нем карикатурную пародию, в которой автор преднамеренно сгустил краски и в интересах наглядности подменил мое понятие о конечных субстанциях более популярным представлением о них, в духе неизменных реалий Гербарта. Необходимости в таком допущении нет, но оно, конечно, возможно. Но если б даже такое объяснение было вполне верным, какой бы вывод был из этого единственно уместным? Только тот, что при характеристике, а тем более опровержении чужих философских взглядов нужно обращаться к сочинениям, их излагающим, а не к стихотворениям, их вышучивающим. Князь Е.Н.Трубецкой не последовал этому самоочевидному правилу: при оценке моего учения он не расстается с «мешком динамических субстанций», и из этого хотя и яркого, но все же едва ли точного, в логическом отношении, образа строит сложный ряд весьма тонких заключений и догадок о моих истинных мнениях.

Нельзя не пожалеть, что князь Трубецкой прибегнул к такому, во всяком случае, рискованному методу. Было бы, конечно, гораздо лучше, если бы он постарался вспомнить содержание моих сочинений или хотя бы поверхностно пересмотрел их. Мне кажется, тогда он убедился бы, что ему совсем нет нужды осложнять план своего обширного труда критическим разбором моих мнений: он ясно увидел бы, что Соловьев *не мог*, опровергая мое учение о субстанциях, тем самым опровергать свое собственное воззрение на них, и по той простой причине, что в этом вопросе мы *всегда* держались не только различных, но во многом даже противоположных взглядов. Даже в самых общих чертах освежив в памяти мои выводы, князь Трубецкой понял бы, что его критика учения о сотворенных конечных субстанциях, которую он приписывает и Соловьеву, причем полагает, что она и у него была направлена именно против меня, не имеет к этим выводам никакого отношения.

Подразумевая мои «динамические субстанции», которыми я покушался запрудить «реку времен», князь Тру-

бецкой, как мы уже знаем[1], настаивает, что сотворенные субстанции имеют бытие сверхвременное и поэтому вечное, обладающее содержанием постоянным и неизменным; что они закончены в себе и совершенны; что человеческая душа, как субстанция, также должна быть совершенной и соединяется с Божеством неразрывными узами; что душа, если она субстанция, в своем бытии во времени есть необходимое явление своей неизменной и от века законченной сущности без всякого проблеска моральной свободы; что ввиду законченности, неизменности и вечности душевной субстанции и ввиду устанавливаемого мною принципа имманентности субстанции своим явлениям для меня зло, в двоякой форме греха и смерти, составляет вечное свойство человеческой души и т. д.

Все это излагается с таким видом, что читатель, незнакомый с моими произведениями, должен вынести непоколебимое убеждение, что все эти странности частью представляют мои собственные утверждения, частью являются естественными логическими последствиями из приписанных мною конечным субстанциям свойств. Но как же не заметил князь Трубецкой, что я указываемых им свойств конечным субстанциям *совсем не приписываю* и что все содержание моего учения в этой области заключается в радикальном пересмотре обычных представлений о субстанциальном бытии? Я не считаю возможным или даже нужным пересказывать сейчас мои воззрения в этом важнейшем пункте умозрительной онтологии во всей полноте их внутренней мотивировки, поэтому я лишь укажу, в самом общем и кратком виде, те положения, которые я защищаю уже много лет и которые делают совершенно неприменимыми обвинения князя Трубецкого к моим действительным взглядам.

Прежде всего, *сверхвременность* и *вечность* (в смысле абсолютной непричастности каким-либо временным отношениям и неизменной законченности и завершенности в содержании бытия) для меня не совпадают между собою. Я категорически настаиваю на сверхвременности всего субстанциального, но потому, что для меня самое время есть лишь продукт и форма взаимодействия конечных субстанций, при котором деятельность каждой отдельной субстанции встречает невольное препятствие в деятельности других и поэтому осуществляется не сразу, а только постепенно, — в последовательном ряде не-

[1] См. выше стр. 506—507 этой статьи.

ограниченно многих моментов реализации. Отсюда получается общее определение времени: «Время есть аналитически необходимая форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собою»[1]. Поэтому отдельные субстанции никогда не имеют бытия *законченного*: их бытие всегда осуществляется, но никогда не бывает осуществлено и исчерпано во всей полноте того, что в нем заложено, пока они сохраняют свою индивидуальную ограниченность. Вечное бытие принадлежит только Богу. «Нет жизни *безвременной*, но всякая жизнь или во всем своем содержании *сверхвременна* (такова жизнь только абсолютного Божества), или *совершается во времени, Вечности* Бога противостоит *бесконечная длительность* сотворенных субстанций»[2]. «Мир состоит из сверхпространственных и сверхвременных центров бытия, которые находятся в живом, непрерывном взаимодействии: пространство и время только необходимые формы этой никогда не прекращающейся взаимной связи существ»[3].

Поэтому, далее, я всегда отвергал внутреннюю *неизменность* конечных субстанций. Абсолютно безвременные, никакими процессами жизни никак не задеваемые умопостигаемые существа, неподвижно равные сами себе во всех отношениях, всегда мне представлялись совершенно бесплодными фикциями рассудка. Я старался показать, что понятие *субстанции* и понятие *силы* во внутренней полноте ее моментов обозначают одно и то же. Субстанция есть «деятельная сила во внутренней целостности ее конкретного бытия, которая в своих частных действиях не исчерпывается и не истощается, но утверждает себя в них как реально единую мощь многообразных проявлений и качеств»[4]. Понятие силы есть всеобъемлющее и предельное данное и нашего непосредственного переживания, и нашего отвлеченного понимания. Лишь его помощью мы можем прилагать к познаваемым вещам самый основной закон мышления — закон тожества — не формально-рассудочно, а диалектически: через понятия силы и деятельного процесса мы научаемся «неизбежной совместимости между единством бытия и многообразием его проявлений; мир в том, что он имеет наиболее реального, перестает быть для мысли сплошною

[1] Положит. задачи фил., ч. II, стр. 308.
[2] Там же, стр. 308—309.
[3] Стр. 309.
[4] Там же, стр. 219—220.

загадкою»[1]. «В этом понятии самоочевидно совмещаются и единство бытия и внутренний переход моментов проявления; сила неотделима от своей реализации — усилие и действие по своей природе соотносительны — они друг друга не исключают, а взаимно включают»[2]. «Понятие силы, по самому существу своему, предполагает переход мощи в акт; только этим переходом и устанавливается бытие силы; а это значит, что понятие силы неотделимо от представления о смене внутренних моментов ее реализации: сила до тех пор остается сама собою, пока такая смена в ней совершается»[3]. Поэтому существование внутренно изменчивых, развивающихся сил или субстанций «непосредственно понятно для нашего ума». «Проблему для мысли скорее составляет бытие сил внутренно неподвижных и неизменных, и она разрешается, по-видимому, лишь в предположении актов *сверхвременных*, совершаемых однажды навсегда, которыми впервые условливается всякое временное существование, но которые сами, в своем внутреннем бытии, различиям времени не подлежат»[4]. Конечные субстанции, являющиеся пассивными носительницами вековечных актов сверхприродной основы, — таковы, напр., вещественные атомы в их отношении к физическим законам, — не суть еще субстанции в полном значении этого понятия: это лишь страдательные посредники или даже условные пункты средоточия высших действий. Напротив, «силою, в строгом смысле слова, можно называть лишь то, что есть самобытный источник своих данных действий, потенция своей энергии. Но если так, она должна быть рождающею мощью и способов своей реализации; она должна сама себе ставить закон своих проявлений, следовательно, в этом моменте самоопределения, быть независимою, *свободною* от этого закона, не подчиненною ему заранее. Такова внутренняя логика понятия силы»[5]. А из этого ясно вытекает, что настоящими субстанциями в мире конечных тварей являются субстанции внутренно изменчивые, развивающиеся, в себе растущие, в которых действительно присутствуют самоопределение и творчество. Таковы все духовные существа вообще, — такова, в частности, душа человека.

---

[1] Там же, стр. 192.
[2] Там же, стр. 200.
[3] Там же, стр. 206.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 207.

«Где бы дух ни веял, в каких бы элементарных формах ни выражалась его деятельность, — в простом ощущении, в первоначальных актах сознания, в целесообразном воздействии на течение внешних событий, — везде мы видим присутствие творчества как непрерывного созидания нового, как реального раскрытия духовных сил, прежде неявленных. Это одинаково можно наблюдать и на самых сложных действиях человека, и на едва заметных проблесках сознания у низших животных»[1]. В *творческой причинности* заключается главная черта отличия всей области духовных явлений от физической природы, с механическими связями и отношениями ее элементов. «Механическое вещество внутренно всегда неизменно, передвижения его частиц ничего в нем не прибавляют и не убавляют; напротив, душа непрерывно меняется, коренной признак ее существования — развитие, расширение, всестороннее разрастание жизни. Такою она является для своего внутреннего самочувствия; такою же представляется и в своем внешнем преобразующем действии на природу»[2]. Это и значит, что дух есть субстанция, «т. е. самостоятельный источник некоторой своеобразной жизни»[3]. *«Дух есть подлинная субстанция, даже субстанция коренная*, потому что творчество должно предшествовать установлению чисто механических отношений»[4]: «движение, элементарный состав тел, их протяженность и нахождение в одном пространстве, — все это должно быть дано предшествующим творческим процессом, для того, чтобы к ним могли получить приложение какие бы то ни было законы механики. *Исконная, первоначальная причинность есть творческая;* всякая другая есть вторичная и производная»[5]. Однако субстанциальное бытие принадлежит не только всемирному духу с его *абсолютным творчеством*[6]; и каждое сотворенное сознающее себя существо, а стало быть, и душа человека, также есть субстанция: «сознание и творчество нераздельны между собою, потому что всякое проявление сознания есть по существу акт творческий. Личное созна-

---

[1] «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (Вопр. фил. и псих., кн. 5, стр. 47—48).
[2] Там же, стр. 61—62.
[3] Там же, стр. 79.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 64.
[6] Положит. зад. фил., ч. II, стр. 268.

ние без личного творчества есть понятие, которое само себе противоречит»[1].

А в этом лежит ключ к решению вопроса о нравственной свободе людей. «Ведь если все, что в душе совершается, есть продукт ее творческой силы, таким продуктом должны являться и нравственные действия человека: в них должен заключаться момент действительного почина и самоопределения, они принадлежат человеку, его воля — их подлинный источник, а стало быть, он ответствен за них»[2]. Конечно, не все одушевленное свободно в моральном смысле, однако нравственная свобода сама собой является в духовных существах, в которых даны *разум* и *самообладание*. «Когда мы душевно здоровы, то ни одна страсть не владеет нами настолько, чтобы мы совсем не могли над ней возвыситься, не могли противопоставить ей других побуждений, иногда непосредственно даже гораздо слабейших, но за которые стоят санкция нашего разума и предписания нашего идеала»[3]. «Наши прирожденные стремления, в своем первоначальном виде, не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких влечений и склонностей. Только усилиями нашей воли они получают определенность и сознательность. В этом состоит свобода всех существ с сложною духовною организацией. В человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит, какая из них всецело овладеет нами. Когда выбор между ними совершился, — или добрая или злая жизнь делаются для человека неизбежными. Но эта неизбежность не есть роковой закон, непобедимый абсолютно. Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас *нравственных переворотов*, коренным образом переставляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит *нравственная*, собственно *человеческая* свобода личности»[4]. «Человек никогда не изменяет своему характеру, поскольку он дан, — в этом бесспорная психологическая истина, — но внутреннею творческою работою он может в себе изменить самый характер»[5]. «Душа человека стоит между двумя мирами, которые влекут ее к себе с одинаковою силою. Один

---

[1] Теорет. основы созн. нрав. жизни, стр. 79, 80.
[2] Там же, стр. 48.
[3] Там же, стр. 49.
[4] Полож. зад. фил., ч. II, стр. 349—350.
[5] Там же, стр. 372.

мир — божественный и светлый мир духовной чистоты, правды и внутренней свободы; другой — мир мрака, стихийного бессмыслия и рабства, насильственной разобщенности, лжи и злобы. О различии этих двух миров проповедовали все религии... От свободы человека зависит, к какому миру он примкнет, какой внедрит в себя и сольет с своим существом»[1].

Таковы мои философские взгляды. Я совершенно понимаю, что князь Е.Н.Трубецкой может не соглашаться с ними и опровергать их; однако тогда ему следует обратиться к их настоящему содержанию, взять их такими, каковы они есть, а также критически рассмотреть те предпосылки, на которых они обоснованы, но едва ли он имел право выставить в качестве критериев моего миросозерцания идеи мне чуждые и давать им такую видимость, будто я их разделяю. Тем более что, как я уже говорил, в разборе моего учения князю Трубецкому не было никакой нужды: Соловьев, возражая мне, вовсе не произносил в моем лице суда над своими прежними убеждениями. Философские разногласия между нами начались очень рано, — задолго до предполагаемого князем Трубецким переворота в миросозерцании Соловьева. Они по преимуществу касались понимания умопостигаемого существа человека и связанной с ним проблемы о свободе воли. Еще в 1889 мы имели с Соловьевым публичный спор во время прений в Московском Психологическом обществе о моем реферате «Вопрос о свободе воли», в котором Соловьев горячо восставал против моей теории творческой причинности. Главные его возражения я изложил в первых двух дополнениях к этому реферату[2].

Князь Е.Н.Трубецкой мог бы, пожалуй, сослаться на меня, но скорее как на своего единомышленника. Когда я читал у него, что «понятие личности-ипостаси дает возможность понять ее жизнь и задачу во времени как свободный творческий акт»; что «человек призван быть творцом не только во внешней действительности; самое большое его дело создавать собственный характер и облик»; что «это — *самоопределение*, в самом действительном, *реальном* значении этого слова: ибо от человека зависит стать выше ангела или ниже зверя, осуществить божественную идею или кощунственную на нее паро-

---

[1] Там же, стр. 369.

[2] См. «Положительные задачи философии, ч. II, стр. 376—380.

дию»[1], — я невольно вспоминал свои собственные тезисы, которые мне приходилось так часто защищать. Различие между нами оказывалось лишь в понятиях души как ипостаси и души как субстанции: для него наше духовное *я* хотя и сверхфеноменально, но не сверхвременно, оно во времени возникает и во времени может погибнуть[2], — для меня оно и сверхфеноменальное, и сверхвременное существо. Но далее князь Е.Н.Трубецкой определенно говорит о сверхвременности ипостасей[3]. Я недоумеваю: если это утверждение серьезно, то в чем же между нами разница? Может быть, она, в самом деле, сводится только к различию употребляемых мною и князем Трубецким терминов и разве еще к тому хронологическому обстоятельству, что я изложил свои воззрения за двадцать четыре года до него?

Л. Лопатин

---

[1] Миросоз. В.С.Соловьева, ч. II, стр. 250. Подобные же мысли князь Трубецкой высказывает и во многих других местах своей книги.

[2] Там же, стр. 239—241.

[3] Там же, стр. 270—271.

В.С.СОЛОВЬЕВ И Л.М.ЛОПАТИН

[Вопросы Философии и Психологии, № 124]

I

Л.М.Лопатин ошибается в своем предположении, будто я был «взволнован» его критическими статьями о моей книге. Я мог бы быть взволнован какими-либо недопустимыми нападками личного свойства: но самая их возможность устраняется категорическим заявлением моего критика в последней его статье: «я нисколько не сомневаюсь, что князь Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв с взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни» («Вопр. Фил.», кн. 123, стр. 495).

Оставляя в стороне неточное выражение «разрыв» (на самом деле никакого разрыва у меня с Соловьевым не было), я с удовольствием отмечаю, что этими словами устраняется многое, что могло подавать повод к недоразумениям в предшествующих статьях Л.М.Лопатина. Раз его критика не касается моего *личного* отношения к Соловьеву, я могу относиться к ней тем более спокойно, что и к моей книге она не имеет ровно никакого отношения.

Если бы кто-либо из критиков Л.М.Лопатина, разбирая его произведения, вынес ему суровый приговор как материалисту или эмпирику, Л.М. едва ли был бы этим взволнован: он просто-напросто предложил бы такому критику — познакомиться с его произведениями. Моя первая полемическая статья в ответ Л.М.Лопатину — в сущности, заключала в себе именно этот совет, выраженный в деликатной форме. Теперь, после того как он написал о моей книге целых три статьи в сто тридцать страниц, совет этот является несколько запоздалым,

и мне придется говорить лишь о последствиях его неисполнения.

Я не хочу этим сказать, что мой критик не *прочитал* моей книги. Кое-что он в ней несомненно прочел; я не берусь судить, прочел ли он всю книгу или только отдельные, случайно избранные им главы и страницы. Но в данном случае это не имеет значения: он знает и помнит из моего «Миросозерцания Соловьева» во всяком случае только отдельные выдержки. Целое, как я уже имел случай об этом говорить, остается совершенно вне его поля зрения. Мы сейчас увидим, как это отзывается на его критике.

Едва ли есть надобность напоминать Л.М.Лопатину, что философская критика должна быть прежде всего *имманентною*. Она должна судить философское произведение с точки зрения его собственных задач и его собственных основных принципов. В предыдущей моей статье я уже выяснил, насколько смутное представление о моих задачах имел Л.М.Лопатин. К сказанному там необходимо добавить, что Л.М.Лопатин не улавливает и того, что составляет основную мысль моего исследования и основной его принцип. А между тем этот основной принцип определенно выражен во многих местах моей книги, и им так или иначе определяется все мною написанное. *Идея Богочеловечества*, вот то, в чем для меня «сплетаются воедино *все нити* мысли Соловьева» (т. I, 316). «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» (т. I, 333). И этот же основной принцип учения Соловьева, принимаемый мною всецело, служит для меня критерием для различения живого от мертвого в учении Соловьева. Согласно с этим мое заключение так резюмирует смысл моей книги: «в предшествовавшем изложении я попытался выяснить, что в этом учении представляется живым и что — отжившим. Его живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества как начала и конца мирового процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного» (т. II, 368).

С этой именно точки зрения я подверг учение Соловьева той «имманентной критике», о которой я говорю в моем предисловии: согласное с идеей Богочеловечества я принял, а несогласное — отверг. Я пришел к тому за-

ключению, что именно в этой идее учение Соловьева живо: «ибо все 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 миросозерцания Соловьева» (т. I, 11).

Я отдаю себе отчет в том, что моя критика отдельных положений Соловьева весьма радикальна, а местами даже сурова и нисколько не буду в претензии, если мне будет отмерено той же мерою. Но одного я вправе требовать от моих критиков, чтобы мера была именно та же, чтобы они поступали с моей книгой точно так, как я поступил с учением Соловьева, — чтобы все *частные* мои положения изучались *в связи с целым*, при свете той основной мысли, которая составляет их смысл. Того же вправе требовать по отношению к себе каждый философ. Что сказали бы мы о критике, который стал бы излагать и разбирать учение Спинозы о модусе вне связи с его учением о субстанции или учение Платона о познании вне связи с его же учением об идеях? Очевидно, что такой критик ровно ничего не понял бы ни в одном утверждении названных мыслителей: их учения превратились бы для него в сплошную бессмыслицу по той простой причине, что он рассматривал их вне связи с их смыслом.

Как же поступает Л.М.Лопатин с моей книгой? Основную ее мысль он совершенно оставляет в стороне и интересуется лишь отдельными, случайно выхваченными из нее суждениями и положениями. При этом он даже и не ставит вопроса, какое отношение имеют эти частные положения к основной мысли. Мало того, как это ни странно, он не подозревает даже о самом существовании моего основного положения. Читатель может представить себе степень моего изумления, когда я прочел у Л.М.Лопатина следующее замечательное место: «центр и корень религиозного миросозерцания Соловьева был в его вере в Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии, и мне непонятно, как мог князь Е.Н.Трубецкой, на разбираемых нами страницах его труда, проглядеть это» (кн. 120, стр. 435). *Я обвиняюсь в том, что я проглядел мой основной принцип*[1]. Такова степень осве-

[1] В частности, я предоставляю себе указать ниже, что и в учении о Св. Троице недоумения Л.М. объясняются тем, что он проглядел мою основную мысль.

домленности Л.М.Лопатина о моей книге; этим, разумеется, объясняется очень многое в его статье и прежде всего то, что решительно все *частные* положения моей книги изучаются моим критиком *с пропуском их смысла*... Удалив смысл из моих рассуждений, он, понятно, его не находит; утратив логическое единство моей мысли, он вследствие этого видит в ней одни противоречия, что приводит его в раздражение. По его словам, «критику приходится мучительно сопоставлять эти несовместимые мысли и угадывать их значение и смысл в общем миросозерцании князя Трубецкого — по степени внимательности или логического обоснования, по связи их с другими убеждениями князя Трубецкого и по другим более или менее косвенным признакам» (кн. 123, 497).

Критик обречен на «мучительное угадывание» не только потому, что ему неведом смысл разбираемой им книги, но также и вследствие другой весьма типичной для Л.М.Лопатина черты. Он не любит наводить справок и предпочитает заменять их догадками даже там, где справка могла бы сделать всякие догадки излишними.

Здесь достаточно будет привести один яркий пример. Л.М.Лопатин *догадывается*, что в архиве Московского университета существует неиспользованный мною документ, имеющий важное значение для изучения влияния Шеллинга на Соловьева. «Если меня не обманывает память», — говорит он, — «в своем кандидатском сочинении (которое представляло из себя предварительный очерк «Кризиса»)[1] Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга. Жаль, что кн. Е.Н.Трубецкой совсем не ознакомился с этой первой философской работой Соловьева: ее, вероятно (sic), можно было бы разыскать в архивах Московского университета, а между тем она могла бы пролить интересный свет на первые шаги Соловьева в формулировке его философского мировоззрения» (кн. 119, стр. 409).

Речь идет о важнейшем документе, представляющем совершенно исключительный интерес для почитателей Соловьева: почему же Л.М.Лопатин, уже сорок лет знавший о существовании этой работы Соловьева, — через тринадцать лет после смерти своего покойного друга только «мучительно догадывается» о ее местонахождении? Ведь архив Московского университета находится не

[1] Л.М. разумеет «Кризис западной философии».

за горами, а в том самом учреждении, где Л.М.Лопатин служит, и справка в нем, как мне пришлось убедиться в этом, — стоит всего только пяти минут разговора по телефону с ректором Московского университета. Вместо Л.М.Лопатина *мне* пришлось преодолеть это непреодолимое препятствие. И, к величайшему моему сожалению, справкой «догадка» Л.М.Лопатина навсегда разрушена. Работы Соловьева в архиве не оказалось: там сохранилась лишь пометка о выдаче ее «кандидату Соловьеву» по распоряжению декана факультета Н.Попова.

К сожалению, отношение к моей книге Л.М.Лопатина совершенно таково же, как и его отношение к архиву Московского университета: препятствий к ознакомлению с ее содержанием даже гораздо больше — в виду ее обширности. Поэтому, вместо того чтобы наводить обязательные для критика справки, он чаще предпочитает строить «мучительные догадки» о разных компрометирующих меня документах, которые она в себе заключает. Разумеется, эти догадки столь же легко разрушаются, как и гипотеза о кандидатской работе Соловьева.

К сожалению, метод ненаведения справок и метод «мучительных догадок» являются основными методами критического исследования Л.М.Лопатина. В дальнейшем мы увидим, к чему это приводит.

II

В интересах читателя я не стану говорить обо всем, что «упущено из вида» моим критиком, так как для этого мне пришлось бы воспроизвести здесь всю мою обширную книгу. Волей-неволей мне приходится ограничиться здесь приведением характерных образцов методологических приемов Л.М.Лопатина.

Начну с сравнительно второстепенного. Л.М.Лопатин упрекает меня в том, что я излагал учение Соловьева о св. Троице всего на восьми страницах, притом «почти исключительно по первым главам третьей книги La Russie et l'Eglise universelle, между тем как то же самое учение гораздо лучше и ярче изложено Соловьевым в его «Чтениях о богочеловечестве» и «Философских началах цельного знания» (кн. 120, 426—427). Ссылки на «Чтения о богочеловечестве» имеются даже на тех восьми страницах моей книги, которые случайно удостоились внимания Л.М.Лопатина. Но, если бы он навел справку, он легко бы мог найти в моей X главе еще целых два

параграфа, где излагается и подвергается критическому разбору дальнейшее развитие того же учения о Св. Троице (вопрос об участии трех Ипостасей в творении). Там я указываю, почему я кладу в основу моего изложения «La Russie как позднейшее и наиболее зрелое из двух произведений» (стр. 356), но там же я провожу и обстоятельную параллель между этим произведением и «Чтениями о богочеловечестве»; там же указывается «заметное отличие» обоих произведений в понимании роли Ипостасей — в творении; стало быть, упрек в том, что особенности «Чтений» не приняты мною во внимание при изложении учения о Св. Троице, может обусловливаться только незнакомством с моей X главой.

Впрочем, упущение это, как сказано, имеет значение сравнительно второстепенное. Что значит пропуск отдельной главы по сравнению с допущенным Л.М. *пропуском смысла* в той моей VIII главе, которая подверглась его критическому разбору!

Сущность изложенных там моих критических замечаний определенно выражена мною на последних двух страницах этой главы: «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 лишний раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках, — освободить это учение от *наносной и, в сущности, чуждой ему рационалистической примеси*». Смысл этих слов совершенно ясен: здесь, в рассуждениях о св. Троице и об откровении вообще, я оцениваю учение Соловьева *при свете общего нам обоим принципа Богочеловечества*, т. е. при свете общей нам обоим веры во Христа. И, дабы не оставалось никаких сомнений в том, что в этом именно заключается *руководящее начало* моей критики, я говорю в последних строках разбираемой Л.М.Лопатиным главы: «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» (стр. 315).

Пусть же судит читатель о степени осведомленности критика, который утверждает, что именно *на этих* стра-

ницах моего труда я «проглядел» тот факт, что «центр и корень религиозного миросозерцания Соловьева был в его вере во Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии» (кн. 120, 435).

Вот подлинный смысл моих критических замечаний: раз центр религиозного учения Соловьева — Христос, явившийся во плоти, — *априоризму соловьевских рассуждений о св. Троице не должно быть места*: нельзя вывести a priori из чистой мысли того, что познается только в конкретном богоявлении! Я определенно говорю, что для богопознания нужны «внутренние данные религиозного опыта, которые познаются как действие в нас божественного начала». И такое мое представление о богопознании определенно вытекает из основного начала моего миросозерцания — Богочеловечества: раз Истина становится нам доступной лишь в единении божеского и человеческого — *в богочеловечестве*, для богопознания недостаточно односторонних усилий человеческого ума: нужно еще то *конкретное воздействие* на человека божественного начала, которое воспринимается человеком в религиозном опыте. Нужно, чтобы Бог воплотился в человеческой мысли. Таково же в своем существе учение Соловьева, у которого я поэтому нахожу «начатки правильного учения об откровении» (стр. 315). Именно сопоставление с этими «начатками» заставляет меня отбросить априоризм рассуждений Соловьева в «Russie» как «наносную и, в сущности, чуждую ему рационалистическую примесь» (стр. 315).

Все это выражено мной вполне ясно, и я решительно недоумеваю, как мог Л.М.Лопатин и здесь в трех соснах заблудиться. Он приписывает мне мысль, диаметрально противоположную той, которую я высказываю, — будто в моих глазах центром миросозерцания Соловьева является тот рационализм, в котором я на самом деле вижу лишь отжившую, ветхую скорлупу. Отсюда негодующий возглас: «Какие основания имел князь Трубецкой утверждать, что Соловьев *все* содержание христанства обратил в систему логически-необходимых умозрительных истин и *ничего* не оставил на долю веры? Почему он пропустил совсем без внимания самые решительные заявления Соловьева против возможности такого обвинения?» (кн. 120, стр. 434). Далее проводятся рассуждения Соловьева о Христе как о независимой от умозрения, *явленной* человечеству сущности христианства. Л.М.Лопатин противополагает их мне, не замечая, что именно

в них я вижу исцеление от «рационализма диалектики Соловьева (стр. 315) и что именно они составляют содержание важнейшей моей главы IX, на которую я ссылаюсь в последних словах разбираемой моим критиком главы VIII-й (ibid.).

Не зная моего критерия, Л.М.Лопатин, понятное дело, не мог усвоить себе и выводов моей критики. Исходя из принципа Богочеловечества, я требую для богопознания сочетания *двух* элементов: данных (в богоявлении) опыта и усилий человеческой мысли, направленных к тому, чтобы овладеть этим опытом. С этой точки зрения я говорю между прочим: «мы не можем познавать сущности Абсолютного или реальных отношений к существующему помимо реального опыта: для реального познания необходимо действительное *явление* познаваемого, его реальное откровение» (т. I, стр. 273). Кажется ясно, что эти слова направлены не против умозрения, а против того одностороннего *априоризма*, который считает возможным познавать Божество из чистой мысли «*помимо* реального опыта». Л.М.Лопатин вряд ли станет утверждать, что умозрение и чисто априорное мышление — одно и то же: ведь возможно умозрительное истолкование опыта. Глубочайшие умозрения Платона суть безо всякого сомнения — не результат чистого априорного мышления, а результат рефлексии на опытные данные, — именно в этом смысле я говорю: «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» (т. I, стр. 273). В этих и других местах, приводимых Л.М.Лопатиным, я отрицаю возможность вывести любовь a priori, помимо опыта; но в приведенных словах я ни прямо, ни косвенно не отрицаю возможности умозрения о божественной любви: ибо я прекрасно знаю, что любовь явленная может быть предметом умозрения; мало того, из того, что любовь не может быть выведена, отнюдь не следует, чтобы из факта явленной любви не были возможны *никакие* умозрительные выводы. Поэтому, когда на основании приведенных цитат Л.М.Лопатин приписывает мне «отрицание умозрительной познаваемости свойств Божества» (кн. 123, стр. 482), такое истолкование находится в полном противоречии с моей мыслью: я утверждаю, что для богопознания необходимо сочетание умозрения и опыта и что поэтому для него недостаточно *одного* умозрения; мой критик заключает отсюда, что я отрицаю умозрение.

Такое отрицание ни прямо, ни косвенно не содержится ни в одном моем утверждении: оно является всецело результатом творчества Л.М.Лопатина.

Когда я это заявляю и привожу в доказательство множество мест, противоречащих приписанной мне мысли, Л.М.Лопатин делает попытку изобличить меня в противоречии и ставит мне вопрос: «Когда князь Трубецкой осуждает соловьевское обоснование триединства Божия, считает ли он вообще всякое логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможным, недозволительным, нарушающим права веры, уничтожающим свободу и Бога, и человека (т. I, стр. 313—314), или он только думает, что содержание Божественной жизни не укладывается в логическом познании без остатка, но что логическое познание все-таки должно всегда стремиться проникнуть в него и приблизиться к нему (там же, стр. 314—315)? В чем мирятся для князя Трубецкого эти противоречивые утверждения и какое его действительное мнение?»[1]

Из сопоставлений этих мест ясно видно, как составляются у Л.М.Лопатина мои противоречия. Антитезис здесь принадлежит несомненно мне; тезис же является только результатом «мучительных догадок» критика; на стр. 313—314, на которые он ссылается, нет ни *единого звука* о том, что *всякое* логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможно и недозволительно; там я возражаю только против попытки «вывести a priori из чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения». Тезис, навязанный мне критиком, получается путем замены подлинного моего выражения — «априорное познание из чистой мысли», другим термином — «логическое познание», принадлежащим критику.

Спешу оговориться: я говорю здесь не о какой-либо намеренной фальсификации Л.М.Лопатина, а лишь о том *бессознательном творчестве*, коим создаются легенды. Но, mutatis mutandis, тот же критический прием применяется им и во всех «моих» противоречиях. Не поняв или не прочитав как следует какого-либо высказанного мною мнения, критик методом «мучительных догадок» составляет свой собственный тезис, который тут же приписывается мне; затем «метод ненаведения справок» сообщает догадке недостающую ей достоверность. Потом

[1] Кн. 123, стр. 496.

Л.М.Лопатин находит в книге подлинные мои слова, в корне противоречащие тезису, и в окончательном результате — противоречие готово.

Таким способом, разумеется, можно приписать любому автору сколько угодно противоречий. Неудивительно, что Л.М.Лопатин находит их у меня беспредельное множество. По его словам, «едва ли часто встречаются у князя Е.Н.Трубецкого выводы принципиального характера, формулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать в других местах его обширного труда утверждений, явно отрицающих эти выводы» (кн. 123, стр. 497.

Что способ составления моих противоречий у Л.М.Лопатина — везде приблизительно один и тот же[1] явствует изо всех его примеров, которые приводятся им, очевидно, в качестве наиболее типичных.

Так, он ставит мне вопрос: «где высказана истинная мысль князя Трубецкого — там ли, где он произносит свой категорический приговор над умозрительным обоснованием у Соловьева лиц св. Троицы, утверждая, что при нем ничего не остается на долю веры и откровение теряет свою ценность, — или там, где всего через двадцать три страницы (334), он с полным сочувствием излагает убеждение Соловьева, что истина триединства была еще раскрыта в александрийской философии, что специфическое содержание христианства определяется не ею и что «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» (кн. 123, стр. 497)?

После всего сказанного об «умозрительном обосновании» лиц св. Троицы мне нет надобности доказывать, что тезис тут опять-таки является результатом творческой переработки моей мысли у Л.М.Лопатина, а антитезис (если откинуть некоторую неточность формулировки его у Л.М.Лопатина) принадлежит действительно мне. Раз я восстаю не против «умозрительного обоснования как такового», а единственно против априорной дедукции из чистой мысли, между моим осуждением априоризма рассуждений «Russie» и моим сочувствием мнению Соловьева, что уже до христианства «монотеизм определился как вера в триединство в александрийской

[1] Я говорю «приблизительно», так как в некоторых «моих» противоречиях критику принадлежит и тезис и антитезис.

философии», — нет никакого противоречия. Что истина триединства была *окончательно* раскрыта в александрийской философии, притом до явления Христа, этого, разумеется, ни я, ни Соловьев не утверждаем. Но что в умозрении александрийцев мы имеем некоторое *предварительное*, а потому неполное, несовершенное откровение этой истины, — это, с моей точки зрения, вполне допустимо, допустимо потому, что умозрение александрийцев вовсе не было *априорной дедукцией из чистой мысли*, а опиралось на богатые данные религиозного опыта.

Попытка уличить меня в противоречии ведет только к тому, что критик сам попадает в вырытую другому яму. Я в свою очередь вправе спросить Л.М.Лопатина, где высказана его истинная мысль, во второй ли его статье, где он недоумевает, почему я «совсем не передал» подробно мотивированный Соловьевым взгляд, что учение о св. Троице было определено уже до христианства в александрийской философии (кн. 120, стр. 430); или же в третьей его статье, где он столь же решительно утверждает, что я излагаю эти самые мысли с полным к ним сочувствием (кн. 123, стр. 497)? Впрочем, из этого сопоставления я с удовольствием вижу, что мой совет возымел некоторое действие: между второю и третьей своей статьей Л.М.Лопатин стал восполнять кое-какие пробелы в знакомстве с моей книгой. Жаль, что несколько поздно; но лучше поздно, чем никогда.

Таково же происхождение прочих «моих» противоречий. Относительно третьего противоречия (по вопросу о бессмертии) я предоставляю себе доказать в дальнейшем, что в нем творчество моего критика создало как тезис, так и антитезис; а четвертое и последнее противоречие, приведенное в виде примера Л.М.Лопатиным (по вопросу об искуплении мира), свидетельствует все о том же, что было выше сказано: раз моя *основная* мысль осталась вне поля зрения моего критика — ни одно из моих частных положений не может быть им понято.

Он спрашивает: «полагает ли князь Трубецкой, что преобразовала мир, соединила его с Богом, навеки просветила добром душу человечества и тем явилась носительницей акта свободы в Богочеловеческом соединении уже Богородица, когда «согласилась на испытание возвещенной ей благой вести» (см. II т., стр. 262—269, особенно стр. 262, 264, 266), или он соглашается с Соловье-

вым, что мир искупил, преобразовал и навеки соединил с Богом сам Христос и что в нем пребывала человеческая воля, свободно и всецело подчинившая себя воле Божественной» (I кн., стр. 316—327, 392—398, см. особенно стр. 395—397) (см. Вопр. Фил., кн. 123, стр. 497).

Если тут есть «противоречие», то меня изумляет прежде всего тот факт, что Л.М.Лопатин видит в нем *мое* противоречие, притом вызванное «некоторой поспешностью» в написании моего сочинения (кн. 123, стр. 498). Как могло ускользнуть от его внимания то обстоятельство, что ровно то же «противоречие» он со своей точки зрения должен находить в том вселенском предании церкви, общем как православию, так и католичеству, которое для меня безусловно обязательно. Ведь ровно тот же вопрос, который здесь ставится мне, мог бы с таким же основанием быть поставлен православной церкви. В чем выражается ее истинная вера — в учении ли о том, что Христос есть Спаситель мира, или в церковном песнопении: «Не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, разве тебе, Владычице?» Отец П.Флоренский говорит в своем недавно вышедшем сочинении «Столп и утверждение истины» (стр. 367), что как в иконостасе, так и в богослужении православной церкви «Божия Матерь занимает место, симметричное и словно бы равнозначительное месту Господа». Это совершенно верно; но верно и то, что религиозное чувство верующих не видит и не может видеть в этом ни преувеличения, ни противоречия. Противоречие тут могут находить разве рационалистические протестантские теологи и вообще мыслители, настолько *внешние* церкви, что все церковное мировоззрение лежит всецело *за пределами их кругозора*[1].

Кто же спас мир, Христос или Богородица? Признаюсь откровенно, что для критика, ставящего подобный вопрос, у меня не найдется общего языка для взаимного понимания. Он никогда не поймет, как можно *совместить* Христа и Богородицу; а я не могу понять, как можно разделять их, отказываюсь понять и дилемму, их противопоставляющую, — «или Христос, или Богородица». И это по той простой причине, что та и другая вера для

[1] Этим, разумеется, не предрешается вопрос о личном религиозном настроении, которое может быть даже с церковной точки зрения очень высоко у людей, не проникших *мыслью* в суть церковного учения.

меня — неразрывное органическое целое. Я почитаю Богородицу — единственно как Матерь Божию — *во Христе*; всякое почитание ее в моих глазах *непосредственно* относится к Нему; но равным образом и почитание Христа я органически не могу отделить от почитания его Матери, опосредовавшей Его человечество. И в этом — разница между мною и Л.М.Лопатиным. Для него Христос и Богородица — изолированные лица: для меня они — живое Богочеловеческое целое; совершенно так же и для Соловьева, и потому Л.М.Лопатин напрасно нас противопоставляет друг другу в этом отношении.

На тех самых страницах моей книги, на которые рекомендует обратить *особенное* внимание мой критик, он найдет сколько угодно выражений этого органического понимания Богочеловечества и Матери Божьей в нем. Почему церковь своим песнопением возвещает, что в Богоматери — *вся наша надежда*? Я определенно отвечаю: это — надежда во Христа и через Христа: «христианство чтит, точнее говоря, любит «Владычицу» как всеобщую мать, приявшую во Христе свое окончательное, второе рождение». «Сын Божий становится вместо ветхого Адама вторым Адамом, новым родоначальником человечества и всего живого. Что же удивительного, что в Нем конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Матерью существ, родившихся раньше и позже» (стр. 266). «Для верующего она — Царица именно в качестве существа, через которое Бог вочеловечивается, а человечество и мир одухотворяется в Боге» (стр. 265). Вот что я говорю на страницах, приводимых Л.М.Лопатиным: из каждой строки этих страниц явствует, что для меня всякое дело Богоматери есть вместе с тем и прежде всего — дело Христа-Богочеловечества в ней и через нее[1]. Что же прочел Л.М.Лопатин в этих страницах, если он не прочел в них даже и этого основного? Если он усматривает тут противоречие, то едва ли не бесполезно спорить с ним вообще о моей книге: она написана на чуждом и непонятном ему языке. Ибо без ключа к ней, без идеи Богочеловечества как живого вселенского целого — в ней нельзя разобрать ни единой строчки.

---

[1] Стало быть, не мною, а Л.М.Лопатиным составлены в этом «противоречии» и тезис (Христос спас мир помимо Богородицы) и антитезис (Богородица спасла мир помимо Христа).

Вопрос Л.М.Лопатина о сверхчеловеческих посредниках в деле спасения совершенно аналогичен его вопросу о Богородице: «почему для всеобщего спасения недостаточно простого искупительного акта, совершенного Иисусом Христом, помимо будущих сверхчеловеческих посредников?» (кн. 123, стр. 496). Мой критик совершенно не замечает, что и здесь он только повторяет в другой форме банальный вопрос рационалистической теологии: если искупительный акт совершен Христом, то зачем нужно еще посредничество и предстательство святых? Самый вопрос возможен только потому, что Христос и святые (в вопросе Л.М.Лопатина — сверхчеловеческие посредники) рассматриваются как *изолированные лица,* причем вопрошающему остается совершенно чуждым понятие *богочеловечества как органического целого.*

С точки зрения этого понятия дилемма — «Христос или святые» столь же непонятна и невозможна, как дилемма — «Христос или Богородица». С точки зрения того церковного воззрения, которое я здесь развивал, великие подвижники во Христе могут быть посредниками, медиумами благодати, не сами по себе и не от себя, а в *качестве носителей благодати Христовой*, в качестве органов вселенского богочеловеческого организма. Вот почему церковь может, не опасаясь впасть в противоречие, говорить *о едином Ходатае и Посреднике* между Богом и человеком — Христе, и о *множестве посредников* — святых[1]: она знает, что в них во всех действует *Единый Посредник* и что в их делах находит себе органически необходимое продолжение искупительный акт, совершенный Христом, — боговоплощение, к которому они приобщаются всею своею жизнью; в них же осуществляется во Христе совершенная жертва — ибо они сораспинаются Христу, и, наконец, воскресение, ибо в них Христос действительно воскресает. Не усвоив себе этих элементарных положений церковной мистики, невозможно понять ни учения Соловьева, которое на них основывается, ни моего комментария к этому учению. Л.М.Лопатин поступил бы осторожнее, если бы он вовсе не касался этой совершенно ему чуждой области богословия. Тогда, по крайней мере, не обнаружился бы тот поразительный факт, что самое существенное в Соловьеве — остается

[1] Известно, что к святым в древних иконостасах присоединяются и предтечи Христа из язычников — христиане до Христа из древних философов.

вне поля его зрения. Попытка подойти к Соловьеву с понятиями протестантского рационалистического богословия — предприятие не только рискованное, но и вовсе бесполезное.

Та же степень осведомленности о *существе* моей мысли обнаруживается в споре Л.М.Лопатина со мною о *пантеизме* Соловьева.

Значение тех упреков, которые я делаю последнему, выясняется лишь в связи с тем основным принципом моего исследования, который, как мы видели, остается совершенно неизвестным моему критику. Я категорически заявляю, что в пантеистической тенденции метафизики Соловьева я вижу не *существо* этой метафизики, а *наносную примесь*, обусловленную влиянием германской метафизики и в корне противоречащую основной мысли почившего философа. Критерием для меня и тут служит *все то же его учение о Богочеловечестве*, в котором я вижу «наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева»[1]. Поэтому и своеобразность мысли Соловьева я нахожу «не столько в этой пантеистической тенденции, сколько в борьбе против нее» (т. I, стр. 296). В пантеистической тенденции соловьевской метафизики я вижу не живое зерно ее, а «мертвую скорлупу», результат влияния на Соловьева чуждой ему мысли Шеллинга и Шопенгауэра (т. II, стр. 368). Казалось бы, при такой формулировке моей мысли меня можно опровергнуть, только доказав отсутствие у Соловьева пантеистических мнений: указания на противоречие этих мнений с основными мыслями почившего мыслителя тут не имеют ровно никакого доказательного значения против меня уже потому, что я с самого начала с ним согласен, этими указаниями нисколько не устраняется возможность того *противоречия*, которое я в данном случае нахожу у Соловьева. Но Л.М.Лопатин, по обыкновению, ставит все вверх дном в моей аргументации: вообразив, что я именно в пантеизме вижу сущность метафизики Соловьева, он разбивает меня «довольно легко» (кн. 120, стр. 439) указанием на резко отрицательное отношение почившего

---

[1] Т. I, стр. 402; стр. 401.

мыслителя к отдельным пантеистическим мыслям германских философов и поучает меня, что иллюзионизм Шопенгауэра не выражает точно «подлинное миросозерцание» Соловьева (кн. 120, стр. 444).

Так же легко ответить здесь и на другой упрек моего критика. Л.М.Лопатин, конечно, имеет полное право требовать, чтобы всякое обвинение кого-либо в пантеизме сопровождалось точным определением, «в чем именно полагают смысл такого обвинения и о каком пантеизме идет речь» (кн. 120, стр. 438). Но где же в данном случае моя неточность? Ведь я ясно указал, в *чем* заключается пантеистический элемент метафизики Соловьева и *почему* преодоление пантеизма оказалось для него 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» (т. I, стр. 295). Л.М.Лопатин указывает на многосмысленность слова «сущность», которое может означать и «*субстанцию*», которой принадлежат какие-либо свойства, и *основное качество* или общую природу какой-либо субстанции. Обвиняя меня в том, будто я играл на этой многосмысленности, мой критик спрашивает: «отчего же князь Трубецкой не указал, что при этом он сам разумеет под словом «сущность»» (кн. 120, стр. 442). Вопрос этот, как и все подобного рода «вопросы» у Л.М.Лопатина, обусловливается просто-напросто незнакомством с теми страницами моего труда, где на него дается точный и определенный ответ: я категорически заявляю, что, вопреки Шеллингу и Соловьеву, становящийся мир не может относиться к Абсолютному «*как явление к субстанции*» (т. I, стр. 300—301) и что ошибка Соловьева в том, что у него мировая душа (она же — второе Абсолютное) «*в своей субстанции* (курсив в книге) составляет один из элементов вечной божественной жизни» (т. I, стр. 373). Согласно с этим «противоречия соловьевской космогонии вообще обусловливаются 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» (т. I, стр. 376). Кажется ясно, стало быть, что под «сущностью» в данном случае я подразумеваю субстанцию.

В связи с этим легко разрешается еще один «вопрос»

Л.М.Лопатина. Он недоумевает, как я могу упрекать Соловьева в том, что для него единственной субстанцией был Бог, и в то же время считать величайшим умозрительным грехом его за тот же период множественность субстанций. Для разрешения этого вопроса я опять-таки могу рекомендовать моему критику несколько более основательное ознакомление не только с моей книгой, но и с произведениями Соловьева. Л.М.Лопатин должен был бы знать, что у Соловьева не только совмещается, но органически объединяется и то и другое — и признание множественности субстанций и утверждение единства Божественной субстанции. В моей книге об этом говорится чрезвычайно определенно: «те многие монады, существование которых Соловьев признавал в своих «Чтениях о Богочеловечестве», были для него субстанциями в качестве *божественных сил*, неотделимых от Всеединого частей божественной природы. Эти многие «реальные единицы» были для него вечной объективацией *единой* божественной сущности. Именно это понятие монад-субстанций давало возможность Соловьеву рассматривать все существующее как явление вечной божественной природы или Софии. Как ни парадоксальным это может показаться, пантеизм вторгался в учение Соловьева через его монадологию» (т. II, стр. 235). В правильности такого истолкования мысли Соловьева нетрудно убедиться хотя бы из сопоставления его с теми страницами «Чтений о Богочеловечестве» (стр. 44—64, 115 и след.), на которые я ссылаюсь. Там Соловьев утверждает, с одной стороны, множественность основных существ — вечных сущностей, — монад или идей (см., наприм., стр. 55—57, 116), а с другой сотороны — *единство общей субстанции,* в которой коренятся все эти существа (стр. 57). Объединение этого единства и этой множественности для Соловьева заключается в понятии всеединства; для того, кто не отдает себе в этом отчета, вся метафизика Соловьева должна оставаться закрытой книгой. Само собой разумеется, что эта точка зрения, *развитая до конца*, должна привести к отрицанию множественности сотворенных субстанций-монад *в собственном смысле слова*; но вывод этот был сделан Соловьевым лишь в последний период его творчества, когда он решительно отверг субстанциальность твари.

Столь же легко ликвидируется и упрек в «дуализме», который делается мне Л.М.Лопатиным в связи с полемикой о «пантеизме» Соловьева. Мое учение о творении

из ничего истолковывается критиком в том смысле, будто у меня «ничто» получает «положительную роль» (кн. 120, стр. 445) и понимается мною в смысле материала творения, *извне* данного Божеству (стр. 445); на этом основании Л.М.Лопатин причисляет меня к сторонникам дуализма эллинского, платоновского (стр. 447—448). По его словам, «как и Платон, князь Трубецкой приписывает особой и отдельной от божественной природы мировой основе вполне положительную силу: силу противодействия божественному» (стр. 448). Читатель, знакомый с моей книгой, без труда убедится, что я не только предвидел там «упреки в дуализме, носящие слишком очевидную печать недомыслия»[1] (т. II, стр. 373), но и дал на эти упреки ответ (т. I, стр. 377), делающий обвинение меня в *греческом дуализме* еще более странным, чем отнесение меня к славянофилам. Отмежевывая себя именно от дуализма греческого, я категорически заявлял, что мир «находится *всецело в руках Божиих:* мир обладает 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-либо 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» и т. д. (т. I, стр. 377).

Ясно, что не только какая-либо независимая от Бога субстанция, всякое извне данное ему бытие или даже относительное небытие (μὴ ὄν) тем самым исключено: внебожественное есть лишь постольку, поскольку оно полагается как внебожественное актом всемогущей воли. Упрек в дуализме тем самым предупрежден и Л.М.Лопатину оставалось бы прибегнуть к старому, испытанному способу — объявить, что «дуализм» у меня не выдержан, и попытаться создать у меня еще одно внутреннее противоречие. Но способ этот в данном случае, как и в других, не помогает, так как обвинение Л.М.Лопатина легко может быть опровергнуто теми самыми текстами,

---

[1] Последние слова, написанные задолго до появления статьи Л.М.Лопатина, конечно, не имеют его в виду.

которые он приводит... конечно, впрочем, при одном условии: *цитаты должны приводиться полностью — без искажающих их смысл сокращений!*

Поразительно, что Л.М.Лопатин (кн. 120, стр. 446) приводит в подтверждение своего обвинения меня в дуализме то самое место, которое было мною только что приведено (стр. 536) в опровержение этого обвинения; но только он опускает слова, выражающие *смысл* этой цитаты, что мир сотворен *«не из какого-либо реального предшествовавшего материала»*. Охотно верю, что пропуск сделан неумышленно, но от этого мне, разумеется, не легче: здесь читатель ясно видит, как бессознательное творчество моего критика, руководимое желанием во что бы то ни стало найти у меня грубые ошибки, превращает каждую мою мысль в ее противоположное[1]. При менее тенденциозном направлении внимания Л.М.Лопатин мог бы вычитать опровержение себе и из других приводимых им цитат. Какой дуализм, например, есть в утверждении, что «другое вне абсолютного есть ничто и что оно становится чем-нибудь только в абсолютном творческом акте?» Можно ли находить дуалистическим мнение, что лишь творческое fiat превращает ничто в реальное существо или в реальную сущность? А ведь именно в этом — смысл приводимого Л.М.Лопатиным моего положения, что сущность всякого становящегося существа есть «ничто», объективно определенное к бытию в какой-либо идее». Ведь «ничто, объективно определенное в идее», тем самым уже прошло через абсолютный творческий акт и, значит, перестало быть безотносительным небытием (οὐκ ὄν), а стало небытием относительным (μὴ ὄν). Вопрос о том, как я понимаю «ничто», из которого сотворен мир, как небытие просто (οὐκ ὄν) или как небытие относительное (μὴ ὄν), чрезвычайно определенно решается текстами, приводимыми из моей книги самим Л.М.Лопатиным. Если мир есть ничто вне творческого акта, это значит, что, взятый безотносительно к Абсолютному, он есть просто небытие (οὐκ ὄν); небытием относительным (μὴ ὄν) это «ничто» становится, лишь «получив объективное определение в идее», т. е.

---

[1] Ту же мысль, при некотором желании, Л.М.Лопатин мог бы найти у меня в т. II, стр. 271: «свобода творящего Божества, не связанная никаким извне данным материалом, никаким посторонним ей законом, есть основная мысль всего христианского понимания творения».

пройдя через творческий акт Божества[1]. И только получив бытие от этого акта, тварь оказывается затем в состоянии оказывать сопротивление. Если бы не боязнь утомить читателя, я привел бы еще сколько угодно мест в доказательство того, что именно такова мысль моей книги. Напротив, в подтверждение толкования Л.М.Лопатина, будто у меня «ничто» выражает «некоторое предварительное состояние тварного мира» — *до* акта творения, — нельзя привести из моей книги ни одной строчки. Во всех приводимых им цитатах реальность «другого» утверждается как возникающая лишь *через* творческий акт. С этой точки зрения не может считаться дуалистическим и утверждение, что «мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне»; ведь этим самостоятельным метафизическим (разумеется, *относительно* самостоятельным) корнем, как говорится в приведенной выше цитате, мир обладает, лишь «поскольку этого хочет Бог и потому, что Он этого хочет» (стр. 377). Если я говорю во многих местах моей книги о *внебожественной* области, то опять-таки не в смысле независимого от Божества, не Им созданного реального *места*, о котором говорит Л.М.Лопатин (кн. 120, 449), а в том смысле, что «другое» самим Богом полагается как внебожественное (т. II, стр. 271) и только в силу этого положения существует (т. I, стр. 377).

Я не хочу здесь долго задерживаться на разрешении поднятого Л.М.Лопатиным вопроса о взаимоотношении божественной природы и свободы. Полный ответ на этот вопрос был бы возможен только в контексте целой метафизической системы, а между тем я определенно сказал в моем предисловии (стр. 12), что в пределах книги о Соловьеве принципы собственного моего мировоззрения могли быть не всесторонне обоснованы, а только намечены. Скажу только, что рассуждения Л.М.Лопатина на эту тему обусловливаются все тем же основным недостатком его критического метода: он знает из моих мыслей по этому предмету только одну, случайно вырванную из контекста фразу: «божественная природа есть царство

[1] Если я не вводил в мое изложение этих незнакомых большинству читателей греческих терминов, то только потому, что считал мою мысль и без них достаточно ясною. На стр. 291—292 (т. I) я категорически заявляю, что «ничто», из коего создано все, для меня — не положительное, а отрицательное «ничто».

безусловной необходимости» (кн. 120, стр. 449). Восполняя эту фразу обычным методом догадок, мой критик истолковывает ее в том смысле, что «безусловная необходимость» исключает свободу Божества — вследствие чего я внезапно превращаюсь в его изложении из дуалиста — в спинозиста (кн. 120, стр. 449—450). Если б догадка была в данном случае заменена справкой — он мог бы заметить, что «безусловная необходимость» божественной природы для меня не только не исключает божественной свободы, но, как раз наоборот, понимается как необходимое самоопределение последней. Я говорю буквально: «божественная природа по самому своему понятию есть то, что определяется исключительно и всецело самим Божеством как абсолютная сфера Его бытия, а потому не может быть определяема ничем другим» (т. II, 271); стало быть, Л.М.Лопатину незачем убеждать меня, что *природа* Божества (имманентная сфера Его бытия) положена в Его свободе: мы резко разойдемся лишь в том случае, если он будет *отождествлять* божественную природу и божественную свободу; ибо *в свободе* своей Бог полагает не только собственное свое бытие, но и бытие другого — твари. Это высказано у меня столь же определенно: «в область божественной свободы входит все то, что полагается Богом как другое, как существо, отдельное от его субстанции и, следовательно, не определяемое ею исключительно» (т. II, стр. 271). Смысл этого различия, таким образом, таков: под природой Божества я понимаю имманентную сферу его *бытия*; под *свободой* Божества я разумею ту Его способность самоопределения, которая объемлет и полагает Его бытие, но не совпадает с ним: ибо *кроме* этой сферы Божественного бытия она объемлет в себе и бесконечный мир — *другого*, т. е. мир внебожественной действительности и внебожественных возможностей, *свободно* полагаемых Божеством. Предоставляю беспристрастному читателю судить, в чем тут «спинозизм»?

Мое понимание «Софии» излагается Л.М.Лопатиным не на основании текстов моей книги: оно выводится им из моего предполагаемого «дуализма» (кн. 120, стр. 451 и след.). При этих условиях неудивительно, что подлинная моя мысль остается ему совершенно неизвестной. По его мнению, «София для кн. Трубецкого — лишь царство идеалов, которые должен осуществить мир в своей эволюции». «София содержит в себе чисто идеальные сущности — идеи в тесном смысле этого слова, как

предмет теоретического (sic!) созерцания в Божественном сознании. В них не заключены изначальные реальности вещей, поэтому сами в себе они вовсе не вступают в космическую жизнь: от века замкнутые в абсолютном единстве Божественной природы, они неизменно возвышаются над мировым процессом как совокупность его вечных норм» (кн. 120, стр. 452—453). «София содержит в себе только идеалы и нормы творения, только от века предначертанный план того окончательного фазиса, которым завершается мировой процесс» (стр. 455).

Противополагая эту якобы мою концепцию реалистическому пониманию «Софии» Соловьева Л.М.Лопатин недоумевает, о чем я спорю с ним? Раз я называю «Софией» нечто совсем другое, чем Соловьев, то и выводы у нас должны получиться разные, поэтому и весь спор имеет в глазах критика «странный вид» (кн. 120, стр. 452—453).

Пусть же судит читатель о том, как Л.М.Лопатин читал мою книгу. Я говорю категорически.

«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» (т. I, стр. 353).

Кажется, в смысле искажения моей мысли дальше идти нельзя: я утверждаю, что София — *от века реальная Сущность*, мне же навязывают диаметрально противоположную мысль — будто не для одной твари — для самого Творца она только норма — предмет теоретического созерцания. При этом Л.М.Лопатин не заметил противоречия, заключающегося в различных обвинениях, предъявленных им мне. На приведенных выше страницах, с целью представить в «странном виде» мой спор с Соловьевым, он говорит, что «София» для меня — *только* норма, предмет *теоретического созерцания* Божества, а всего двумя страницами раньше он недоумевает, как я могу отождествлять «Софию» с «Божественной природой» (стр. 451, примеч. 1)? Не попытаться ли Л.М.Лопатину и здесь приписать мне противоречие; ведь все элементы для него налицо — и составленный критиком мой тезис и действительно *мой* антитезис. За чем же дело стало? Раз меня нельзя одновременно обвинять и в реалистическом и в односторонне идеалистическом понимании «Софии», для Л.М.Лопатина это — единственный способ *самому* избежать обвинения в противоречии.

Но никакого противоречия у меня тут нет. Моя концепция «Софии» действительно *реалистическая*, и в моей книге я категорически заявляю, что такова же она у Соловьева. Я положительно утверждаю, что для Соловьева «София» есть вечная божественная природа, в которую должен пресуществиться наш мир; она — та «богоматерия», которая служит Божеству совершенным, *адекватным* воплощением.

Л.М.Лопатину с его рационалистическими представлениями такое воззрение просто непонятно, и он не хотел допустить, чтобы оно было у меня и у Соловьева.

Он говорит: «и по учению Соловьева, и по учению князя Трубецкого, насколько я его понимаю, София есть вечный первообраз созданного мира или *конечной природы*, предстоящий Божественному разуму, но никак не изначальная сущность Божества в нем самом и до всяких проявлений. С этой точки зрения, Софию можно назвать природой в *Боге*, но не природой *Бога*» (стр. 451).

Слова эти ясно доказывают, что не только мои мысли — важнейшие мысли Соловьева остались вне поля зрения Л.М.Лопатина. Неужели же он в самом деле не знает, что для Соловьева «София» — Премудрость Божия есть «*абсолютная субстанция Бога*»?[1] Ведь в этом весь смысл учения Соловьева об Абсолютном как о Всеединстве! А раз мой критик этого не знает, ему, очевидно, не могут быть понятны и мои возражения против учения о «Софии» Соловьева, которые все сводятся к одному: сущность или субстанция Бога не может быть вместе с тем и субстанцией или сущностью нашего несовершенного и грешного мира. Не будучи субстанцией мира, эта божественная субстанция является его *первообразом* — вот мысль, усвоение которой является безусловно необходимым для понимания моей полемики с Соловьевым!

---

[1] La Russie, стр. 261: «L'humanité réunie à Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l'Eglise, est la réalisation de la Sagesse essentielle, ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation. Ср. «*Чтения о богочеловечестве*», стр. 106: «если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т. е. как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея». Ясное дело, что здесь «София» понимается не как «природа в Боге», а именно как субстанция или природа *самого Бога*.

III

Возражения Л.М.Лопатина по вопросу о бессмертии души органически связаны с его собственным учением о субстанциях как динамических центрах. Поэтому мне придется прежде всего определить мое отношение к этому последнему.

Найдя в моей книге заголовок «Спор Соловьева и Л.М.Лопатина о множественности субстанций», мой критик приходит в немалое смущение и утверждает, что у него с Соловьевым никогда такого спора не было. Меня это заявление нисколько не удивляет: я охотно признаю, что о множественности субстанций в данном случае спорил *один Соловьев*, вследствие чего заголовок, пожалуй, можно было бы точнее выразить так: «Соловьев против учения Л.М.Лопатина о множественности субстанций». Что же касается самого Л.М.Лопатина, то в его возражениях Соловьеву сказалась типичная черта его полемики: он прекрасно знает, о чем спорит он сам, но совершенно не представляет себе, о чем собственно спорит его противник. Он догадывается, что Соловьев в своей «Теоретической философии» высказал «взгляд, установляющий непроходимую пропасть между субстанцией и ее качествами и состояниями как совершенно случайным и произвольным порождением этой субстанции»[1]. Догадку эту, как и всегда в подобных случаях, он считает за подлинное мнение критикуемого им автора: отсюда его понятная досада, когда точная справка в сочинениях последнего обнаруживает мнение диаметрально противоположное.

Я настаиваю на том, что в «Теоретической философии» и в «Понятии о Боге» — в сочинениях последнего периода, Соловьев не утверждает раздвоения между субстанцией и явлением (что действительно замечалось в ранних его сочинениях, см. мою книгу, т. II, стр. 239), а категорически отрицает множественность сотворенных субстанций.

По Л.М.Лопатину, он делает это только в шуточном стихотворении, но это — опять-таки — одна из многих ошибок тенденциозно направленного внимания моего критика: приводимые мною подлинные тексты философских сочинений Соловьева частью им перетолковываются в смысле, диаметрально противоположном мысли их

[1] «Вопрос о реальном единстве сознания». «Вопросы философии», кн. 50, стр. 88.

автора, частью же, когда такое перетолкование слишком явно невозможно, — просто-напросто им игнорируется.

В «Теоретической философии» Соловьев категорически заявляет, что присущие школьному догматизму «псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания и т. д. — все это теряет существенное значение, сознается как überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условие дальнейшего философствования» (т. VIII, стр. 213). Раз преодоление этих, по существу, ложных понятий ставится «необходимым условием дальнейшего философствования, очевидно, что они отбрасываются совсем, что Соловьев признает их негодными для какого бы то ни было употребления. Между тем, по Л.М.Лопатину, Соловьев «нигде не говорит, что мыслящих субстанций или реальных единиц сознания вовсе не существует, он предостерегает только от сосредоточения на них главного интереса философских исследований и от превращения их в точку отправления для познания абсолютной истины» (стр. 501—502, примеч.). На это я отвечу, что всякое утверждение какого бы то ни было автора должно быть понимаемо в связи с контекстом, из которого он берется; а контекст этот в данном случае — таков: Соловьев только потому и предостерегает против сосредоточения на понятии множественности реальных единиц сознания, что он считает понятие это ложным и субстанциальность этих единиц — мнимою. Мы имеем здесь не шуточное стихотворение, а категорическое заявление, явно направленное против спиритуалистической точки зрения самого Л.М.Лопатина.

«Предположение спиритуалистического догматизма о безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, *которые, однако, уже самой множественностью своей обличаются как условные* (курсив мой), — это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную или истинно-философскую точку зрения. А как только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей *мнимой субстанциальности* (курсив мой) — умственный центр тяжести с внутренней необходимостью перестанавливается из его ищущего *я* в искомое, т. е. в саму истину, и эмпирическая отдельность и обособленность *я* естественно отпадает по принадлежности в область житейского практического

сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания» (т. VIII, стр. 211—212). Кажется, яснее трудно высказаться о *мнимой субстанциальности* нашего *я* и других реальных единиц сознания. Но помимо этого места у Соловьева есть и другое, не менее категорическое; только умолчание об этом месте и незнание о том, что оно приводится в моей книге (т. II, стр. 235—236) дает возможность Л.М.Лопатину утверждать, будто все отрицание множественности субстанций приписывается мной Соловьеву только на основании его шуточного стихотворения. Соловьев говорит прямо:

— «То, что в этом евангельском изречении[1] называется душою, что мы обыкновенно называем нашим *я* или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель, или подставка, ὑπόστασις, чего-то другого, высшего». И, чтобы не оставить сомнения в том, что душа как «подставка», *противополагается* сущности именно *как субстанции*, Соловьев тут же прибавляет: эгоизм есть «отделение личности от ее жизненного содержания, отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (οὐσία)»[2]. Едва ли Л.М.Лопатин станет спорить, что греческое слово οὐσία тут совершенно однозначаще латинскому — substantia. Но если так, то становится совершенно ясным, что Соловьев отрицал субстанциальность души; а стало быть, и весь спор Л.М.Лопатина против Соловьева, все попытки приписать последнему мнимое раздвоение между душевной субстанцией и ее явлениями основано на чересчур недостаточном знакомстве с точкой зрения противника[3]. Неудивительно, что сам Соловьев в юмористическом стихотворении оценил этот приписанный ему «феноменизм» как «небылицу» и еще... с медицинской точки зрения.

Феноменизма я не знаю,
Но, если он поможет спать,
Его с восторгом призываю:
Грядем, возлюбленный, в кровать[4].

---

[1] Кто бережет душу свою, тот погубит ее, и т. д.

[2] Т. VIII, стр. 17.

[3] Л.М.Лопатин тут же навязывает мне мысль, будто «Соловьев в конце жизни отрицал бессмертие нашего метафизического существа» (стр. 502). Ничего подобного я не говорил, ибо, как будет показано далее, отрицать субстанциальность души и отрицать ее бессмертие — для меня вовсе не одно и то же.

[4] Письма, т. II, 192.

В итоге мы можем считать доказанным, что Соловьев *в своих философских произведениях* последнего периода отрицал именно множественность субстанций: стихотворение его на эту тему было мною использовано не как самостоятельный источник, а лишь в качестве дополнительной иллюстрации.

Теперь спрашивается, что же заставило Соловьева выдвинуть этот тезис против Л.М.Лопатина? Почему именно *в споре с последним* он подчеркивает антифилософский характер спиритуалистического догматизма, принимающего субстанциальность мнимую за настоящую?[2] В мой книге я категорически ответил на этот вопрос: «весь смысл спора между обоими друзьями сводится к тому, что для Л.М.Лопатина единичная субстанция души есть бытие *сверхвременное*, следовательно, не возникшее во времени; между тем для Соловьева «в реку времен все брошено» (стр. 243).

Все возражения Соловьева касаются *одного только этого* положения Л.М.Лопатина: он совсем не разбирает учения последнего о «творческой причинности» и о нераздельности субстанции и явления. Это — совершенно понятно: раз Соловьев категорически отрицал самое *бытие* конечной субстанции, ему незачем было заниматься вопросом о ее свойствах. Понятно, что и моя книга, посвященная воззрениям Соловьева, а не Л.М.Лопатина, должна была касаться учения последнего лишь в пределах этого спора. Меня интересовало лишь одно единственное его положение: *есть множество единичных субстанций* (понимая под субстанцией сверхвременное бытие). Так как субстанция категорически определяется Л.М.Лопатиным как сверхвременное бытие[3], я имел полное право ограничиться рассмотрением одного этого его утверждения, отвлекаясь от всяких других свойств, которые он приписывает субстанциям. Так я и поступил в моей книге. Воззрения Л.М. Лопатина там не излагаются и не характеризуются вовсе за исключением тезиса о субстанции как сверхвременном бытии, против которого я полемизирую, и положения о нераздельности суб-

---

[2] В приведенных выше выражениях Соловьева против спиритуалистического догматизма Л.М.Лопатин не назван, но во всей статье «Теоретическая философия» он имеется в виду как «талантливый защитник спиритуалистического взгляда», против которого полемизирует Соловьев (т. VIII, 165, примеч.).

[3] Положительные задачи философии, 304: Реальное единство сознания («Вопр. Фил.», кн. 49, стр. 619).

станции и ее явлений, которому я сочувствую, усматривая в нем некоторого рода самоопровержение теории конечных субстанций. Я не только не отождествляю воззрений Л.М.Лопатина со старой соловьевской монадологией «Чтений о богочеловечестве», но нахожу в них даже блестящее опровержение последней (т. II, стр. 245). Утверждение, будто я все свойства соловьевских монад-субстанций переношу на динамические субстанции Л.М.Лопатина, меня тем более удивляет, что как раз на тех страницах (245—246) моего второго тома, на которые при этом ссылается мой критик, я противополагаю воззрения обоих друзей друг другу. Если при этом я говорю, что утверждение сверхвременности субстанции делает логически необходимым признание ее вечности, неизменности и абсолютной законченности, то это — опять-таки — не изложение воззрений Л.М.Лопатина, а только указание на необходимые выводы, обязательные для всех тех, кто признает сверхвременное бытие конечных субстанций. Отсюда вовсе не следует, чтобы эти выводы на самом деле были сделаны моим критиком[1]. В книге о Соловьеве, мне, понятное дело, незачем было заниматься вопросом о последовательности Л.М.Лопатина. Только теперь, когда он вынудил меня подвергнуть критической оценке не только соловьевское, но и его собственное учение о субстанции, — мне предстоит показать, что в основе этого последнего лежит довольно очевидное противоречие.

Когда Л.М.Лопатин утверждает, с одной стороны, что субстанция есть «сверхвременное бытие», а с другой стороны, что она не неизменна (стр. 508), что сверхвременное не обладает неизменной завершенностью и законченностью (стр. 513), что настоящими субстанциями в мире конечных тварей являются субстанции внутренно изменчивые (стр. 514) и что волею Божией эти сверхвременные субстанции могут даже быть уничтожены

---

[1] Только в одном месте у меня встречается обмолвка, действительно подающая повод к недоразумениям, а именно текст на стр. 258: «отвергнув «мешок динамических субстанций» Л.М.Лопатина, он (Соловьев) совершенно непоследовательно вынул из мешка и сохранил одну субстанцию» (речь идет о едином человечестве). Имя Л.М.Лопатина должно быть вычеркнуто из этого текста: если моя книга доживет до второго издания, этот корректурный недосмотр будет исправлен и все место будет редижировано так: «отбросив целый мешок динамических субстанций, Соловьев совершенно непоследовательно»... и т. д.

(кн. 120, стр. 461), то в этих утверждениях мы имеем простое, ничем не прикрытое contradictio in adjecto! «Внутренно изменчивое сверхвременное», чем отличается это соединение понятий от такого словосочетания, как «круглый квадрат» или «деревянное железо»? Как может что-либо внутренно изменяться, расти и даже уничтожаться вне времени? «Сверхвременное» есть или вечное, или просто звук безо всякого внутреннего смысла! Пусть продумает до конца Л.М.Лопатин смысл высказанного им положения, что сторонники субстанциальности индивидуального духа «не отвергают возможности для Бога отнять бытие у созданной им души; они думают только, что такое уничтожение требует со стороны Бога чрезвычайного обнаружения его силы, нарушающего естественный ход вещей» (кн. 120, стр. 461). Ведь это иными словами значит, что Бог может просто-напросто передумать *во времени* свое предвечное решение и внезапно изменить основной признак субстанции — превратить во временное то, что было от века положено Им как вечное. Кажется, дальше идти нельзя в смысле перенесения временных представлений в область вечного и Божественного! Но именно на таком перенесении, на таком абсолютном смешении различных планов бытия основана вообще вся теория «динамических субстанций» Л.М.Лопатина. И отсюда в ней — кричащее противоречие!

С одной стороны, раз субстанция есть бытие сверхвременное, «то *неуничтожаемость*, субстанции является аналитическим следствием из самого понятия о ней: поскольку она субстанция — она выше времени, — стало быть, для нее нет перехода в прошлое, ибо он реализует в себе очевидно временное отношение и немыслим иначе»[1]. А с другой стороны, такой переход в прошлое *вполне мыслим* для Л.М.Лопатина. Субстанция *уничтожима*... актом Божественного всемогущества, который, стало быть, может свести на нет необходимость аналитического суждения. Если так, то почему бы Л.М.Лопатину не пойти и дальше; почему не допустить, например, что акт божественного всемогущества, «нарушающий естественный ход вещей» может сделать дважды два пятью, заставить параллельные линии пересекаться или создать круг о трех углах и четырех сторонах? Ведь упразднение аналитически необходимых следствий понятия — то же, что

[1] «Положит. задачи философии», ч. II, стр. 297—298.

упразднение закона тождества! Но я отказываюсь понять, как может Л.М.Лопатин примирить с этим допущением возможность каких бы то ни было априорных суждений не только о Божестве, но о чем бы то ни было!

Тезис «неуничтожимой субстанции, обладающей сверхвременным бытием», уничтожается не только этим пониманием Божественного всемогущества, но и другим, не менее существенным для Л.М.Лопатина тезисом — его учением о «творческой причинности», могущей *изменить* внутренне единую сотворенную субстанцию[1]. По его мнению, в силу этой творческой причинности «человек должен вступить в решительный бой с законом субстанциальной неизменности и косности, лежащим в основе всей природы»[2]; с этой точки зрения Л.М.Лопатин решительно протестует против учения о неизменности умопостигаемого характера; он считает, что этот последний может быть изменен самим человеком[3]. Жаль только, что все эти попытки изменить сверхвременное сталкиваются с препятствием столь же могущественным, как и осужденное неким мудрецом покушение — «объять необъятное», — *с законом тождества.*

Чтобы так или иначе обойти это препятствие, Л.М.Лопатин вынужден утверждать, что сверхвременное не есть неизменное. Но тогда спрашивается, почему же *неуничтожаемость* субстанции аналитически вытекает из понятия сверхвременного бытия? Почему то, что может измениться, не может уничтожиться? Разве возможность изменения какого-либо бытия не есть тем самым возможность его частичного уничтожения? А если возможно уничтожение частичное, то почему же невозможно уничтожение полное? Сверхвременность бытия субстанции должна быть или целиком принята, или целиком отвергнута; не может быть ничего среднего между признанием ее полной неизменности или всецелой изменчивости, вплоть до полной уничтожимости. Все попытки Л.М.Лопатина «вступить в бой» с этим аналитически необходимым выводом вовлекают его только в новые ошибки и новые противоречия. Временное и сверхвременное в его понятии конечной субстанции поставлены рядом без сознания противоречия этих определений, а потому и без всякой попытки их примирения.

---

[1] «Положит. задачи филос.», т. II, стр. 222.
[2] Там же, стр. 374.
[3] Там же, стр. 372—373.

Так, на стр. 297 «Положительных задач философии» неуничтожимость субстанции с *аналитической необходимостью* выводится из понятия сверхвременного бытия, а на стр. 308 того же труда мы сталкиваемся с утверждением, что аналитически необходимая форма деятельности конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой есть время. Читатель недоумевает, как может из понятия сверхвременного с аналитической необходимостью вытекать время, и получает следующий ответ: деятельность конечного существа (субстанции) встречает постоянное препятствие, когда его состояния не от него одного зависят, т. е. когда оно принадлежит к миру ограниченных, находящихся в непрерывном взаимодействии тварей. Тогда самоопределение к действию уже не есть тем самым его выполнение; тогда между усилием и актом лежит преграда.., которая не может быть устранена сразу. Для преодоления ее требуется последовательный ряд друг друга исключающих моментов в действии, а при этом ясно, что каждый из предшествующих моментов ряда неизбежно должен терять свою реальность, как скоро наступил последующий. Таким образом, «рассматриваемый ряд состоит из моментов *непрерывно исчезающих*», а в этом Л.М.Лопатин видит «глубочайшую характеристику *времени*» (цит. соч. стр. 307—308).

Присмотревшись внимательно к этой дедукции, мы с некоторым удивлением заметим следующее. Из понятия «конечной субстанции» время не только не вытекает, но и вытекать не может. «Аналитическая необходимость» тут имеет место лишь постольку, поскольку «конечная субстанция» *заранее* предполагается как совершающаяся, развивающаяся, растущая, иначе говоря, как *действующая во времени*. Но в таком случае эта «аналитическая необходимость» сводится к простому тождесловию, которое может быть выражено приблизительно так: время есть аналитически необходимая форма взаимных отношений конечных субстанций *во времени*. Понятие же конечной субстанции, равно как и взаимоотношения таких субстанций между собою, не только не предполагает времени, но, напротив, прекрасно может быть мыслимо вне времени. Почему логически немыслимым представляется, например, такое взаимоотношение субстанций, при котором они не противодействуют друг другу, а, напротив, друг друга взаимно органически восполняют? Почему a priori невозможно предположить, что их

рознь и взаимное сопротивление побеждены навеки и что активность их является в форме вечного акта, в котором совершенство достигнуто, а потому нет более изменений? Только потому, что мы *из опыта* знаем, что между эмпирическими существами господствуют иные отношения? Но в таком случае деятельность конечных субстанций во времени есть только эмпирический факт, могущий быть или не быть: мы не имеем права говорить о его аналитической необходимости. Тогда *вечный покой* совершенно так же может быть формой сосуществования конечных субстанций, как и *взаимодействие во времени*. Признание времени аналитически необходимым определением конечных субстанций есть очевидный результат незаконного привнесения временных представлений в сверхвременное. Когда Л.М.Лопатин утверждает, что пространство и время суть *необходимые формы* взаимоотношения сверхвременных центров бытия (цит. соч., стр. 309), то иными словами это значит: иначе как во времени конечные субстанции не могут соотноситься, ни даже существовать. Но если так, то почему же они — сверхвременны?

Сторонники учения о множестве субстанций могут, конечно, попытаться устранить указанное противоречие кантовским различением двоякого бытия — ноуменального — вне времени, и феноменального — во времени. Но именно возможность такого понимания конечных субстанций исключается категорическими заявлениями Л.М.Лопатина, причем именно теми, в которых он видит наиболее оригинальную черту своего учения. С его точки зрения субстанция никогда не бывает *трансцендентна* своим явлениям и своей жизни, она неизбежно *имманентна* им; субстанция и явление «составляют совсем одну действительность в самом строгом смысле слова. Феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни» и т. д.[1]. Вследствие этого заявления противоречие становится совершенно безысходным. Если субстанция и явление — совсем *одна действительность*, то у субстанции нет иного бытия кроме бытия в явлении — и в таком случае у нее нет именно сверхвременного бытия: она содержится целиком во времени. Впрочем, все зависит от того, где ставится логическое ударение: если

[1] «Реальное единство сознания» («Вопросы философии», кн. 49, стр. 618).

мы перенесем его на понятие *сверхвременного бытия*, то утверждение, что субстанция и явление — «*совсем одна действительность*», приведет нас к выводу, что и то и другое сверхвременно — и субстанция, и явление, что *временного вообще не существует*. Одной из двух «аналитических необходимостей» Л.М.Лопатину придется пожертвовать. Пусть он скажет, в чем заключается его истинное мнение — в том ли, что для конечной субстанции как такой логически исключается возможность перехода в прошлое («Положит. зад. фил.», т. II, стр. 297—298), или, что, напротив, вся ее деятельность, как совершающаяся во времени, а стало быть, и вся ее действительность, есть именно такой переход в прошлое, с аналитической необходимостью вытекающей из ее понятия (там же, 308, стр. 206)? Для теории динамических субстанций есть только один способ выйти целою из этой убийственной дилеммы — пожертвовать законом тождества, и Л.М.Лопатин к нему прибегает: по его мнению, «сверхвременность не есть отрицание временного процесса, а его бесконечное осуществление в замкнутом единстве и полноте моментов» (там же, стр. 309). Яснее нельзя сказать, что сверхвременное именно и есть временное!

IV

Полемика Соловьева против антифилософских предположений спиритуалистического догматизма (т. VIII, стр. 211—212) теперь становится вполне понятною: противоречия учения о динамических субстанциях предстали перед ним в обнаженном виде в учении Л.М.Лопатина; за последним поэтому должна быть признана крупная, хотя и отрицательная заслуга[1]. Весьма вероятно, что этим Л.М.Лопатин оказал немаловажное влияние на дальнейший ход развития философской мысли Соловьева: именно в полемике против Л.М.Лопатина последний осудил «псевдофилософские понятия мыслящих субстанций,

[1] Я признаю эту заслугу совершенно серьезно и безо всякой иронии. В истории философии reductio ad absurdum ложных точек зрения нередко оказывается крупной заслугой, потому что оно раскрывает раньше скрытые заблуждения и делает такие точки зрения невозможными для будущего. В этом смысле, напр., ценная заслуга Милля в том, что он сделал невозможным для будущего чистый эмпиризм, а Гегеля в том, что он довел до абсурда чистый рационализм.

монад, реальных единиц сознания и т. д.»; именно чтение произведений его друга должно было убедить Соловьева, что следует отбросить целиком все учение о конечных субстанциях как überwundener Stadtpunkt!

Раньше сам Соловьев искал в учении о субстанциальности души опоры для учения о вечной жизни; но именно в учении Л.М.Лопатина как нельзя более ярко обнаруживается суетность этой попытки: «сверхвременная» душевная субстанция оказывается отданною целиком в добычу времени: доведенное до конца учение о конечных субстанциях приводит к заключению, что для души нет самой *вечной жизни*, а есть вместо того лишь нескончаемое пребывание во времени, — в этой области беспрерывного горения, где все непрестанно возникает и уничтожается. Вечности Бога, по словам Л.М.Лопатина, противостоит лишь «бесконечная длительность сотворенных субстанций» (цит. соч., стр. 309). Опять мы сталкиваемся с утверждением, что сверхвременное именно и есть временное! Попытка на столь шатком основании построить учение о бессмертии вполне оправдывает шутливые строфы стихотворения:

Левон, Левон, оставь свою затею.
И не шути с водою и с огнем.

Стрела, пущенная здесь Соловьевым, становится еще более меткой, если принять то объяснение этого шуточного стихотворения, которое дает сам Л.М.Лопатин. «Лично я понимаю его так, что Соловьев был возмущен моей попыткой смягчить Гераклитов принцип «всеобщего течения», превратив его во внутренний закон и форму взаимных отношений развивающихся в себе субстанциальных сил: такое ограничение не могло не показаться ему непозволительной *запрудою* Гераклитова тока» (кн. 123, стр. 509). Я готов допустить правильность этого толкования; но что же из этого следует? Только то, что для «сторонника Гераклита», каким заявил себя Л.М.Лопатин в прениях с Каленовым, попытка запрудить Гераклитов ток есть, более чем для кого-либо, — покушение с негодными средствами! Если этот поток вообще ничем не может быть задержан в своем течении, то попытка запрудить его текучею водою «изменчивых субстанций» является сугубо недозволительною. Это именно тот смысл, который я приписываю и приписывал шуточному стихотворению Соловьева. Вопрос же о праве пользо-

ваться шуточными стихотворениями для характеристики философских воззрений их авторов в истории философии давно решен в утвердительном смысле. Л.М.Лопатин мог бы припомнить эпиграмму Шиллера против нравственного учения Канта, которая не только приводится, но и внимательно разбирается историками немецкой философии. Меткая эпиграмма может быть ценнее пространных философских рассуждений.

В данном случае, впрочем, философские рассуждения Соловьева еще ценнее. Они сводятся к тому, что иные попытки философских теорий — спасти бессмертную душу — ведут к ее утрате. Спасение бессмертной души заключается не в утверждении ее «мнимой субстанциальности», а, наоборот, в отказе от нее (т. VIII, стр. 211—212; ср. 17). А этот отказ для Соловьева есть вместе с тем и отречение от одного из существенных положений его собственной теоретической философии первого периода: ибо, как бы ни разнилось его учение первого периода от учения Л.М.Лопатина, все-таки и он признавал в «Чтениях о богочеловечестве» субстанцию индивидуальной души как сверхвременное бытие.

К выводам Соловьева всецело присоединяюсь и я в моей книге. Если Л.М.Лопатин мог причислить меня к своим единомышленникам — это опять-таки объясняется одной из тех ошибок внимания, на которых построена вся его полемика. На стр. 270 моей книги, т. II, я, между прочим, говорю о сверхвременном умопостигаемом характере человека: «что это за «самоопределяющееся существо» — ничто и нечто в одно и то же время, что это за загадочная «ипостась», сверхвременная, сверхфеноменальная и вместе с тем — не субстанциальная»? Л.М.Лопатин так комментирует это место: «князь Трубецкой определенно говорит о сверхвременности ипостасей. Я недоумеваю: если это утвеждение серьезно, то в чем же между нами разница? Может быть, она в самом деле сводится только к различию употребляемых мною и князем Трубецким терминов и разве еще к тому хронологическому обстоятельству, что я изложил свои воззрения за двадцать четыре года до него?» (кн. 123, стр. 518). Вопрос этот является новым доказательством того, что Л.М.Лопатину остались неизвестными не какие-либо частности в моей книге, а *основные* ее воззрения. Он мог бы найти точную их формулировку, если бы он прочитал всего двумя страницами дальше того места, которое он цитирует: там ясно высказано именно то понятие моей

философии, которое составляет основное различие между моим воззрением и субстанционализмом всех видов, в том числе и его собственным учением. «О свободе человека может быть речь только в том предположении, если его умопостигаемый корень не есть от века данная субстанция — часть божественной природы, *не могущая быть иначе*, а только *возможность*, полагаемая Богом, в Его свободе, как *внебожественное*» (т. II, стр. 271). «*Мир внебожественных возможностей*, полагаемых Богом в Его свободе, т. е. вне Его субстанции или природы, — вот та сфера нуменов, которая составляет сверхвременной умопостигаемый корень становящегося мира». Писатель, недоумевающий в чем разница между моим пониманием умопостигаемого характера и пониманием субстанциальным, был *безусловно обязан* познакомиться с моим ответом на этот вопрос: «между данным здесь пониманием умопостигаемого характера и пониманием субстанциальным есть различие существенное, а не словесное только. Субстанция есть от века в себе законченное, *сверхвременное бытие*; потому, если бы умопостигаемый характер человека был субстанцией, все его бытие во времени было бы тем самым предопределено, как *необходимое* явление этой субстанции; следовательно, для его самоопределения не оставалось бы места. Иное дело, когда умопостигаемый характер мыслится как *возможность*: то, что может быть, может и не быть» (стр. 272). Л.М.Лопатин, конечно, может возразить, что здесь определено мое отличие не от его воззрения, а от того учения, которое признает *неизменность и законченность* конечных субстанций. И однако в этих строках выражается весьма существенное мое отличие не только от этого воззрения, но и от учения Л.М.Лопатина. Для него умопостигаемый характер конечного существа есть *сверхвременное бытие*; для меня он — *сверхвременная возможность*. Надеюсь, что, по ознакомлении с этим моим воззрением, он не станет отрицать огромной разницы между нами, которая сводится не к словесному, а к существенному различию между актом и потенцией.

Значение этого различия обнаруживается в следующем. — Л.М.Лопатин с своей точки зрения вынужден *признавать предвечное существование души* и утверждать ее неуничтожимость. Я же, напротив, утверждаю вечность только *потенции* души, а не акта; с моей точки зрения вполне допустимо, что она получила *бытие* (т. е.

перешла из потенции в акт) в определенный момент времени и, *если Богу угодно,* может точно так же во времени утратить бытие (т. е. вернуться в потенциальное состояние). Поэтому между мною и Л.М.Лопатиным есть и другая существенная разница: именно *мое* понимание умопостигаемого харктера дает возможность избежать тех противоречий, которые для его понимания неизбежны. Раз для меня умопостигаемый характер, сам в себе, не есть актуализированное бытие, а только *потенция*, я могу безо всякого внутреннего противоречия утверждать, с одной стороны, неизменность этой потенции, а с другой стороны, изменчивость ее актуализации в явлении. Каков бы ни был человек в своей действительности, в своем временном *бытии* — он всегда один и тот же в своей сверхвременной *возможности*, которая определяется его идеей, хоть и не совпадает с ней (т. II, стр. 272). Внутренние противоречия учения Л.М.Лопатина коренятся не в какой-либо его случайной непоследовательности, а именно в логической невозможности понятия *развивающейся субстанции: бытие сверхвременное* как таковое не может быть *бытьем изменчивым*. Наоборот, в понятии раскрывающейся во времени сверхвременной потенции нет никакого внутреннего противоречия: именно потому, что потенция не есть бытие, — никакие изменения бытия не изменяют содержания потенции. Каков бы ни был человек *в своей действительности* — хорош он или дурен, — все равно он остается субъектом одних и тех же возможностей; его возникновение, развитие и уничтожение не есть изменение его умопостигаемых возможностей, т. е. его нумена, а только изменение в актуализации этих возможностей. Возможность согласовать неизменность (сверхвременность) нумена с изменчивостью бытия в феномене — вот в чем преимущество моего понимания умопостигаемого мира по сравнению с субстанционализмом Л.М.Лопатина. Именно мое учение дает возможность избежать того *раздвоения бытия*, сверхвременного и временного, которое для субстанционализма неизбежно. В отличие от Л.М.Лопатина я имею право утверждать и *сверхвременность* нашей ипостаси и *изменчивость* нашего существа во времени; определения эти у меня не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что они относятся не к одному и тому же: сверхвременность есть определение нашей потенции, а изменчивость — определение нашего временного бытия — нашей преходящей действительности.

Чтобы закончить наш спор о субстанциях, мне остается ответить еще на один упрек Л.М.Лопатина. Он находит у меня «смешение двух значений слова *сущность* (сущности как подлежащего — субстанции в общелогическом или категориальном смысле этого понятия — или субъекта качеств, и сущности как основного качества или совокупности основных качеств у какого-нибудь подлежащего)» (кн. 120, стр. 460). По его мнению, эта постоянная подстановка одного понятия субстанции на место другого является очень существенным двигателем моих умозаключений (там же, стр. 460).

Этот упрек, как и все прочие упреки Л.М.Лопатина, обусловливается его совершенным незнакомством с тем контекстом, из которого он выхватывает отдельные места и тексты моей книги. Я высказываю свое отношение к «конечным субстанциям» по поводу учения Соловьева об идеях-субстанциях, которое, как известно, представляет собою переработку платоновского учения об идеях. Известно, что и у Платона и у Соловьева мы имеем не смешение, а органический синтез двух определений идей: они суть в одно и то же время и сущее (ὄντως ὄν), или сущности (οὐσίαι), и роды и виды (εἴδη καὶ γενή) и постольку — качественные определения других существ, приобщающихся к идеям. В этом смысле у Платона идея-сущность (субстанция) есть вместе с тем и идея-качество; и сочетание обоих этих определений в одном понятии, очевидно, не может быть истолковано как их смешение. В моем изложении учения Соловьева я подчеркнул, что и у него в понятии идеи есть тот же синтез, сочетание тех же определений: и для него идея есть «безусловное качество каждого существа» (т. I, стр. 281), его сущность-качество (стр. 282), а в то же время — деятельная сила (стр. 283) и в качестве таковой — субстанция (стр. 285).

Вслед за Соловьевым и я усвояю в переработанном виде учение об идеях Платона (т. I, стр. 286—287), причем множественность субстанций у меня отпадает (как и у Соловьева в последний период), и отдельные идеи признаются субстанциальными лишь в качестве органически необходимых элементов всеединой идеи, или субстанции в собственном смысле — «Софии». С этой точки зрения я имею такое же право, как и Платон или Соловьев, говорить и о «вечной идее-субстанции», в которой человек может утвердиться или не утвердиться, и в то же время об идее-сущности как о качественном опреде-

лении или *качестве* того существа, которое к ней приобщается. Если я исполню волю Божию — идея или замысел Божий обо мне становится моим определением в обоих смыслах — *и моим бытием* (субстанцией) и *моим качеством*, ибо она выражает исчерпывающим образом всю мою жизнь и всю мою особенность. Охотно верю, что для Л.М.Лопатина такое сочетание представлений совершенно непонятно: этим только лишний раз доказывается, что все соловьевское учение об идее и о «Софии» (в особенности, учение последнего периода) осталось целиком за пределами его кругозора.

V

Всем сказанным достаточно подготовляется ответ на возражения Л.М.Лопатина по вопросу о бессмертии. Сам он, как мы видели, не отделяет бессмертия души от ее субстанциальности и сводит бессмертие к *неуничтожимости* душевной субстанции. Не делая при этом ни малейшей попытки перенестись на чужую точку зрения, он полагает, что и другие думают так же; когда я утверждаю, что Соловьев в последние годы своей жизни отрицал субстанциальность души, Л.М.Лопатин выводит отсюда, будто я приписываю Соловьеву отрицание бессмертия (кн. 123, стр. 502). На этом же основано его утверждение, будто и с моей точки зрения «у человека нет бессмертной души, она только впоследствии будет приобретена кое-кем из людей» (кн. 120, стр. 457).

На самом деле то, что Л.М.Лопатин называет *моим* учением о бессмертии, — не более и не менее, как истолкование учения последнего периода Соловьева[1], к которому я примыкаю. Своего учения о бессмертии я умышленно не развил, так как в пределах книги о Соловьеве основы моего собственного мировоззрения вообще могли быть только намечены, о чем я предупреждаю в моем предисловии (т. I, 12). За невозможностью изложить целую систему в пределах полемической статьи я и здесь ограничусь кратким заявлением, что бессмертие я не отрицал и не отрицаю: в местах, приведенных Л.М.Лопатиным, есть вовсе не это отрицание — а утверждение совсем другой мысли, принадлежащей Соловьеву: что сама в себе — безотносительно к той божественной идее,

[1] Ср. мои стр. 239—241, на которые ссылается Л.М.Лопатин, со стр. 17—18 и 211—213 его VIII тома.

для которой она служит подставкой, — душа есть *ничто:* только в этой идее она приобретает бытие субстанциальное, вечное; вне же ее она обладает бытием лишь призрачным, которое уносится потоком времен: утвердиться в своей идее для души — значит устоять против всеобщего течения; не утвердиться, напротив, значит погибнуть. Больше ничего не заключается в тех моих утверждениях, которые приводятся Л.М.Лопатиным (кн. 120, стр. 456—457).

Как мог Л.М. усмотреть здесь отрицание христианского учения о бессмертии, для меня остается не совсем понятным. Учение о полном уничтожении грешников, которое он мне приписывает, у меня решительно нигде не выражено. Я не признаю предвечного существования душевной субстанции и вижу в человеческой душе предвечную *потенцию*, которая стала реальностью во времени. Но что же из этого следует? Если этим учением не исключается *логическая* возможность возвращения души в потенциальное состояние, то им не исключается и противоположная возможность — *увековеченья* возникшей во времени души актом благодати: по-видимому, именно этим и отличается мое понимание бессмертия от понимания Л.М.Лопатина: по его учению, душа бессмертна *сама по себе*, в силу своей субстанциальной природы: в моих глазах, *сама по себе* она — ничто: только благодать соделывает ее бессмертною; вне благодати она обречена на смерть — это утверждает и христианство, которое учит о *второй смерти*: как я понимаю «вторую смерть» — этого я пока не высказывал и до поры до времени предпочитаю не высказывать. Кроме логической возможности понимать ее как простое уничтожение, есть и другая возможность — понимать ее как вечную (хотя и призрачную) *длительность во времени* (вечное горение в Гераклитовом токе). Признаком вечной смерти может оказаться то самое, в чем Л.М.Лопатин видит признак вечной жизни.

Вторая смерть вообще подлежит различным толкованиям; но при всяком толковании она — только *возможность*, а не необходимость. Из чего видно, будто с моей точки зрения вечная жизнь достанется только некоторым? Из того, что от нашего *я* зависит — «принять исходящий свыше дар вечной жизни или добровольно погрузиться в то *ничто*, из которого оно вызвано к жизни»? Но почем мы знаем, каково будет *окончательное* решение нашего *я*? Ведь я категорически заявляю, что мы этого

не знаем: ибо «ни из чего не видно, что выбор между добром и злом, сделанный здесь, *в земной жизни*, должен быть *окончательным*» (т. II, стр. 387). Возможно, что все изберут добро и тогда все спасутся! Будет ли так или иначе, этого мы не знаем. Если Л.М.Лопатин приписывает мне в одном месте мнение, будто бессмертие будет приобретено только кое-кем, а в другом — будто спасутся все, это объясняется только его страстным желанием найти у меня противоречие. И тезис, и антитетиз в этом противоречии составлены опять-таки не мною, а за меня — моим критиком.

На этом я могу кончить. Я сознательно оставляю без ответа целый ряд возражений Л.М.Лопатина, и в частности — его возражений на мою первую полемическую статью. Думаю, что множество приведенных выше образцов его критического метода избавляет меня от этой печальной необходимости. Раз доказано, что *вся* моя работа *в ее целом* осталась вне кругозора моего критика, какой смысл может иметь спор о тех или других частностях? Что в возражениях Л.М.Лопатина, оставленных мною без рассмотрения, обнаруживается та же степень понимания и осведомленности о моей книге, как и в приведенных выше образцах его критики, — в этом и без моей помощи может убедиться всякий философски образованный читатель, который сопоставит то, что мне приписывается, с тем, что я говорю на самом деле.

Чтение статей Л.М.Лопатина производит впечатление, словно он сражается с противником, который скрыт от него шапкой-невидимкой: он не улавливает моей мысли даже там, где он, казалось бы, проходит совсем близко около нее. И эта неуловимость невидимого противника, в связи с желанием нанести ему сокрушительный удар, приводит критика в нервное состояние. Отсюда его противоречивые упреки мне: то он принимает меня за славянофила[1] и за последователя Тертуллиана, то за раци-

[1] Последнее разъяснение этого упрека, будто я являюсь славянофилом только в моем отношении к умозрению, а не в моих церковных воззрениях, — меня в особенности изумляет. Ведь знает же Л.М.Лопатин, что именно отношение славянофилов к умозрению всецело определяется их церковной точкой зрения! Сам он называет учение славянофилов о познании «церковной гносеологией» (Положит. задачи философии, ч. I, стр. XIX).

оналиста, отрицающего бессмертие души, и чуть ли не за единомышленника Льва Толстого[1]. То он обвиняет меня в дуализме, то, наоборот, в спинозизме. То он уверяет, что я гораздо последовательнее Соловьева в моем отрицании возможности доказательств бытия Божия, то, наоборот, что именно в этом отношении я в высшей степени непоследователен. То я обвиняюсь в том, что «совсем не передал» определенного взгляда Соловьева, то, наоборот, оказывается, что я изложил этот самый взгляд Соловьева с явным к нему сочувствием (см. выше, стр. 529). Я не сомневаюсь в том, как Л.М. объяснит эти внутренние противоречия его нападок: ему остается только доказывать, что все противоречия, какие есть в его критике, суть на самом деле — противоречия моей книги, что вследствие непродуманности моего изложения я являюсь зараз и сторонником Тертуллиана, и толстовцем, и дуалистом, и спинозистом, и т. п. Но о способе составления этих «моих» противоречий моим критиком мною уже достаточно сказано выше, и об этом мне нет больше надобности здесь распространяться.

Я никогда не отрицал и не отрицаю философского таланта Л.М.Лопатина, а в ранних его произведениях знал его за тонкого и основательного критика. Тем более меня изумляет его последняя критическая статья, которая представляет собою во всяком случае явление довольно редкое в философской литературе.

К сожалению, Л.М.Лопатин искал в моей книге не моих мыслей, а своих возражений. Понятно, что он нашел в ней именно то, что он искал, — множество возражений.., не имеющих ровно никакого отношения к моим мыслям. Объяснять такого рода критику каким-либо особо пристрастным отношением Л.М.Лопатина ко мне и к моей книге я, разумеется, не решусь. Читатель видел, что та же степень знания мысли противника и та же степень ее понимания обнаруживается и в полемике Л.М.Лопатина против Соловьева, который был одним из самых близких ему людей на свете[2].

---

[1] По-видимому, именно на единомыслие с ним по вопросу о бессмертии он намекает в кн. 120, стр. 457.

[2] Из чтения предисловия Л.М.Лопатина ко второму изданию первого тома его «Положительных задач философии» я вынес впечатление, что его отношение к моей книге — лишь частный случай, характеризующий его общее отношение к современной философской мысли. Издавая безо всяких изменений первый том своего произведения, впервые появившийся двадцать пять лет тому назад,

Способность выслушивать чужие мнения присуща далеко не всем философам: у тех, которые слишком полны своим собственным содержанием, иногда развивается чрезмерная наклонность в монологу. Как раз у Л.М.Лопатина в связи с игнорированием чужих мыслей замечается болезненное прислушивание к своим собственным; если он без достаточного внимания читает чужие книги, то, с другой стороны, он является, пожалуй... слишком усердным читателем и слишком тонким знатоком собственных произведений. Для философа это — наклонность весьма опасная. Чрезмерное погружение в свой субъективный микрокосм может, выражаясь языком Лейбница, превратить мыслителя, хотя бы и весьма талантливого, — *в монаду без окон.*

Когда это превращение становится совершившимся фактом, лучше воздерживаться от критики чужих про-

---

Л.М.Лопатин оправдывается тем, что ничего достойного быть принятым во внимание за этот срок в философской литературе не появилось. Общее свойство философской литературы за последнюю четверть века Л.М.Лопатин видит в отсутствии «типичности — ясности и простоты конструкции, внутреннего единства и взаимной соответственности делаемых допущений, строгой и беспристрастной последовательности в развитии усвоенных предпосылок, а через это и логической законченности в получаемых результатах. Принципиальной критике с ними почти нечего делать: внимание исследователя в них невольно сосредоточивается на неизбежных вопросах о том, почему данное мнение возникло в голове данного философа, почему оно могло совместиться с его другими мнениями, в чем настоящий смысл этих мнений и почему ни одно из них не было договорено до конца» (стр. IX). В перечень философов, к коим относится эта характеристика, попали эмпириокритики, «имманентисты вроде Лосского», Виндельбанд, Риккерт, Коген, проф. Введенский и другие. Если принять во внимание, что не менее отрицательному отзыву подверглась в полемической статье Л.М.Лопатина глубокомысленная гносеология последнего периода Соловьева, то картина становится ясною. — Философская позиция автора «Положительных задач философии» оправдывается только в том предположении, что философы, писавшие за последние двадцать пять лет, никаких новых положительных задач перед философией не поставили. Раз этот уничтожающий отзыв относится ко всей современной мысли — он едва ли может сильно волновать кого-либо в отдельности. Современные мыслители всех возможных направлений охотно признают за Л.М.Лопатиным право — не принимать во внимание их произведений; но зато они не будут слишком смущаться его «мучительными» догадками о том, «в чем настоящий смысл их мнений». Ведь суровый приговор, им вынесенный, обусловлен тем совершенно от них не зависящим обстоятельством, что четверть века тому назад год выхода магистерской диссертации Л.М.Лопатина случайно оказался вместе с тем и годом остановки истории философии.

изведений, а главное, нужно с несколько бо́льшим философским спокойствием относиться к появлению каких-либо мыслей за пределами субъективного микрокосма.

Я надеюсь, что, согласно сказанному Л.М.Лопатиным, его третья статья обо мне будет последней. Впрочем, если паче чаяния после третьей появится еще и четвертая, она, вероятно, не потребует с моей стороны ответа. Благодаря особенностям полемики Л.М.Лопатина диалог с ним едва ли возможен. А монолог его, как не имеющий ко мне какого-либо отношения, может продолжаться без конца, безо всякого с моей стороны вмешательства.

Кн. Евгений Трубецкой

КОММЕНТАРИИ

ИСТОРИЯ И СУДЬБА «МИРОСОЗЕРЦАНИЯ Вл.С.СОЛОВЬЕВА»

I

«Выстраданное произведение». Е.Н.Трубецкой в работе над книгой «Миросозерцание Вл.С.Соловьева»

Среди русских философов «соловьевской плеяды» князь Е.Н.Трубецкой обладал репутацией наиболее последовательного приверженца учения В.С.Соловьева. «Быть может, внутренним тормозом в философском творчестве Е.Трубецкого была зависимость его от Вл.Соловьева, концепции которого словно ослепляли его. Трубецкой постепенно освобождался от этих чар, — и чем свободнее был он от них, тем сильнее выступала его философская одаренность. Но ему не было суждено сбросить чары Соловьева — философское творчество Е.Трубецкого явно носит на себе печать незаконченности, недоговоренности...»[1]. И если философы могли указать конкретные точки пересечения философских систем двух мыслителей, то широкие круги «образованной общественности» попросту называли Трубецкого «верным учеником и продолжателем дела Вл.Соловьева»[2]. Впрочем, он и сам признавал этот факт с обескураживающе вызывающей прямотой: *«Своих философских воззрений, безусловно отдельных от Соловьева, я не имею»*, — возражал он Л.М.Лопатину, обвинявшему его в попытке подчинить соловьевскую систему собственным философским взглядам[3]. И действительно, с того самого момента, когда он еще гимназистом, читая в «Русском вестнике» роман «Братья Карамазовы», заинтересовался печатавшимися в тех же номерах главами из «Критики отвлеченных начал», и до последних своих дней, когда он завершил книгу «Воспоминаний» рассказом о знакомстве с Соловьевым, — личность и творчество философа оставались для Трубецкого центром духовного и интеллектуального притяжения.

Их знакомство состоялось довольно поздно, о чем Трубецкой с несомненным сожалением писал в 1919 г. «Для меня непостижимо, как это в течение всех наших университетских годов случай не свел нас с Соловьевым. Во всяком случае на ход нашего развития

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 113.

[2] Б/п. Война в свете религиозно-философской мысли. (Вчера в о-ве памяти Вл.Соловьева) // Утро России. 1914. № 243. 7 окт.

[3] Трубецкой Е.Н. К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева (по поводу статьи Л.М.Лопатина) // *ВФП*. Кн. 120(5). С. 452. (См. наст. изд., т. 2, с. 474).

он оказал сильное влияние. Мы доставали номера «Православного Обозрения», где печатались его «Чтения о Богочеловечестве»; тетушки, у которых мы жили в Москве, получали «Русь» Аксакова, и мы с жадностью набрасывались на появлявшиеся там одна за другой части «Великого спора». Поворот Соловьева к католицизму <...> был для нас громовым ударом. Мы болезненно переживали возникший вследствие этого поворота раскол в славянофильском лагере. <...> Но тем не менее Соловьев оставался для нас тем центром, из которого исходили все умственные задачи, философские и религиозные; от него же исходили важнейшие для нашего умственного развития толчки»[4].

Встреча философов произошла внешне как бы случайно — осенью 1886 г., когда приват-доцент ярославского Демидовского лицея Е.Н.Трубецкой в очередной раз приехал в Москву и зашел на традиционную «среду» в дом своего университетского приятеля, профессора Л.М.Лопатина, бывшего, в свою очередь, другом В.С.Соловьева с детских лет. В Трубецком Соловьев нашел заинтересованного слушателя и в то же время — довольно стойкого оппонента собственным идеям. Первая встреча только что познакомившихся философов сразу же переросла в многочасовой спор, подробный отчет о котором Е.Н.Трубецкой дал в многостраничном письме к брату Сергею, написанном сразу же по возвращению в Ярославль. Хотя это письмо уже воспроизводилось в печати, ввиду его принципиальной важности для понимания творческих отношений В.С.Соловьева и Трубецкого приводим его текст полностью[5].

Ярославль 4-го ноября [1886 г.]

Милый Сережа!

Письмо твое давно ждало меня в Ярославле. Прочтя его, я чрезвычайно обрадовался, видя, что ты отказался от мысли защитить свое сочинение о Софии; мы много говорили об этом с Лопатиным и Соловьевым (с которым я познакомился и очень сошелся), *все в один голос согласны,* что это было бы безумием, если даже ты и мог бы справиться с такими противниками, как Грот (Грот, несмотря на свою бессодержательность, говорят, очень ловкий человек, хороший оратор и лектор, т. е. по форме), то

---

[4] Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София. 1921. С. 191.

[5] См. Вестник РХД. 1988. № 152. С. 245—250; AEQUINOX MCMXCIII. М., 1993. С. 248—252. Обе публикации выполнены по авторизованной, машинописной копии, хранящейся в архиве М.К.Морозовой (*ОР РГБ*. Ф.171. К.12. Ед. хр. 4), очевидно, изготовленной Трубецким для биографа В.С.Соловьева С.М.Лукьянова (см. Трубецкой Е.Н. Воспоминания, с. 191), который использовал небольшой фрагмент из нее в примечаниях к последнему, увидевшему свет лишь недавно, выпуску своих «Материалов к биографии В.С.Соловьева» (см.: Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Т.3(2). Публикация А.А.Носова. М.: Книга, 1990. С. 248). Предполагая, что труд Лукьянова не задержится печатанием, Трубецкой исключил в машинописи те части письма, которые не имели прямого отношения к знакомству с Соловьевым и касались еще здравствующих персонажей. Между тем автограф письма сохранился (*ГАРФ*. Ф.1093. Оп.1. Ед. хр. 114. Л.12—17) и был опубликован нами на страницах альманаха «Опыты» (Вып. 1. Пб. — Париж. 1994. С. 207—220). Воспроизводим текст данной публикации.

публичный спор с такими людьми, как Лопатин, совсем *неуместен*; нам место споров у себя на дому; мы не должны являться перед публикой со своими разногласиями: в какое бы положение поставил ты Лопатина, заставя его возражать против твоих *основных положений* (у вас разногласия в коренном вопросе о вере и знании). Впрочем, он не prêche pas à un converti[6], и все это я тебе сообщаю, чтобы сказать тебе только, к какому пришел согласию наш философский собор (у нас эти дни был действительно собор, в котором только тебя недоставало). Я чрезвычайно жалел о том, что не предупредил тебя о своем приезде сюда, но это сделалось экспромтом, неожиданно для меня самого. Получив известие о том, что Папа[7] в Москве и Тоня[8] приезжает, я тотчас собрался и через несколько часов был уже в вагоне! Это время в Москве для меня даром не пропало: лучше провести время я не мог: наговорился столько, сколько и за год не всегда случится.

С Соловьевым было два чрезвычайно длинных и горячих разговора. Во 1-ых, у Лопатиных в среду, наверху, в комнате Льва Лопат<ина> у нас был целый диспут. Разговор зашел сначала о моих занятиях по части древности, причем Соловьеву понравилось, что я ему излагал[9]. Наконец зашла речь о противуположности эллинского религиозного начала как культа теоретического отвлечения и Рима как обожествления практического отвлечения — воли. Эта противуположность, заметил Соловьев, сохраняется и в самом отношении церквей, восточной и западной. Отсюда спор невольно перешел к основному догматическому вопросу об отношении церквей. Я поставил ему вопрос: признает ли он, что [между] обеими церквами существует *единение*, общение церковное, или нет? На что получил ответ: «Не единение, а единство, единство общей мистической основы, единство общего вероучения, общих догматов». Но одного *единства* мало, чтобы признавать единую церковь, нужно еще доказать, что существует *единение*; в этом для Соловьева роковой вопрос. Он видимо смешивает эти два понятия, подставляя беспрерывно одно на место другого, вследствие чего получается игра слов. Когда он пытается доказать единение, общение, он становится слаб и прибегает к нефилософскому способу аргументации: указывает, напр<имер>, на русских мужиков, которые идут в Рим на поклонение гробнице Св.Петра, на что я отвечаю, что в Петре они, разумеется, видят не католического святого; указывает и на то, что католич<еские> иерархи получают власть вершить таинства у нас без нового рукоположения и на принятие католиков без перекрещивания. Трудно видеть во всем этом признаки единения, когда для принятия требуется формальное проклятие, отречение от католичества! Наконец пришли к тому, что Соловьев признает *единство церкви невидимой*, которая проявляется в *двух видимых* половинах, взаимно друг друга отрицающих. Богословские школы

---

[6] не учит ученого (букв.: не обращает обращенного) (фр.).

[7] Отец С.Н. и Е.Н.Трубецких князь Николай Петрович служил Калужским вице-губернатором до 1887 г.

[8] Антонина Николаевна Трубецкая, в замужестве Самарина, — сестра С.Н. и Е.Н.Трубецких.

[9] Очевидно, Трубецкой делился с Соловьевым замыслом своей магистерской диссертации «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина». (М., 1892).

спорят и проклинают друг друга, но тут еще нет разделения церквей, а только раздор богословских школ. «Итак, вы признаете, что спор Востока с Западом сводится только к разногласию нескольких богословов?» «Конечно нет, есть антагонизм национальный и богословский, но разделения все-таки нет: употребляя грубое сравнение, церковь представляется деревом, в котором растреснулась кора, но ствол всем ветвям общий и сердцевина — общая». «Если вы не признаете самого разделения церквей, то зачем же хлопотать о соединении?» — сказал я: какого же соединения вы еще хотите — раздоры богословских школ всегда были и будут, а также и национальный антагонизм не есть то же, что формальный разрыв церквей: чего же вы желаете? «Я желаю устранения противоречия между мистической основою, невидимою церковью, и ее видимыми проявлениями», т. е. противоречия между нуменом и феноменом. Но это значит попасть из огня да в полымя; это значит допустить противоречие, смерть, разрыв в самом теле Христовом. Соловьев это чувствует, а потому говорит то о глубоком национальном антагонизме, то о богословских спорах, наконец о поверхностном разделении, о надтреснутой коре. Если признавать невидимое братство между нами и католиками, то придется признать такое же невидимое братство и с протестантами, наконец — с язычниками. *Соловьев*: «Конечно, тут существует только степенная разница». *Я*: «Но в таком случае куда же денется свобода верующего, во что обратится согласие верующих, если можно быть язычником и атеистом, враждовать против церкви, хулить ее и все-таки оставаться православным; значит можно принадлежать к церкви против ее воли?» *Соловьев*: «А как же младенцы через крещенье принимаются в церковь, может ли быть тут речь о свободном согласии: свобода верующего не есть начало, а конец». Но это грубый софизм: Соловьев не может не понимать, что отсутствие свободной воли младенца в крещеньи, которое совершается в предположении *будущей свободы* и только в этом предположении *действенно*, не есть то же, что сознательный формальный разрыв свободной воли с церковью; если же можно принадлежать к церкви против воли, во что же обратится анафема, спросил я? На это Соловьев отвечал рядом софизмов. Что такое анафема? Может ли она лишить таинственного и благодатного общения? Ведь закон обратного действия не имеет: анафема не отменяет крещенья, не отменяет приобщения к Телу Христову, которое совершалось до нее; значит анафема не лишает приобщения Тела и Крови Христова. *Я*: «Но приобщение не возобновляется, пока действует отлучение». *Соловьев*: «Да зачем ему возобновляться, когда Тело Христово, раз принятое, неотъемлемо?» *Я*: «Да разве вы отрицаете, что процесс траты и возобновления, процесс кровообращения есть физиологический закон Церкви, как и всякого организма, что мы беспрерывно отчуждаемся от Тела и Крови Христовых и, следовательно, нуждаемся в возобновлении того и другого, что анафемой этот жизненный, физиологический процесс временно приостанавливается (т. е., конечно, для отпавшего)?» Что же касается принадлежности язычников и протестантов к церкви, то Соловьев признает тут только степенную разницу, т. е. что все человечество принадлежит к церкви в большей или меньшей степени (очевидно, Соловьев смешивает формальную принадлежность к церкви и реальную). В разделении невидимой и видимой церкви коренится догмат о папстве. В другой беседе между прочим Соловьев сказал, что Христос всецело принадлежит к невидимой

церкви. Я пришел в ужас: да неужели вы не признаете, что Христос в каждом из нас, поскольку мы составляем церковь, чувственно воспринимаем, видим, осязаем? *Соловьев*: «Да, но тут опять-таки подразделение: сам человек принадлежит частью к видимой, частью к невидимой церкви: внутренний храм, внутренний мир человека составляет посредствующее звено». Казалось бы, если так, если каждый из нас есть медиум благодати, если посредство видимой и невидимой церкви совершается невидимым и таинственным образом, то к чему же прибегать еще к внешнему медиуму, посреднику — папе? Тут опять-таки Соловьев возвращается к старому: сам Спаситель признал необходимость главы видимой церкви, кроме главы церкви невидимой. Иерархия заканчивается и объединяется в первосвященнике; так было в Ветхом завете, так должно быть и теперь; в Восточной церкви иерархия остается без видимого главы: почему вы не заканчиваете вашей иерархической лествицы? Напрасно я стал говорить, что между текстом «Ты еси Петр и на сем камне» и княжением апостолов, иерархическим приматом нет ничего общего, что тут нет никакой особой власти, данной Петру, которая бы не была дана другим апостолам, что наконец ветхозаветный первосвященник упразднен новым Первосвященником по чину Мельхиседекову, Христом, который раз навсегда разодрал завесу, отделяющую видимую церковь от невидимой и ввел во Святое Святых чувственную природу человека! Соловьев стал упираться на текст: «Почему только одному Петру Господь сказал такое слово». *Я*: «Да потому, что была особая необходимость вновь утвердить пастырскую власть отпавшего апостола, который своим троекратным отречением выказал особое малодушие. Вообще, сказал я, попытка обосновать папство на тексте есть весьма не философский способ аргументации и путь весьма скользкий: вам приходится для оправдания папы прибегать к чисто протестантскому способу аргументации, подчиняя его авторитету Библии; вам придется зараз выдвигать безграничного папу и вместе оправдывать его путем *субъективного толкования* библии; такой папа всегда подпадет субъективному критерию». На слово «субъективный» Соловьев обиделся; спор кончился воплем: *Соловьев*: «Вы не со мной спорите, а с Христом спорите. Отрицать иерарх<ический> примат значит кощунствовать над библией». *Я*: «Вл<адимир> Серг<еевич>, я предполагал в вас все-таки известную терпимость, зачем нам обвинять друг друга в кощунстве, когда оба мы одинаково искренни? Обвинение в кощунстве есть также чисто протестантский прием; всякий протестант, преподнося вам свое толкованье библии, вопиет: вы не со мной спорите, вы с Христом спорите». — После этого долгая пауза. — Соловьев остался в раздумьи. Я встал, чтобы пройтись по комнате, а Соловьеву показалось, что я ухожу, рассердившись. Он меня остановил: «Постойте, вы не думайте, что я подозреваю вас в неискренности: я погорячился в споре», — и протянул мне руку. Тут мы вдруг почувствовали друг к другу нежность и остальной вечер провели чрезвычайно приятно[10]. На другой день в Четверг я был у него,

---

[10] Ср. в позднейших воспоминаниях Трубецкого о знакомстве с Соловьевым: «Первый же наш разговор начался с бурного и страстного спора. С первых же слов мы уже кричали друг на друга. Но, как это часто бывает в подобных случаях, — именно этот крик нас сблизил. Точнее говоря, он заставил нас почувствовать

мы беседовали часа два о церкви, о вселенской Софии, он читал мне вновь добавленные несколько страниц предисловия к сочинению о Теократии[11]. Эти страницы — одни из лучших, им написанных. Прочел он их потому, что я поставил ему прямой вопрос: «Вл.Сергеевич, вы оставляете себе удобную лазейку: предположим, что соберется собор (который с нашей точки зрения будет вселенским), на котором представлена вся восточная церковь, что этот собор торжественно осуждает католичество как ересь (вы говорите что формального отлучения нигде и никогда не произнесено): признаете ли вы этот собор, подчинитесь ли ему? Сол<овьев>: конечно, нет: не только я, но всякий другой православный или католик вправе оспаривать компетентность, самую законность такого собора: он был бы самозванным; вселенский собор невозможен до тех пор, пока соединение не совершилось, и будет уже результатом, след<овательно> — формальным выражением уже совершившегося соединения обеих половин церкви. Затем Соловьев прочел мне эти несколько страниц своего сочинения. Содержание их вкратце — такое. Спрашивается, почему вот уже 1000 лет церковь бессильна в своем вселенском действии, почему соборное начало с самого начала разделения церквей прекратило свои жизненные проявления; почему остановилось догматическое развитие? Или нет более сюжетов для всецерковного обсуждения? Но мы видим, что до разделения в 1-е 8 веков вселенские соборы созывались по причине гораздо меньших разногласий; почему же теперь вселенская церковь бездействует? Если единственный орган, выражающий вселенское согласие, — вселенский собор, то почему же церковь не пользуется этим органом, если она его не утратила? Ответ простой: вселенский собор невозможен до тех пор, пока соединение не совершится, и собор восточных епископов *никогда не посмеет* назвать себя вселенским. — Вечером в тот же день был с Лопатиным в Русалке, потом часов до 3-х беседовал с ним же в Московском трактире. На другой день повез Соловьева в «Руслан», узнав, что он никогда не был; с ним мы также немного выпили в Московск<ом> трактире. Соловьеву «Руслан» очень

ту близость, которая уже была раньше. — Мы сходились в основном — самом дорогом для нас обоих — в признании Богочеловечества как начала соборной жизни церкви, содержания и цели всемирной истории. — Горячность и страстность нашего спора происходили именно от того, что сходясь в основном начале жизнепонимания, мы расходились в первостепенном вопросе о его практическом применении. Чем ближе между собою люди, тем существенное между ними расхождение воспринимается болезненнее. <...> Накричавшись вволю, мы вдруг почувствовали какую-то легкость духа и нежность друг к другу. — В конце вечера мы уже весело шутили и хохотали, как старые друзья, каковыми мы и остались навсегда» (Воспоминания, с. 192—193).

[11] Незадолго до описываемой встречи, в начале октября 1886 г., Соловьев вернулся из Загреба, куда ездил для встречи с епископом Штроссмайером и для печатания своей книги «История и будущность теократии» (вышла в Загребе в 1887 г.). Предисловие, о котором идет речь, было завершено Соловьевым в конце марта 1887 г. (см. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1. СПб., 1908. С. 175).

понравился. Он говорит: не аллегория ли Людмила; тут 3 типа национальностей: Руслан — русский, Ратмир и Черномор — Восток; а Фарлаф — Запад: причем отношение к немцу насмешливое и чисто национальное. Людмила — это София, которая сначала была похищена, пленена Востоком (восточным магом), затем вырвана из плена русским, но вновь пленена Западом; она оставалась в состоянии усыпления, содержалась в дремлющем состоянии в германской философии, чтобы пробудиться и заговорить в объятиях русского. Не правда ли, c'est assez foliment dit[12]. Верно тут то, что в «Руслане» сочетание трех национальных характеров в музыке и русский национальный мотив, основной мотив увертюры — торжествует: с него начинается и им кончается опера, а увертюра ведь это пушкинский пролог: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет». — Наконец в Субботу был вечер с Лопатиным и Соловьевым у Тони. Оба согласны приехать ко мне в Ярославль, а потому, а также в виду других обстоятельств, надо позаботиться устройством кухни и надо будет перетащить кровати из Москвы, а также нашу мебель (оказывается, перевоз вовсе не дорог). Скажи Мама, что устройство кухни необходимо; кухонной посуды было немного и, говорят, рублей 20 будет достаточно, но, может быть, нужно и больше; я на днях узнаю цену и напишу Мама, а тогда ей придется прислать мне денег. В общем, тебя недоставало в нашем философском соборе. Это жаль: я так хорошо провел это время, столько наговорился, сколько, быть может, не всегда и за несколько месяцев удастся. Вчера приехал сюда рано утром (оба конца сделал в 3-м классе), а прямо из вагона читал лекцию[13], и читал не хуже, а скорее лучше предыдущих разов. Но прощай, однако, милый Сережа, надо кончать. Выбор диссертации одобряю; он должен повлиять и на мой выбор: тебе придется предвосхитить многое, о чем я хотел сам писать и что у меня давно уже в голове; впрочем, ты исследуешь греч<ескую> метафизику гораздо больше по существу, по ее *положительному* содержанию; мои мысли касаются более ее формальной стороны как культа *теории*. То и другое взаимно друг друга восполняет.

Прощай, крепко целую тебя.

Женя»

Начатый в мезонине лопатинского дома философский диалог явился только началом того долгого спора, который Трубецкой вел с Соловьевым на протяжении всей своей творческой жизни, итог которому он почти четверть века спустя попытался подвести в своем пространном сочинении «Миросозерцание Вл.С.Соловьева»; в то же время спорящие стороны должны были с первых же минут дискуссии почувствовать, что каждый встретил в своем упорном оппоненте — единомышленника.

Дружба и общение философов пришлись на 1890-е годы — последнее десятилетие жизни Соловьева. В эти годы Трубецкой жил в Ярославле, а затем в Киеве, и, к сожалению, подробности их личных встреч и бесед нам неизвестны; также неизвестно, состояли

---

[12] Это сказано несколько запальчиво (фр.).

[13] Лекции в Лицее читались по понедельникам (см. Трубецкой Е.Н. Воспоминания, с. 180) — следовательно, предшествующая лопатинская «среда» приходилась на 29 октября.

ли они в переписке. Возможно, Соловьев навещал Трубецкого в Ярославле, куда ездил 12 января 1888 г.[14] Впрочем, как следует из мемуарного очерка «Личность В.С.Соловьева», а также из ряда мест «Воспоминаний» Трубецкого, друзья-философы все-таки виделись довольно часто[15]. Рискнем предположить, что именно под влиянием соловьевской теократии Трубецкой изменил проблематику своих научных занятий: из текста приведенного выше письма можно заключить, что в середине 1880-х гг. он, подобно брату Сергею, был увлечен культурой античной Греции и намеревался развивать идеи своего кандидатского сочинения «Рабство в древней Греции». Представленная в качестве докторской диссертации книга «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке: идея Божественного царства в творениях Григория VII и публицистов его времени» (Киев, 1897) не могла не вызвать заинтересованного внимания Соловьева, поскольку речь в ней шла о проблемах, еще недавно полностью поглощавших его творческое воображение: о взаимоотношении между папской и императорской властью, о теократии т.д. Соловьев откликнулся на сочинение своего приятеля довольно пространной и, — несмотря на традиционно благожелательное заключение о «положительных достоинствах», перед которыми «указанные изъяны отступают на задний план», — скорее критической рецензией. Автор «Истории и будущности теократии» счел «явно ошибочным» основополагающее понятие предложенной Трубецким концепции — понятие «религиозно-общественного идеала». Применительно к эпохе Средневековья говорить о каком-либо общественном идеале вообще, утверждал Соловьев, попросту невозможно: всепоглощающее ощущение стоящего у дверей Страшного суда и конца мира, близкого разрушения всего земного порядка вещей делали бессмысленными все рассуждения и заботы о сколько-нибудь перспективном обустройстве общества и государства[16].

Критические замечания Соловьева не должны были сильно смущать Трубецкого — спустя почти пятнадцать лет он признавался, что полемика с ним входила в его творческую задачу: «...Этот «Григорий» был зачат в борьбе против Соловьева; это попытка,

---

[14] См. письмо к матери от 2 января 1888 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 2. СПб., 1909. С. 58; также письмо М.М.Стасюлевичу из Ярославля от 12 января 1888 г. // Соловьев В.С. Письма. [Т. 4]. С. 33. В таком случае сообщение о том, что «Соловьев еще только собирается ко мне», в письме к брату из Ярославля от 8 января 1891 г. (*ГАРФ*. Ф.1093. Оп.1. Ед. хр. 114. Л. 57 об.) относится к следующим свиданиям.

[15] По свидетельству Трубецкого, Соловьев присутствовал на его магистерском диспуте (См. Трубецкой Е.Н. Из частной переписки. Памяти В.С.Соловьева. Открытое письмо С.Н.Булгакову. Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 389). Впрочем, Трубецкой, возможно, преувеличивает степень своей близости к Соловьеву: так, Э.Л.Радлов, в 1890-е гг. постоянно вращавшийся в среде близких Соловьеву философов, смог лично познакомиться с Трубецким только в 1902 г. (см. Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран // Дела и дни. Кн. 1. 1920. С. 190—191).

[16] Вестник Европы. 1897. № 4. С. 836—841.

удавшаяся мне только теперь, — отмежеваться от него»[17]. В свое время сблизившая философов идея христианского государства послужила отправным пунктом развернутой впоследствии Трубецким критики. Собственно говоря, все его пространное «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» выросло из неприятия соловьевской идеи теократии как Божественного царства, установляемого на земле в результате тех или иных социальных преобразований. В то же время отметим любопытную деталь: в своем «Григории» Трубецкой гораздо ближе теократическим устремлениям Соловьева 80-х годов, нежели сам Соловьев конца 90-х: в 1897 году последний уже начал остро переживать близость пришествия антихриста и того самого «крушения теократии», о котором Трубецкой столь убедительно напишет в своей книге «Миросозерцание Вл.С.Соловьева»[18].

Переход Трубецкого к сокрушительной критике от настороженного, но все же заинтересованного внимания к теократическим идеям не был следствием лишь историко-теоретических штудий: как мы пытались показать во вступительной статье, Трубецкой оставался социальным практиком в не меньшей степени, нежели философом. Член Государственного совета, деятельный земец, партийный организатор, Трубецкой не мог не видеть крайней абстракции представлений своего старшего друга о реалиях российской социально-политической жизни; член многочисленных губернских земских комиссий, он был настолько поражен неосведомленностью Соловьева в элементарных подробностях функционирования органов местного самоуправления, что на всю жизнь запомнил слова философа о земском собрании как о некоем закрытом присутствии[19].

В 1900-е годы «соловьевская тема» постоянно присутствует в творческом сознании Трубецкого, звучит в его публичных чтениях и многочисленных писаниях. Еще оставаясь киевским профессором, он входит в узкий кружок приятелей и почитателей недавно скончавшегося философа и изыскивает возможность участвовать в ежегодных собраниях в память Соловьева, которые устраивались в столичном ресторане «Донон»[20]. Правда, в этот период Трубецкой выступает преимущественно в роли мемуариста и избегает подвергать философские построения своего друга какому-либо теоретическому анализу. В то же время его писания этих лет войдут впоследствии в книгу «Миросозерцание Вл.С.Соловьева»: так, появившийся на страницах «Московского еженедельника» очерк «Владимир Сергеевич Соловьев: (По личным воспоминаниям)»[21] в несколько расширенном виде составит первую главу его основного труда.

---

[17] Письмо М.К.Морозовой от 24 января 1911 г. // Трубецкой Е.Н. О христианском отношении к современным событиям. Статьи. Письма // Новый мир. 1990. № 7. С. 225.

[18] По свидетельству Н.В.Давыдова, рукопись «Трех разговоров» впервые была прочитана Соловьевым в 1896 г. — См.: Давыдов Н.В. Из воспоминаний о В.С.Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 288.

[19] См. наст. изд., т. 1, С. 19.

[20] См. Радлов Э.Л. Указ. соч. Там же, с. 203—205 — речь Трубецкого, произнесенная 8 ноября 1902 г.

[21] *МЕ*. 1906. № 5.

К систематическому изучению наследия Соловьева Трубецкой приступил лишь летом 1909 г. Очевидно, внешним поводом к этому послужило намерение группы мыслителей и общественных деятелей выпустить коллективный сборник статей о национализме — своего рода продолжение получивших широкий резонанс «Вех»; в мае 1909 г. А.А.Стахович писал П.Б.Струве о «сборнике большом, серьезном, издать который не позже сентября <...> Изъявили согласие принять в нем участие и за лето написать большие статьи С.Н.Булгаков, Кистяковский, Е.Н.Трубецкой и П.И.Новгородцев»[22]. Вероятно, именно заданная тема побудила Трубецкого засесть за чтение основных трудов Соловьева по национальному вопросу. Хотя замысел сборника «о национализме» остался неосуществленным, результаты весенних 1909 г. чтений отразились в одной из редакционных передовиц «Московского еженедельника»[23].

Чтение соловьевских сочинений все больше увлекало Трубецкого — от статей по «национальному вопросу» он закономерно переходит к сочинениям, развивающим идеи теократии — те самые идеи, которые так заинтересовали молодого князя во время его первого знакомства с маститым философом и которые не давали ему покоя при работе над докторской диссертацией. «Я <...> теперь только что одолел «Теократию» и читаю «La Russie et l'Eglise Universelle» — необходимое к ней дополнение, — писал он М.К.Морозовой 11 июня 1909 г. из своего имения Бегичево. — <...> Много нового выясняется мне в этой теократии. Соловьев не то чтобы отказался от нее, но оставил эту мечту в конце жизни («Три разговора»). Теперь нужно, чтобы эта теократия стала окончательно «Ueberwunderer Standpunkt»[24]. Ни в какие рамки человеческой теократии Божеское царство никогда не вместится. Это — в сущности, попытка Петра — построить три кущи для Иисуса, Моисея, Илии и удержать на земле преображенное Божество. Нельзя! И мы хотим сделать то же с нашим освободительным движением, но последние годы доказали, что Христа земля не принимает и во всяком случае — в себе не удерживает. Земля не готова еще, а когда она будет готова, — будет сразу само Царствие Божие, а не промежуточная ступень теократии. В сущности, уже в «Трех разговорах» Соловьева это промежуточное звено выпадает: вместо теократии — соединение церквей где-то в пустыне в лице немногих верных, а потом — сразу кончина мира. <...> Мне удается доказать, что теократическая мечта Соловьева — не что иное, как последний остаток славянофильства (Россия — народ-богоносец). Она и есть «богоносец» — это правда, в идее, в умопостигаемом характере; но эта идея осуществится в чем угодно, только не в политическом могуществе. А Соловьев мечтает именно о могущественной русской теократической Империи»[25].

---

[22] Цит. по: Колеров М.А. Архивная история сборника «Вехи» // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1991. № 4. С. 16.

[23] Трубецкой Е.Н. Патриотизм и национализм // *МЕ*. 1909. № 27. 11 июля.

[24] Преодоленная точка зрения. — *нем.*

[25] *Переписка*, № 9. С. 182—183. Книга Соловьева «История и будущность теократии» (Загреб, 1887) не была допущена цензурой к продаже в России при жизни автора. Трубецкой вероятнее всего читал «Теократию» по 4-му тому Собрания сочинений.

В последующих письмах этого времени Трубецкой подробно и всесторонне развивает основные принципы, которые в скором времени лягут в основу систематического критического анализа теократических идей Соловьева. «Схематизм и диалектическое построение хода всемирной истории, несмотря на замечательный блеск, — самая слабая и даже легкомысленная часть этой философии. Все эти построения к концу его жизни рухнули, как карточные домики. Посмотрите, что от них осталось в «Трех разговорах». Не только нет речи о могущественной католической и русской империи, — но Россия — даже не самостоятельное государство: она — сначала под китайским игом, потом — под властью антихриста. Где же русско-польско-еврейская теократия? Соединение церквей влечет за собой уже не политический переворот, а кончину миру. Вообще та доля лжи, которую Вы в построениях Соловьева инстинктивно чувствуете, заключается именно в его идее теократии. Он считает государство частью тела Христова и требует, чтобы оно походило на церковь! Если довести мысль до конца, то получится нечто ужасное: такое государство должно исключать из себя всех иноверцев; нельзя же от неверующих мусульман и иных некатоликов требовать, чтобы они занимались осуществлением католической теократии. В результате — без деспотической власти и без инквизиции в самом средневековом смысле для осуществления такого государства не обойдешься. Соловьев этого не понимал, потому что он был, в сущности, слишком восточный неотмирный человек и большое дитя вместе с тем. <...> Курьезно, что за изображение практического идеального христианства взялся самый непрактический человек, какой только существовал в нашей непрактической России»[26].

Поначалу Трубецкой не имел какого-либо определенного плана своей будущей работы и не представлял, что она выльется в столь капитальное сочинение; в начале июня 1909г. он сообщал М.К.Морозовой: «Очень втягиваюсь в Соловьева и очень многое в нем замечаю для себя нового, поэтому и надеюсь, что из этой работы что-нибудь путное выйдет. Кстати, очень важно для ознакомления с ним прочесть «еврейский вопрос»»[27]; и два месяца спустя: «Очень много наработал о Соловьеве <...>» но это только подготовительный этюд: печатать я его не намерен: пусть хоть обозначится целое»[28]. Однако прочитанный материал начал оказывать заметное влияние на направление творческой мысли Трубецкого: в марте 1910 г. в заседании Религиозно-философского общества он прочел «при переполненном зале двухчасовой реферат о Соловьеве»[29], который оказался первым публичным заявлением идей будущей книги.

---

[26] Там же, с. 187—188.

[27] Там же, с. 225.

[28] Там же, с. 195.

[29] Трубецкой Е.Н. Владимир Соловьев и его дело // *ВФП*. 1910. Кн. 105(5). Выступление вызвало возражения со стороны Бердяева и Булгакова (см.: *Голлербах*, № 2. С. 144), и впоследствии Трубецкой счел его неудачным и незрелым. «Я чувствую, напр<имер>, теперь, что мое первое выступление о Соловьеве (в польской библиотеке) было не полезно, а вредно, — писал Трубецкой М.К.Морозовой в феврале 1911 г., — ибо оно было преждевремен-

К концу 1910 г. «целое», казалось, обозначилось уже достаточно определенно: во всяком случае книга Трубецкого «Владимир Соловьев и его дело» была объявлена в программе новообразованного книгоиздательства «Путь» как издание, готовящееся к печати[30]. Однако воспоследовавшая затем полугодовая научная командировка Трубецкого в Италию не только предоставила возможность сосредоточиться на работе о Соловьеве, но и коренным образом изменила первоначальный творческий замысел: впечатления от Рима, столицы чаемого Соловьевым теократического государства, заставили Трубецкого пересмотреть в значительной части все ранее сделанное, и небольшой критический этюд начал разрастаться в самостоятельное, этапное произведение. О тех творческих переживаниях, которые охватили Трубецкого в Риме, красноречиво свидетельствует следующий фрагмент из его письма, посланного М.К.Морозовой 14 февраля 1911 г.

«Сейчас, т. е. в данную минуту, когда у меня зарождаются страшно важные переживанья и мысли, я властно слышу призыв, выраженный Пушкиным:

«Твори, но в тишине, но в тайне,
Не смея помышлять еще о славе».

Мыслям, как и доброму вину, нужна выдержка. <...> Теперь чувствую, что почти все написанное должно быть совершенно переработано, чтобы получилась не книга, а *живое* дело, и знаю, как это сделать.

Но для этого необходима тишина, некоторое отшельничество и сосредоточенность. *Без этого творчества нет!* Выступать и действовать необходимо, но для этого нужно иметь готовое, *с чем выступить*. Все прекрасное до рождения вынашивается, вымалчивается, *таится во чреве* и только потом рождается на Божий свет.

Сказать, что это значит «замкнуться в кабинете», — значит ничего не сказать. Скажи, пожалуйста, нужно было Пушкину, Гоголю, Достоевскому, Толстому «замкнуться в кабинете», чтобы произвести «Онегина», «Мертвые души», «Войну и мир»; заслуживает ли осужденья Иванов за то, что всю жизнь прожил в своей мастерской с одной *картиной*.

Ведь у меня в душе зарождается то же произведение искусства. Если оно родится раньше времени, будет недоносок; а торопить выступать с не готовым — вредно. А главное мое дело — все-таки в этом *выстраданном* произведении»[31].

но; мысль, *не вполне созревшая,* осталась непонятою и не вылилась в настоящую *захватывающую* форму (*Переписка,* № 10. С. 186).

[30] Программа была послана С.Н.Булгаковым А.С.Глинке-Волжскому в письме от 12 декабря 1910 г. — *РГАЛИ*. Ф.142. Оп.1. Ед. хр. 198. Л. 125).

[31] *Переписка,* № 10. С. 186. Работа над книгой о Соловьеве настолько захватила Трубецкого, что в это время он практически не выступает в публицистическом жанре. Очевидно, к этому времени относится его письмо к П.Б.Струве — на предложение дать статью в *РМ* Трубецкой отвечает: «Попытки теперь заставить меня написать что-либо вне моего труда о Соловьеве — столь же бесплодны, как попытки остановить Волгу в ее течении» (*ОР РГБ*. АДП. Ф. 753. Ед. хр. 125. Л. 6; документ дружески предоставлен М.А.Колеровым).

Находясь в Италии, Трубецкой не только продуктивно работал над книгой, но и занялся в общем-то несвойственным профессору делом — розысками неизвестных ранее работ Соловьева, публиковавшихся во французской прессе. «Сейчас много новых впечатлений, — писал он М.К.Морозовой из Рима 24 января 1911 г. — Знакомство с Рамполлой и Пальмьери! Первое много не дало само по себе, а дало много ценных указаний и справок. Я открыл четыре французских статьи Соловьева, неизвестных в России и очень важных. Вскоре их найду. Уверен, что получу в руки мемуар С<оловьева> о соединении церквей, переданный через Рамполлу Льву XIII. Р<амполла> указал мне, как это сделать»[32]. Статьи Соловьева, опубликованные в католическом журнале «Univers», вскоре были доставлены Трубецкому[33]: они представляли собой действительно неизвестную в России работу Соловьева «Владимир Святой и христианское государство», и русский читатель получил возможность познакомиться с ней благодаря разысканиям Трубецкого и деятельности книгоиздательства «Путь»[34].

Розыски неизвестных работ настолько увлекли Трубецкого, что он даже собирался на возвратном пути в Россию заехать в Загреб в надежде отыскать документы, связанные со свиданием Соловьева с епископом Штроссмайером, хотя по семейным обстоятельствам намерение это осталось неосуществленным[35].

Если в Италию Трубецкой уезжал как профессор Московского университета, то в Россию он возвратился уже только помещиком: в марте 1911 г. он в знак солидарности с группой профессоров и преподавателей прислал прошение об отставке, которое тогда же и было удовлетворено. Теперь у него появились все возможности завершить начатый труд в тиши своего имения Бегичево. Взятый же им философский семинарий в университете имени А.Л.Шанявского не только не отвлекал Трубецкого от творческой работы — занятия в нем проходили лишь раз в две недели, — но и служил своеобразной лабораторией, где его участники выступали с рефератами по философии Соловьева и обменивались мнениями по поводу прочитанного; в случае же «отсутствия следующего по очереди реферата прочитывалась и подвергалась обсуждению соответствующая часть работы кн. Е.Н.Трубецкого о Вл.Соловьеве, тогда появлявшейся в печати»[36].

---

[32] См. Новый мир. 1990. № 7. С. 225.

[33] См. письмо М.К.Морозовой из Рима 14 февраля 1911 г. // *Переписка*, № 10. С. 186.

[34] Соловьев В. Владимир Святой и христианское государство и Ответ на корреспонденцию из Кракова / Пер. с франц. Г.А.Рачинского; с приложением отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. кн. Е.Н.Трубецкого. М.: Путь. 1913.

[35] См. письмо М.К.Морозовой из Флоренции от 4 апреля 1911 г. // *Переписка*, № 10. С. 205.

[36] См.: Научные бюллетени Московского университета им. А.Л.Шанявского. Вып. 1. М., 1914. С. 198; в числе семинаристов были С.Ф.Кечекьян, Л.В.Успенский, А.М.Ладыженский, Н.В.Устрялов, Н.Н.Фиолетов. Сохранилась программа семинария на первый год, написанная рукой Трубецкого:

«Занятия по семинарию предполагаются раз в две недели по вечерам, причем от участников требуется знакомство с произведениями В.С.Соловьева.

В 1912 г. в печати начали появляться фрагменты его будущей книги[37]; однако в завершающий этап работа вступила лишь через полтора года после возвращения из Италии: князь, казалось, стремился оправдать собственную репутацию человека крайне медлительного в работе.

Первой читательницей и критиком всего написанного Трубецким была М.К.Морозова, которой он отсылал все вновь написанное; она же отдавала текст в переписку, сверяла писарскую копию с рукописью[38].

Надо ясно представлять себе, что книга «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» адресована трем категориям читателей: во-первых, широкому кругу интересующихся наследием Соловьева; во-вторых, коллегам-оппонентам по издательству «Путь»; и наконец, она прямо адресована М.К.Морозовой: реальность, стоящая за развиваемой Трубецким философией Эроса, была понятна только ей одной. Еще в июле 1910 г. Трубецкой отдавал себе отчет в том, что его работа «над Соловьевым» имеет глубокий интимный смысл для них обоих: «...Всегда я в этой работе нахожу утешение, потому что она — плод всей моей духовной жизни и потому что она затрагивает смысл моих с тобой отношений»[39].

Читателю, не знакомому с этой перепиской в полном объеме, такое утверждение может показаться сильной натяжкой: в истории философии принято считать, что несамостоятельный философ (профессор, доктор) творит исключительно под влиянием теоретических построений других мыслителей — предшественников или современников («классическая» форма диссертации: «Философ-имярек 1 и философ-имярек 2»); говорить о каком-то влиянии со стороны не пишущей в журналах и не учившейся в европейских университетах (попросту говоря, «неинтеллигентной») дамы на доктора и профессора в рамках «научного» текста — оценивается как верх неприличия и корпоративной невоспитанности. И все же беремся утверждать: главный труд жизни Трубецкого рождался в постоянном, порой очень болезненном и остром, интимно-творческом диалоге с М.К.Морозовой[40]. Их письма 1909—1913 гг. — нескончаемый спор вокруг едва ли не каждой главы будущей книги, причем в этом споре М.К.Морозова порой выглядит отнюдь не слабее своего ученого оппонента.

Занятия будут заключаться в чтении и обсуждении рефератов по философии Соловьева, в такой последовательности:

1) Этика, 2) Гносеология, 3) Основные начала метафизики, 4) Эстетика, 5) Учение о Богочеловечестве, 6) Теократическое учение». (*ЦИАМ*. Ф. 635. Оп. 3. Ед. хр. 30. Л. 54).

[37] См. Трубецкой Е.Н. Крушение теократии в творениях В.С.Соловьева // *РМ*. 1912. № 1; он же. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис миропонимания // *ВФП*. 1912. Кн. 114(4).

[38] *ОР РГБ*. 171. 3. 3. Л. 69.

[39] *ОР РГБ*. 171. 6. 4б. Л. 14; также *Голлербах*, № 2. С. 159.

[40] В.В.Розанов удивлялся, что М.К.Морозова, обладая всего только «простым богатством», смогла «сотворить как бы второго философа и писателя в России» (Опавшие листья. Короб первый). Он, конечно, имел в виду только книгоиздательскую деятельность Морозовой и вряд ли подозревал, насколько в случае с Трубецким оказался прав по существу.

Морозова с самого начала старалась «защитить» Соловьева от главного обвинения, выдвинутого против него Трубецким: от обвинения в «пантеизме». Ведь то четкое разграничение «земного» и «небесного», которое последовательно проводит Трубецкой в своей книге, есть одновременно и разграничение мира грубой, неодухотворенной материи и мира истинных, духовных ценностей и смыслов. Соответственно строится и философия Эроса: земная, плотская любовь должна быть преодолена, преображена светом божественной истины и божественной любви. Нетрудно понять, какие непосредственные, практические выводы отсюда следовали и чем они могли обернуться для Маргариты Кирилловны...

О характере эпистолярных диалогов между автором «Миросозерцания В.С.Соловьева» и владелицей «Пути» можно судить по фрагментам страстной полемики, вспыхнувшей вокруг очередной главы, содержащей критический анализ «Оправдания добра»: «С тем, что я пишу о Соловьеве, ты скоро непосредственно ознакомишься из моей рукописи: поэтому подробнее об этом говорить не стоит. Скажу только в общем. — В основе своей «Оправдание Добра» — чисто эротическая этика в плохом смысле этого слова, т. к. она написана сквозь призму мечты об «андрогине». Вся нравственность для С<оловьева> в зерне — в *половом стыде*; вся же сущность полового стыда — в отвращении от «ложного», т. е. естественного соединения полов. Может ли быть хороша этика, построенная на такой основе и которая возводит в *центральное* дело человека ощущение половой любви без естеств<енного> полового соединения? Это — отрицательное. А положительное — указание на значение *начала любви* в христианском значении этого слова, которое у Соловьева заслонено нездоровым пониманием любви половой»[41]. — «Ты совершенно прав, что переоценка полового стыда есть необходимое последствие переоценки половой любви у С<оловьева>. Главное, не самой полов<ой> любви, а того, что воздержанье в этой любви является чуть ли не условием мирового переворота. В этом, по-моему, и есть что-то роковое для С<оловьева>. Вот по отношению к этому именно, меня и приводит в сомненье твоя основная критическая мысль, что всякая земная ценность живет за счет небесной и что у Сол<овьева>, в частности, земная любовь заслоняет собой от него небесную! Этой мыслью ты подводишь итог, но я очень глубоко не соглашаюсь с тобой в этом случае. Я не понимаю, как же тогда это связать с тем, что видно в его теории любви? Ведь вся его теория основана на отрицании *земных* радостей любви и как раз утверждает духовный смысл ее. При таком понимании должно бы быть наоборот, духовный взор С<оловьева> должен бы был быть ясным, никакие земные ценности не должны были бы заволакивать от него неба. Откуда тогда эта романтическая дымка? Правильно ли твое толкованье? Действительно существо С<оловьева> и его философии двойственно. С одной стороны, он такой яркокрасочный, полный земных утопий, «махровый», прямо пантеистически чувствует природу, и вдруг такой надлом внутри, такое непринятие и непонимание самой глубокой тайны природы и стремленье что-то оторвать от земли и вознестись к небесам. Тут корень заблужденья и болезни. Корень этот не в том, что он переоценил земное, а в том скорее,

---

[41] Письмо М.К.Морозовой, июль 1911 г. // *ОР РГБ*. 171. 7. 16. Л. 9—10.

что он недооценил его и что, страстно стремясь к земле, не *полюбил* ее до конца, не отдался ей с детской верой и беззаветностью. Не понял настоящей, святой, земной любви, чтобы через нее идти к небу, освобожденным и ясным оком видеть на земле добро и зло. Это было какое-то паденье у Соловьева, очень своеобразное, но тонко ядовитое. Любовь к земле осталась неразрешенной и заслонила поэтому небеса. Действительно, все земное, если оно делается во имя своего земного смысла, всегда должно заслонять небесное. Но, наоборот, небесное может *реализоваться только в любви к земному*. И в этой любви лестница, со ступени на ступень, из недр земли до высот небесных!»[42]

Можно быть уверенным, что критика (несколько сумбурная для постороннего читателя, но понятная автору), исходившая со стороны издательницы, не была оставлена Трубецким без внимания: более того, как он сам неоднократно признавался, устные и письменные споры с Морозовой стали органически необходимой составляющей его творческого процесса. «Сегодня в моей жизни — важное событие, — писал он своей возлюбленной и творческому конфиденту 23 мая 1912 г. — *Окончил мое заключение*, т. е., стало быть, — *всего* Соловьева. Вложено туда очень много: многие ряды мыслей <...> высказаны *совсем* заново. Но, хотя я часто бывал в сильном воодушевлении, все-таки — хорошо или не хорошо — *я не знаю*, покуда этого тебе вслух не прочел. Во время писанья часто это себе представлял. Заботливо прислушивался к твоему голосу и особенно рельефно пытался выделить те темы, на которых ты больше всего настаиваешь — призыв к деятельности и *реабилитация временного*»[43]. Даже на завершающем этапе работы над рукописью Трубецкой, очевидно, вносил в текст определенные коррективы. «Много, много думал о тебе, переписывая этот второй том, — писал он Морозовой в мае 1913 г. — Только для этого его и переписывал, потому что столько воспоминаний в нем связано с тобой»[44].

Издание «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» в «Пути» осложнялось также резким неприятием со стороны ее автора «неославянофильства» Булгакова и Бердяева, обнаружившегося еще в заседании Религиозно-философского общества в 1910 г. и чуть было не приведшего к расколу внутри редакционного ядра во время подготовки сборника «О Владимире Соловьеве»[45], и, в особенности, печатным выступлением по поводу книги Н.А.Бердяева о Хомякове, изданной тем же «Путем»[46], — все это ставило Трубецкого в несколько неловкое положение: выпуская свою книгу в «Пути», он должен был одновременно отмежеваться от той репутации издательства, которая сложилась в общественном мнении[47], и не задеть при этом его владелицы.

---

[42] Письмо Е.Н.Трубецкому, начало августа 1911 г. // *ОР РГБ*. 171. 3. 6а. Л. 80.

[43] *ОР РГБ*. 171. 7. 2а. Л. 51.

[44] *ОР РГБ*. 171. 8. 1а. Л. 24.

[45] См. подробнее: *Голлербах*. № 2. С. 146—150.

[46] Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // *РМ*. 1912. № 3.

[47] Наиболее отчетливо сформулирована С.Л.Франком в его рецензии на издания «Пути» 1911 года: «Возрождение славянофильства» (*РМ*. 1911. № 10. С. 27—30).

Первоначальный текст, очевидно, содержал более резкую полемику с «путейцами», в частности, с ведущим сотрудником издательства — С.Н.Булгаковым. Этот вариант серьезно обеспокоил М.К.Морозову и заведующего редакцией Г.А.Рачинского; миссию «работы с автором», естественно, взяла на себя М.К.Морозова — и выполнила ее с присущим ей тактом и мастерством. «И Левон [Л.М.Лопатин. — *А.Н.*] и Рачинский боятся, чтобы она [работа. — *А.Н.*] не была слишком полемической, а Рачинск<ий> прямо огорчен некоторыми местами о Булгак<ове>, где ты говоришь, что у Булгак<ова> нет креста, что его мысль ведет к кощунству, — писала она в одном из многочисленных своих писем. — Я думаю, что твой спор с Булгак<овым> очень плодотворен и важен, но в стороне от книги, в журнале, на лекциях. Но в книге будет сильнее и глубже, если вопрос будет поставлен и решен объективно»[48]. «Совет» в итоге был принят автором: в феврале 1913 г., в ответ на очередные обвинения в «нелюбви» к Булгакову, он в качестве контраргумента напомнил Морозовой, что «вытравляет» из своей книги «всякие следы каких-либо нападок на него»[49].

В то же время Трубецкой не мог никак не обозначить своих идейных расхождений с друзьями-противниками по «Пути», и решение этой сложной дилеммы — заявить свои идейные принципы и явно не задеть при этом никого из близких — была им в конце концов решена. В январе 1913 г. Трубецкой сообщает М.К.Морозовой: «...Написал разом *предисловие* к Соловьеву, где, кроме объяснения значения этого труда как *итога* целой умственной жизни, есть очень много тонкой дипломатии, идущей от сердца по отношению к сотрудникам «Пути», к которым нужно было определить отношение, так как моя книга в полемической своей части во многом направлена против них. Думаю, что эту тонкую и деликатную задачу я разрешил *так, как бы ты хотела,* по крайней мере льщу себя надеждой на это, ибо об этом думал и старался»[50]. Второе оказывалось куда как сложнее.

Похоже, что в переписке Трубецкого с Морозовой их споры о чрезмерной полемичности книги отразились далеко не полностью: во время их личных свиданий эти споры, очевидно, проходили на более высоких нотах; об этом, в частности, можно судить по тому, что одно время Трубецкой подумывал даже о том, чтобы выпустить книгу где-нибудь в другом месте. Такая идея, конечно же, встретила самое решительное возражение издательницы. «Но твоего Соловьева необходимо издать в «Пути», иначе будет прямо ужасно обидно и грустно», — настаивала Морозова в письме от 26 февраля 1911 г.[51] Уже по завершении работы над книгой, когда корректуры большинства глав были изготовлены, Трубецкой все еще не оставлял мыслей о печатании книги в другом издательстве — однако перед эмоциональным натиском своей возлюбленной устоять не смог. «Тебя потянуло даже к Карабасникову!, — возмущалась она в письме, написанном в феврале 1913 г., после личной встречи, на которой, видимо, и состоялся разговор о перемене издательства. — Это все очень больно мне! Здесь для меня много мне очень грустного! Я знаю, что ты не понимаешь нашего дела, но и здесь ты не доверяешь мне, нашему делу! Ты не взвешиваешь, насколь-

[48] *ОР РГБ.* 171. 3. 6б. Л. 142.
[49] *ОР РГБ.* 171. 8. 1а. Л. 8—9.
[50] *ОР РГБ.* 171. 8. 1а. Л. 1.
[51] *ОР РГБ.* 171. 3. 3. Л. 31.

ко заботливое, любовное отношенье здесь будет к твоей книге и насколько больше здесь будет сделано для ее распространенья везде, чем у Карабасник<ова>, которому никакого интереса до твоей книги нет»[52].

Корректуру книги издательство поручило В.Ф.Эрну; однако, поскольку Эрн в прошлом пропускал множество опечаток, корректурные листы отсылались также автору[53]. Тома «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» появились в свет в марте и июне 1913 г.; на обложке значилось: «Издание автора», что, очевидно, должно было подчеркнуть независимость Трубецкого как от общего направления «Пути», так и от финансового положения его владелицы.

II

Е.Н.Трубецкой и его критики: спор за наследство

На протяжении своей творческой жизни Соловьев не мог пожаловаться на невнимание к себе со стороны отечественной научной и литературной печати; не уменьшился интерес к его наследию и в 1900-е годы: несмотря на некоторую потерю общественной актуальности соловьевских идей в период первой русской революции, составленная В.Ф.Эрном в 1910 г. библиография (далеко неполная) работ о Соловьеве включала более 250 позиций[1]. Однако вплоть до начала 1910-х годов в литературе о Соловьеве преобладал жанр полемический или апологический; статьи аналитического характера если и появлялись, то касались обычно частных вопросов его философской системы — сколько-нибудь серьезного монографического, как теперь принято говорить, исследования его жизни и творчества не существовало[2]. Понятно, что труд Трубецкого не остался незамеченным и отклики на него не заставили себя долго ждать.

Автор «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» не рассчитывал на безоговорочное одобрение своего сочинения: «Вообще готовлюсь к полемике со многими, которая несомненно вынудит меня развить мои положения и, стало быть, будет интересна! — писал он М.К.Морозовой в августе 1913 г., сразу после выхода в свет второго тома книги. — На понимание же не рассчитываю. Вообще же думаю, что книга моя не исполнит своего назначения, если не вызовет страстного противодействия. Противодействие, вызываемое новой мыслью, очень часто бывает прямо пропорционально тому влиянию, которое она оказывает. То, что принимается без борьбы, тотчас забывается и глубоко не захватывается»[3].

---

[52] *ОР РГБ*. 171. 3. 3. Л. 80.

[53] См. *Голлербах*, № 2. С. 135—136; 159.

[1] О Владимире Соловьеве. Сборник первый книгоиздательства «Путь». М., 1911. С. 207—222.

[2] Э.Л.Радлов, выпустивший в том же 1913 г. книгу «Вл.Соловьев. Жизнь и учение», сознательно уклонился от критического анализа философской системы Соловьева, повторив свое утверждение десятилетней давности, что «еще не настало время для всесторонней оценки деятельности и трудов В.С.Соловьева» (С. 5). Книга В.Л.Величко «Владимир Соловьев. Жизнь и творения» (СПб., 1902. 2-е изд.: СПб., 1903), несмотря на частое и некритичное цитирование, серьезным исследованием считаться, конечно же, не могла.

[3] *ОР РГБ*. 171. 16. Л. 12—13.

И действительно, за исключением небольшого этюда С.А.Котляревского[4], написанного более в жанре философского эссе, нежели аналитического разбора, и являвшегося, скорее всего, данью литературному этикету — традиционной поддрежкой журналом труда одного из своих основных постоянных сотрудников, выполненная Трубецким работа была встречена в той или иной степени критически.

Одним из первых (причем не дожидаясь появления второго тома) на «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» откликнулся С.Л.Франк, увидевший в книге «одно из крупнейших явлений не только текущей русской философской литературы, но и всей современной русской мысли вообще»: рецензенту особенно импонировало «сочетание любовной верности делу и вере Соловьева с свободой, строгостью, подчас суровостью критики». Стоявший несколько особняком от присущего русской мысли тех лет «соловьевства», С.Л.Франк по достоинству оценил исполнение Трубецким его стратегической задачи — последовательную и систематическую критику философского миросозерцания Соловьева, в которой, по мнению Франка, «выразилось не просто личное расхождение Е.Трубецкого с Вл. Соловьевым, а перелом, объективно совершившийся в религиозно-философской мысли нашего времени по сравнению с эпохой, породившей миросозерцание Соловьева». Однако в заключении своего в целом весьма доброжелательного отклика, рецензент счел необходимым отмежеваться от собственно положительных выводов Трубецкого, отметив свое «глубокое по посылкам» расхождение с автором книги, неуклонно проводящим строгий дуализм «между вечным и временным, небесным и земным»: «преодоление утопизма, думается нам, можно и должно быть осуществлено на ином пути», — подытожил свои рассуждения С.Л.Франк, пообещав читателям представить подробный разбор сочинения Трубецкого по выходу второго тома на страницах «Русской мысли»[5].

Однако в названном журнале вместо С.Л.Франка с критическим разбором «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» выступил Н.А.Бердяев. Несмотря на ряд комплиментов в адрес автора (так, Бердяев отводил труду Трубецкого «не только первое место в литературе о Соловьеве, но и вообще видное место в нашей религиозно-философской литературе»; отмечал «аполлоническую ясность мысли и стиля»; признавал «положительную и неотъемлемую заслугу» автора в критике соловьевской теократии[6]), по существу, отзыв Бердяева оказался достаточно критичным. Недавний сподвижник Трубецкого по «Пути»[7], Бердяев полагал главную ошибку автора «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» в самом методе, с которым тот подошел к анализу собственно *миросозерцания* В.С.Соловьева. Последовательный рационализм, которого строго придерживался, по мнению Бердяева, Трубецкой, действительно приводит

---

[4] См.: Котляревский С Философия конца // *ВФП*. 1913. Кн. 119;

[5] Франк С. Новая книга о Вл.Соловьеве // Русская молва. 1913. № 131. 24 апр.

[6] Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме // *РМ*. 1913. № 9. Отд. II. С. 46—47.

[7] В 1912 г. Бердяев вышел из редакционного и авторского ядра «Пути» — обстоятельство, позволившее ему выступить против книги Трубецкого печатно.

к положительным результатам в деле разрушения (справедливого) соловьевских *диалектических* и *теократических* построений, но оказывается бессилен дать ключ к разгадке *личности* философа. В результате вся критика Трубецкого оказывается «направлена на вытравливание всяких следов пантеистического сознания, всяких остатков учения о субстанциональной божественности здешнего мира»; однако, продолжает Бердяев, «противоречие пантеизма и дуализма никогда еще не было рационально до конца побеждено. Ошибка кн. Е.Трубецкого в том, что он верит в побежимость этого противоречия ясностью мысли, в рациональную разрешимость этой проблемы. Он не хочет признать необходимую антиномичность всякой религиозной мысли»[8]. В итоге, делает окончательный вывод Бердяев, разрушив утопизм земной, Трубецкой закрыл все пути и в Царство Божие, превратив его тем самым в «небесную утопию»[9].

Примечательно, что Трубецкой, критически оценивавший творчество Бердяева в целом и совсем недавно выступивший печатно против его книги о А.С.Хомякове[10], на этот раз оставил нападение без ответа, — тогда как появившийся почти одновременно с бердяевским отзыв Э.Л.Радлова[11] вызвал со стороны Трубецкого быструю ответную реакцию[12].

В отличие от Н.А.Бердяева, Э.Л.Радлов отнесся к сочинению Трубецкого с нескрываемой иронией: ведь к 1913 г. философский багаж князя выглядел довольно скромно (к тому же годы редакторства в «Московском еженедельнике» сделали свое дело: репутация ученого, историка философии сменилась репутацией общественного деятеля, политика и публициста), — тогда как он сам имел вполне солидный философский «стаж», посвятил много времени и усилий публикации сочинений и писем Соловьева[13], был автором нескольких теоретических статей о его философии и к тому же успел, как отмечалось выше, издать о нем собственную книгу. Несколько высокомерное отношение Э.Л.Радлова к «Миросозерцанию» было вызвано именно репутацией Трубецкого в кругу «профессиональной» петербургской философии — репутацией прежде всего политика. «Когда появился второй том «Миросозерцания Вл.Соловьева», — писал он в неоднократно цитированных нами воспоминаниях, — я напечатал рецензию, в которой, в несколько

---

[8] Там же. С. 48. Выходя за пределы настоящей темы, отметим, что споры по вопросу об «антиномичности религиозного сознания» развернутся в Религиозно-философском обществе спустя несколько месяцев, при обсуждении книги о. П.Флоренского «Столп и утверждение истины».

[9] Там же. С. 53. Бердяев, очевидно без какого бы то ни было влияния со стороны Радлова, также связал «философию конца» Трубецкого с тем «разочарованием», которое Трубецкой-политик «пережил под влиянием русской революции и русской реакции» (там же, с. 52).

[10] См. Старый и новый национальный мессианизм // *РМ*. 1912. № 3.

[11] Радлов Э.Л. *ЖМНП*. 1913. № 9.

[12] См. Трубецкой Е.Н. Радлов о Соловьеве // *РМ*. 1913. № 11. Отд. II. С. 43—52.

[13] Последний, десятый том Собрания сочинений В.С.Соловьева, выходившего под редакцией С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова, появился в 1913 г.

иронической форме, указал на неправильное освещение дела Соловьева, на то, что Трубецкой слишком подчеркивает зависимость воззрений Соловьева от политических событий и его отношения к ним»[14].

В свою очередь Трубецкой, проигнорировавший критику Н.А.Бердяева, вполне мог и на этот раз отмолчаться без лишнего для себя ущерба: ведь несмотря на все свои многочисленные научные штудии и публикаторскую деятельность, Э.Л.Радлов, во-первых, не считался оригинальным философом, а во-вторых, никогда не проявлял интереса к тем соловьевским темам, которые, по убеждению Трубецкого и близких ему мыслителей, составляли существо соловьевского миросозерцания. На самом деле Трубецкого в данном случае задело то обстоятельство, что критика исходила от человека, непосредственно входившего в ближайшее дружеское окружение Соловьева[15]. Что обмен печатными колкостями между Трубецким и Радловым в основе своей носил глубоко личный характер, свидетельствует ответная реплика последнего, появившаяся на страницах «Русской мысли» в форме письма в редакцию на имя П.Б.Струве: «Смысл статьи кн. Ев.Трубецкого <...> сводится к тому, что я черносотенный чиновник, тогда как его книга имеет в виду просвещенных и ученых читателей, — резко начинает Э.Л.Радлов. — Люди первого сорта, конечно, не в состоянии понять людей второго сорта». Для нас же особенно примечательна заключительная фраза радловского письма, апеллирующая к личной дружбе обоих с Соловьевым: «Я не думаю, чтобы препирательства лиц, когда-то близких к Вл.Соловьеву, представляли привлекательную картину; и это соображение побуждает меня к прекращению дальнейших выступлений против кн. Трубецкого»[16].

Если в случае с Э.Л.Радловым «препирательства близких Соловьеву лиц» удалось-таки избежать, то появление пространного, скрупулезно-критического разбора книги Л.М.Лопатина вряд ли оставляло надежду на то, что последующая дискуссия удержится в рамках «привлекательной картины».

Поскольку материалы развернувшейся между друзьями-философами полемики читатель найдет в «Приложениях», нам нет необходимости приводить здесь доводы сторон и их взаимные контраргументы; в то же время нам представляется, что имеющиеся

---

[14] Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран. С. 201. Общественно-политическая подоплека развитой Е.Н.Трубецким «философии конца» ясно прочитывалась современниками в его книге о Соловьеве: так, А.Гизетти увидел в теоретических построениях князя типичную реакцию «умеренного либерал-политика» на общественную ситуацию (см.: Гизетти А. О миросозерцании Вл.Соловьева // Заветы. 1914. № 2. Отд. II. С. 5).

[15] В письмах Соловьев обращался к Радлову не иначе как «милый друг» — см.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1. СПб., 1908. С. 244—270.

[16] Радлов Э. Письмо в редакцию <журнала «Русская мысль»> // *РМ*. 1914. № 12. С. 111. Публикация снабжена краткой редакционной репликой, в которой П.Б.Струве обращает внимание Радлова на то немаловажное, по упущенное им из вида обстоятельство, что статья Трубецкого, помимо полемики, «заключала в себе содержание, существенное и значительное для характеристики Влад. Соловьева» (там же).

материалы личного характера окажутся небезынтересны как для понимания внутренних мотивов «философской ссоры», так и для прояснения некоторых далеко не частных, как то может показаться, моментов истории русской философии начала XX века.

Во-первых, спор Трубецкого и Л.М.Лопатина (при всей своей теоретичности и конкретности) обнаружил два принципиально различных подхода к философскому наследию Соловьева, явно наметившихся в начале 1910-х гг.: представители первого (к которому можно отнести Э.Л.Радлова и Л.М.Лопатина) видели в работах Соловьева пусть очень крупный и важный, но все же один из этапов в развитии философской мысли в России; представители второго, по остроумному и точному выражению В.В.Зеньковского, подпали под «гипноз чарующей и подчиняющей себе умы» соловьевской концепции всеединства[17] и именно на этой концепции считали необходимым (и возможным) основывать собственные философские системы. Естественно (хотя, на первый взгляд, может быть, и парадоксально), что в этом случае наследие Соловьева оказывалось неким пусть и очень ценным, но все-таки подручным материалом, допускающим свободное, творческое к себе отношение. Именно так относился к философии Соловьева Трубецкой; именно против этого и возражали Э.Л.Радлов и — особенно настойчиво — Л.М.Лопатин.

Что автор «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» воспринял статьи Радлова и Лопатина именно в этом контексте, свидетельствует письмо Трубецкого к вдове его брата Сергея. Очевидно, П.В.Трубецкая, обеспокоенная приближающейся ссорой друзей, пыталась убедить свояка воздержаться в споре от резкостей. Поскольку это письмо дает достаточно яркую картину как тех обстоятельств, которые сопутствовали полемике, так и душевного состояния Трубецкого, приведем из него достаточно пространный фрагмент. Обратим при этом внимание, какое место занимает в этом письме тема «дружбы».

«Я очень был тронут, милая Паша, твоим письмом, проникнутым настоящей и сердечной ко мне дружбой. Но относительно Лопатина ты просто неосведомлена. Знай, что с моей стороны все сделано для того, чтобы сохранить дружбу с Л<опатиным>, пока я не увидел воочию, насколько это *по отношению к нему* бессмысленное предприятие. Я просто убедился, что «дружбы» у него не было никогда и ни к кому, да и не может быть (недаром С<оловье>в называл его «ангелом лаодикийской церкви»). Поэтому и «сохранять» и «терять» тут нечего: просто *ничего нет!*

Ни в клевете, ни в «каверзе» я его не обвинял (ты меня не поняла). Я знал, что он просто «не навел справки в университетском архиве», но именно это и обнаруживает в нем черту характера, делающую невозможною дружбу его с кем бы то ни было. Неужели ты не чувствуешь, сколь безгранично возмутительно такое его отношение к Соловьеву. «Близкий друг» сорок лет подозревает, что в университетском архиве есть важнейший для характеристики его друга документ, и не выводит этого документа на свет Божий, молчит о нем, потому что ему лень навести получасовую справку. *Что в нем сильнее — любовь к Соловьеву или нежелание себя побеспокоить?* Потом, когда я начал писать и обра-

---

[17] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 181.

тился к его «дружбе» за справками, я встретил ледяное равнодушие к задуманной работе, не получил никаких справок. И только потом для того, чтобы скомпрометировать уже напечатанную работу, он вспомнил о «документе». Не критика его меня огорошила — с ней справиться легко, — *а степень его интереса к труду*, который составляет плод моей жизни. Он не потрудился даже прочесть внимательно моей книги, — из его критики не видно даже, прочел ли он ее целиком или только выдержки (хотя я верю, что прочел), *до того все сплошь и грубо переврано*. Пока же, как и в архиве университета, *ему лень наводить справки в моей книге*. Он интересовался *не ею*, а только своими возражениями, а к книге он отнесся единственно как к досадному нарушению его спокойствия. В результате он с другими «друзьями» типа Радлова сыграл роль «кустодии» у гроба Соловьева, призванной охранять целость печатей и смотреть, как бы кто его нечаянно не воскресил!

Тем не менее я отнесся к нему по-дружески. Мой ответ был подвергнут строжайшей цензуре своих и друзей, вполне компетентных, коих я просил вычеркивать все, что может *оскорбить* Лопатина. Написав ответ и сказав, что эта статья — дружеское предупреждение: чтобы вторая не была так же, как и первая, целиком основана на неверных цитатах и на абсолютном незнакомстве с целыми главами, я, *не желая его подводить*, очень советую ему внимательно просмотреть его вторую статью, а еще больше — мою книгу.

Что же я получил в ответ? Казенную ссылку на то, что пересматривать уже поздно, т. к. пора выпускать номер. Опять-таки, *простая отговорка лени!* Журнал двадцать раз запаздывал прежде, и в этой неожиданной «аккуратности» никакой надобности не было. А пересмотреть было необходимо: вторая статья, как и первая, обнаружила такую степень *незнакомства* с разбираемой книгой, какая считается недопустимой даже в студенческих работах. И, если первая статья была добродушная, то вторая — злостная, с инсинуациями о моем якобы «недоброжелательном» отношении к мысли Соловьева. С одной стороны, опять «лень справиться» в книге, а потому *сплошное* перевиранье цитат и мыслей; с другой — подбиранье всего того, что может мою книгу скомпрометировать.

Я опять-таки послал второе дружеское предупрежденье в виде письма. Там говорилось о том, что мимо намеков о «недоброжелательстве» моем к Соловьеву он мог бы пройти с той же брезгливостью, которой они заслуживают; далее указывалось на изумительную небрежность его статьи и выражалась надежда, что в третьей статье он отнесется более тщательно к усвоению и передаче моих мыслей; кончалось все фразой: «надеюсь, что твоя третья статья не заставит меня выступить против тебя с той резкостью, которая была бы так мне тяжела в виду наших старых дружеских отношений».

На это письмо, дружеское по тону, с прямым вопросом о нашей дружбе, я не получил ни ответа, ни привета, хотя оно отослано *более месяца* назад и *я знаю*, что Лопатин его получил. *Ему лень отвечать*; но я теперь первый ни единого шага не сделаю. Зачем? Ведь если дружба *с его стороны* в самом деле была, *такое* письмо не могло бы остаться без ответа. Если же это — дружба — настолько тепловатая, что из-за нее человек не может поступиться настолько ничтожным удобством, то пусть себя и в самом деле не бес-

покоит: этим он доказывает, что его дружба не стоит и почтовой марки и клочка исписанной бумаги. Для меня такая дружба не имеет никакой цены, и я больше ни шагу не сделаю для ее возобновления. <...> Вот и пойми, почему я не могу и не должен с ним объясняться: основной причины моего негодования, той, которая в свое время вызывала негодование на этого «друга» и Соловьева, — я ему высказать не могу»[18].

Из всех возражавших Трубецкому именно Л.М.Лопатин мог с наибольшим основанием претендовать на роль если и не главного «хранителя печатей», то главного истолкователя соловьевского наследства: ведь по признанию самого Соловьева, именно Лопатин был в числе первых друзей его детства, отрочества и юности[19]: семьи Лопатиных и Соловьевых жили по соседству в районе Пречистенки, а летом снимали дачи в Покровском-Стрешневе. Ценные свидетельства дружбы Соловьева и Лопатина находим в воспоминаниях сестры последнего: «Мой брат, философ Лопатин, ровесник и с раннего детства друг Владимира Соловьева, говорил про него: есть люди, сделанные из чистого драгоценного камня, — такая душа у Володи Соловьева. Семьи наши были очень близки, настолько, что почтенная, весьма известная в Москве старушка, остаток умершего славянофильства, пресерьезно доказывала мне, что Соловьев — мой двоюродный брат, и рекомендовала обратиться за справками к моим родителям. <...> С моим братом, Львом Михайловичем, Левушкой и Левоном, как он звал его, у него было огромное душевное сходство, точно у двух братьев, и отношения были такие, какие бывают у родных братьев, близких по духу. Не то, что называется собственно другом и что приобретается позднее, на общих путях жизни, но что-то не меньшее, а во многом и боль-

---

[18] *ГАРФ*. Ф. 1093. Оп. 1. Ед. хр. 133. Лл. 3—6. П.В.Трубецкая пыталась избежать ссоры друзей и апеллировала к теплой дружбе и сотрудничеству по редактированию журнала «Вопросы философии и психологии» С.Н.Трубецкого и Л.М.Лопатина. Об этом можно судить на основании следующего фрагмента из письма Е.Н.Трубецкого к П.В.Трубецкой: «...Я об Сереже часто вспоминаю во всем этом столкновении, и какое влияние это воспоминание на меня имеет, ты можешь видеть из следующего: когда я прочитал во второй Лопатинской статье о моем «недоброжелательстве», я, дотоле относившийся к критике Л<опатина> очень мягко и даже имевший с ним устное дружеское объяснение, его вполне удовлетворившее, до того вскипел, что хотел послать официальный отказ от сотрудничества в журнале, где подобные выходки против меня могут помещаться.

Но меня удержало воспоминание (и только это) о том, сколько Сережиного связано с этим журналом. И вместо отказа я послал в журнал пространную критическую статью о Кечекьяне, которая и напечатана в отделе библиографии в только что вышедшем номере» (там же, л. 8).

[19] См. письмо к М.М.Стасюлевичу, январь 1893 г. // Соловьев Вл. Письма. [Т. 4]. Пб., 1923. С. 60—62. Примечательно, что впервые это письмо увидело свет в составе пятого тома издания «М.М.Стасюлевич и его современники в их переписке», вышедшего в 1913 г. — т. е. ставшее известным Трубецкому во время разгара печатного спора с Лопатиным.

шее, и шло это неизменно, всю жизнь»[20]. В свои поздние годы Соловьев иногда жил в мезонине дома Лопатиных в Гагаринском переулке и, несмотря на частые приватные дискуссии по философским вопросам и даже однажды возникшую печатную полемику, сохранял к другу детства самую теплую привязанность и даже часто видел его во сне[21].

Печатная полемика именно с Л.М.Лопатиным делала достоянием публики те давние теоретические разногласия, которые существовали еще в кругу «московской философии» во времена ее первого «собора» в мезонине лопатинского дома в октябре уже далекого 1886 г. и как будто тревожила тени ушедших друзей и близких — Соловьева и С.Н.Трубецкого. Можно себе представить, насколько Е.Н.Трубецкой, вообще болезненно реагировавший на всякую критику[22], был раздосадован необходимостью публично полемизировать именно с Лопатиным; не ответить на его первую статью он не мог, но прикладывал все усилия, чтобы загасить спор в самом его начале. «Глубоко возмущен второй статьей Лопатина, — писал он М.К.Морозовой в январе 1914 г. — Это — опять сплошная фальсификация, *мелко-придирчиво-злобная* со скверным заподозриванием в «недоброжелательстве» по отношению к Соловьеву! На этот раз мера превзойдена, и я отправлю ему второе дружеское предупреждение в виде *частного письма* (печатно отвечать буду лишь по окончании его статьи). Если это не подействует и третья статья будет столь же гнусна, — тогда уже придется высказаться в печати со всей той резкостью, которой он заслуживает[23]. Ответного письма Трубецкой ожидал с нетерпением: «Несколько беспокоит меня то, что Лопатин ничего не отвечает на мое письмо, — беспокоился он чуть более недели спустя. — *Такое* письмо, казалось бы, требует ответа, и молчание делает положение более тягостным»[24]. Однако он не только не получил ответа (возможно, из-за того, что Лопатин «очень не любил писать письма и по московскому обычаю часто <...> не отвечал на письменные запросы»[25]), но и не смог убедить своего оппонента воздержаться от

---

[20] Ельцова К. [Лопатина Е.М.]. Сны нездешние. (К двадцатипятилетию кончины В.С.Соловьева) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 112—113, 115, 134—135).

[21] «Видел Левона во сне в дурном виде. Что с ним?»; «Опять видел Левона». — Письма к Н.Я.Гроту, 1895 // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I. С. 90, 91. Стоит напомнить, что снам В.С.Соловьев придавал исключительное значение.

[22] «...У кн. Евг. Ник. на его палитре только две краски, но обе чрезвычайно сгущенные; он знает лишь превосходную степень, он видит всюду лишь катастрофы и радостное избавление от них, а спокойное состояние созерцания, столь необходимое для философа, у него отсутствует. Оттого он менее всего был пригоден к полемике и словесному спору: он не мог себе представить, что и его противник может быть прав» (Э.Л.Радлов. Голоса из невидимых стран. С. 209).

[23] *ОР РГБ*. Ф. 171. К. 8. Ед. хр. 2а. Л. 1—2. В библиотеке Института философии РАН имеется экземпляр журнала *ВФП*, где статья Л.М.Лопатина (к сожалению, только первая) испещрена карандашными пометами Трубецкого.

[24] Там же, л. 3.

[25] Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран. С. 192.

продолжения полемики — в летней книжке «Вопросов философии и психологии» за 1914 г. появилась следующая, третья по счету, статья Л.М.Лопатина, послужившая полному и окончательному разрыву друзей, каждый из которых свято хранил память о Соловьеве. «Получила ли ты «Вопросы философии», — писал Трубецкой 28 августа. — Там — статья Лопатина, дышащая злобой и такими передержками, до того органически нечестная, что ни о каких отношениях между нами после этого не может быть и речи. Для меня очевидна сознательная недобросовестность. Если я этого не скажу в печати, то только вследствие глубокого отвращения, какое внушает мне подобного рода полемика»[26].

Начавшаяся мировая война вновь вовлекла Трубецкого в водоворот общественно-политической деятельности; но, несмотря на это, он все же отыскал возможность поставить точку к данной полемике собственной рукой: «ответ на ответ» Л.М.Лопатину появился в предпоследней книжке московского философского журнала, на чем собственно и закончилась дискуссия, длившаяся на протяжении целого года. Похоже, что в отношении Л.М.Лопатина Трубецкой оставался верен принятому решению: имя Л.М.Лопатина если и появляется в его переписке с М.К.Морозовой в 1915—1917 гг., то исключительно в негативном контексте; нет в этих письмах и каких-либо упоминаний, на основании которых можно было бы сделать предположение, что между поссорившимися философами произошло хотя бы формальное примирение[27]. Более того: в своих позднейших воспоминаниях Трубецкой, отзываясь о Л.М.Лопатине-человеке с теплой нежностью, все-таки не упускает возможности вновь (в последний раз) подвергнуть критике его философские взгляды и — что особо важно — в очередной раз подчеркнуть ту духовную пропасть, которая на протяжении всей жизни разделяла друзей-философов — Л.М.Лопатина и Соловьева, указать на те мировоззренческие и теоретические разногласия, которые существовали между ними. «То «ощущение духа», которое вызывалось обликом Соловьева, — писал Трубецкой в главе, посвященной знакомству с В.С.Соловьевым, — совсем иного рода, чем то, которое заставлял переживать Лопатин. <...> И самое отношение к духу у него было иное: весь его пафос был совершенно другой, чем у Лопатина. Ему был органически чужд лопатинский индивидуализм самодовлеющей душевной субстанции. <...> Он живо чувствовал то преувеличение и извращение истины, которое заключалось в крайностях лопатинского индивидуализма. И это расхождение вызывало частые споры между друзьями, споры со стороны

---

[26] Письмо М.К.Морозовой // *ОР РГБ*. 8. 2а. Л. 51.

[27] В то время как с Э.Л.Радловым Трубецкой все же успел помириться; знаменательно, что это примирение произошло также «в память Соловьева». В декабре 1914 г. Трубецкой написал Э.Л.Радлову: «N передал мне Ваш ответ на мое предложение — забыть в память В.С.Соловьева о том, что между нами происходила какая-либо полемика. <...> Мне хочется сказать Вам, что Ваш ответ был для меня радостным напоминанием об общем горячо любимом нами покойном друге. В том самом, что Соловьев заставил нас обоих позабыть наши недоразумения и накопившуюся с обеих сторон горечь — *мы оба почувствовали, что Соловьев жив, а не мертв»* (См.: Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран. С. 201).

Соловьева иногда и шуточные по форме, но всегда серьезные по существу»[28].

К сожалению, единственным (впрочем, достаточно красноречивым) доступным нам документом, на основании которого можно судить о причинах, побудивших Л.М.Лопатина пуститься в рискованную и болезненную для обоих полемику, служит его письмо к М.К.Морозовой; особенно примечательно, что уже в начале своей работы Л.М.Лопатин предвидел неизбежность будущих обид и охлаждения отношений со стороны автора «Миросозерцания Вл.С.Соловьева»:

«В течение июня и июля я жил в Ессентуках, лечился и писал о книге Евгения Николаевича, — сообщал Л.М.Лопатин в начале августа 1913 г. — Писал много, бросив все другое, написал более трех листов и все-таки не кончил, — даже не дошел до его полемики со мною. Писать мне было очень мучительно: я искренно люблю Евг. Ник., и мы с ним старые друзья, и мне, конечно, не хочется его обижать. А между тем, при его большом авторском самолюбии, он, наверное, обидится, так как у меня оказались с ним очень крупные принципиальные разногласия. Нередко я начинал на него сердиться: и угораздило его делать на меня нападение, да еще так мало обоснованное! Не будь этой главы в его книге[29], я бы просто промолчал, но он взвел на меня вещи, которые мне и не грезились. А раз я стал писать о сочинении Евг. Ник., мог ли я ограничиться самозащитой, ничего не сказав о Соловьеве, который был ближайшим моим другом за всю мою жизнь?»[30]

Последняя фраза процитированного письма, апеллирующая к «ближайшей дружбе» с Соловьевым, будучи сопоставлена с многочисленными аналогичными ссылками Трубецкого «мемуарного» характера, раскрывает подлинные причины быстрого перерастания теоретического спора философов в личную ссору: в наступившей для русской философии «соловьевской» эпохе центром творческого и интеллектуального притяжения оказалась прежде всего **личность** Соловьева, и *теоретическое постижение* его творческого наследия тесно увязывалось с *индивидуально-интимным проникновением* в тайну его личности (в духе знаменитого высказывания Достоевского о «некоторой великой тайне», унесенной в гроб Пушкиным, которую его потомки обязаны разгадывать). Отсюда — самый пристальный интерес к обстоятельствам жизненного пути Соловьева, к подробностям его творческой биографии, к его глубоко интимной лирике и письмам[31]. При этом —

---

[28] Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София, 1921. С. 195.

[29] Имеется в виду гл. XXIII. § IX. Спор Соловьева и Л.М.Лопатина о множественности субстанций. — См. наст. изд. Т. II. с. 236—247.

[30] *ОР РГБ*. Ф. 171. К. 1. Ед. хр. 39. Лл. 11, 12.

[31] Отметим попутно, что приблизительно в то же самое время С.М.Лукьянов приступает к сбору «материалов к биографии» В.С.Соловьева, которые начинают появляться в печати с 1915 г. (подробно см.: Носов А.А. «Большой и бескорыстный труд» (С.М.Лукьянов — биограф Вл.С.Соловьева). — В кн.: Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Т. 3. М.: Книга. 1990. С. 306—310). Изначально лишенная какой-либо концептуальности, работа бесстрастного хроникера соловьевской жизни вызвала, на первый взгляд, парадок-

независимо от установки самих публикаторов — интерес к соловьевским «биографическим материалам» был далеко не академическим: о том, как все эти «материалы» воспринимались философами, можно судить по следующему пассажу из известной статьи С.Н.Булгакова «Природа в философии Вл. Соловьева». «...Мистические переживания, связанные с мировой душой, составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его [Соловьева. — *А.Н.*] душевной жизни <...> В письмах Соловьева, уже опубликованных, в биографических материалах, отчасти еще не вполне опубликованных, сквозит этот особый, своеобразный мистический опыт»[32]. Естественно, что в таком случае дружеские отношения с Соловьевым приобретали исключительное значение;[33] однако речь шла о вещах, в культурном контексте времени гораздо более серьезных, нежели просто личная близость к великому человеку.

Еще в начале 1900 г. племянник философа, поэт Сергей Соловьев, трепетно облачался — на зависть А.А.Блоку и А.Белому — в ставшую знаменитой «крылатку дяди Володи», пересаживал воспетые В.С.Соловьевым белые ландыши из Пустыньки и ставил его портрет на своеобразный «престол» — рядом с Библией и портретом Л.Д.Блок[34] и т. п. С началом деятельности Религиозно-философского общества и особенно в 1910-е гг., после цикла мероприятий и публикаций, приуроченных к десятилетию кончины Соловьева, фигура покойного мыслителя начала приобретать отчетливые контуры своеобразного «культурного мифа» уже не только

сальную оценку со стороны кн. А.Д.Оболенского, также лично приятельствовавшего с Соловьевым в 1890-е гг. (см., напр., посвященное ему стихотворение «Наконец она стряхнула...», 1895 г.): в письме от 15 ноября 1916 г. А.Д.Оболенский благодарит С.М.Лукьянова за присылку очередных глав, сравнивает начатую работу с книгой Е.Н.Трубецкого — и не в пользу последней: «Весьма интересно. Вся эпоха, люди, нравы и обычаи — все как на ладони. Схвативший с философского кондачка соловьевскую философию Евг. Трубецкой в Вашем удивительном труде получит надлежащее опровержение. Он, Трубецкой, по своему самомнению едва ли это оценит, но всякий посторонний поймет, что, дабы приблизиться не только к личности, но и к взглядам Соловьева, надо читать не Трубецкого, а Ваши «матерьялы»» (Российский Архив. II—III. М., 1992. С. 412. Публикация А.Н.Шаханова). Подчеркнем, что кн. А.Д.Оболенский был свойственником Е.Н.Трубецкого и коллегой по земской деятельности в Калужской губернии.

[32] Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 43. Статья, первоначально прочитанная на «поминках» по Соловьеву в Психологическом обществе в 1910 г. и тогда же опубликованная в *ВФП*, была перепечатана в программном путейском сборнике «О Вл. Соловьеве».

[33] Личный характер полемики, которую вели Радлов, Лопатин и Трубецкой, была сразу же отмечена в прессе: «Все спорящие — друзья Соловьева, для каждого из них он дорог по личным, интимным мотивам», — отмечал скрывшийся за криптонимом М.З — ъ (см.: Полемика из-за Вл.Соловьева // Утро России. 1914. 15 фев. № 38.

[34] Известное фото 1904 г. — см., напр.: Белый А. Между двух революций. М., 1990 (после с. 224).

для узкого круга поэтов-символистов, но для общественного сознания в целом. Заношенная крылатка становилась культурным символом, подобным пушкинскому перстню, владение которым удостоверяло факт философской преемственности. Для солидных философов, пребывающих на профессорских должностях в чине действительных статских советников, аллегорическое обладание соловьевской крылаткой оказывалось не менее значимым, нежели для юных поклонников Вечно-женственного. Особенно значимым оно было для Трубецкого: его высокий авторитет в кругу «путейцев» не в последнюю очередь основывался на факте личного общения с «живым» Соловьевым, и он несомненно считал себя прямым наследником покойного философа, получившим право на ношение «крылатки» по праву духовного родства — родства если и не непосредственного, то уж во всяком случае прямого: через своего брата Сергея, бывшего в последние годы жизни Соловьева действительно наиболее духовно близким ему человеком и мыслителем[35]. Закономерно, что критическая акция, предпринятая Л.М.Лопатиным, была воспринята Трубецким прежде всего как неправовая претензия на основную «долю» соловьевского наследства (отсюда — постоянная апелляция к «дружбе» с Соловьевым, припоминание соловьевских высказываний о Лопатине и т. д.); при всех действительно имевших место мировоззренческих и теоретических разногласиях, существовавших между Трубецким и Л.М.Лопатиным, основной мотив их страстной полемики во многом аналогичен той длительной тяжбе, которую вели между собой два молодых поэта-символиста из-за права быть рыцарем воплощенной в облике земной женщины соловьевской «подруги вечной».

Мифологизация образа В.С.Соловьева культурным сознанием начала XX века — тема, заслуживающая отдельного и подробного рассмотрения; полемика вокруг книги Е.Н.Трубецкого — один из существенных моментов ее оформления.

А. А. Носов

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

ВФП — журнал «Вопросы философии и психологии».
ГАРФ — Государственный архив российской федерации.
Голлербах — с указанием номера журнала: Голлербах Е. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910—1919 гг.). // Вопросы философии. 1994. № 2, 4.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
МЕ — журнал «Московский еженедельник».
ОР РГБ — Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки.
Переписка — с указанием номера журнала: «Наша любовь нужна России...»: Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публикация А.А.Носова // Новый мир, 1991. № 9, 10.
РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.
РМ — журнал «Русская мысль».
РФО — Религиозно-философское общество памяти В.С.Соловьева.
Т. — Е.Н.Трубецкой.
ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы.

---

[35] См.: Борисова И.В., Колеров М.А., Носов А.А. К истории одной дружбы: В.С.Соловьев и кн. С.Н.Трубецкой // De Visu. 1993. № 8. С. 5—23.

ПРИМЕЧАНИЯ

Научное и литературное наследие князя Е.Н.Трубецкого относительно невелико, и собственно философские (в самом широком смысле этого слова) труды составляют вовсе не большую его часть: в первый, «академический» период своей жизни (1890—1904 гг.) Е.Н.Трубецкой занимался скорее историей права, нежели историей философии; написанные в начале 1900-х гг. критические этюды, посвященные Платону, Ницше, Когену, носят во многом подготовительный характер — их основные положения были подвергнуты существенной переработке в произведениях более позднего времени. Кроме того, Е.Н.Трубецкой (в отличие от большинства своих современников-философов), не испытывал тяготения к жанру философской публицистики, предпочитая более чистый жанр публицистики общественно-политической. К тому же характер философствования Трубецкого в целом долгое время оставался преимущественно критическим, даже полемическим; в частных письмах он неоднократно писал о том, что, прежде чем углубиться в создание собственной системы, для него лично необходимо путем критического анализа преодолеть наиболее влиятельные философские доктрины. Результатом этого преодоления явились такие работы, как «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» и «Метафизические предположения познания».

Соответственно, продумывая состав настоящего издания, редакция оказалась в довольно затруднительном положении. Считая необходимым предоставить читателю главное сочинение Трубецкого — «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» (до сих пор остающееся наиболее основательным критическим исследованием творчества философа), редакция считала естественным включить в двухтомник также и основной и по сути единственный «положительный» его труд —«Смысл жизни». Однако эта работа уже достаточно широко растиражирована[1] и легко доступна всякому читателю, сохранившему интерес к истории русской философии. Решено было посвятить издание целиком «Миросозерцанию Вл.С.Соловьева», поместив в «Приложениях» материалы полемики, развернувшейся в связи с выходом этой книги между автором и Л.М.Лопатиным.

---

[1] Смысл жизни: Антология. / Общая редакция и составление Н.К.Гаврюшина. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994. (Серия: «Сокровищница русской религиозно-философской мысли». Вып. II); Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. А.П.Полякова, П.П.Апрышко. М.: Республика, 1994. (Серия: «Мыслители XX века); Трубецкой Е.Н. Избранное. / Сост., послесловие и комментарии В.В.Сапова. М.: Канон, 1995 (Серия: «История христианской мысли в памятниках»).

При всех неизбежных полемических заострениях, Л.М.Лопатин несомненно лучше, нежели любой современный комментатор, способен критически оценить выполненную Трубецким работу. Поэтому присутствие в настоящем издании статей Л.М.Лопатина избавляет от необходимости подробного содержательного комментирования собственно текста «Миросозерцания Вл.С.Соловьева», — комментария, едва ли в принципе возможного: каждая из затронутых Трубецким проблем (например, «Соловьев и Шеллинг», «Соловьев и Достоевский» и др.) к настоящему времени имеет собственную продолжительную и крайне запутанную «историю вопроса», причем (что характерно) точки зрения исследователей очень часто оказываются диаметрально противоположными. Понятно, что комментарий к тексту — наименее подходящее место для аргументированного заявления собственной исследовательской позиции. А вот история личных и творческих взаимоотношений Соловьева и Трубецкого, равно как и история творческого замысла книги и его воплощения, вполне поддается объективному изложению на основании доступных нам материалов, прежде всего — на основании переписки Трубецкого с М.К.Морозовой, запечатлевшей самые тонкие нюансы духовных, творческих и интеллектуальных исканий и сомнений, пережитых и испытанных Трубецким за годы работы над книгой «Миросозерцание Вл.С.Соловьева». (Пользуюсь случаем поблагодарить сотрудников Отдела рукописей Российской Государственной библиотеки, с неизменной любезностью предоставлявших мне многочисленные материалы из фонда М.К.Морозовой).

Соответственно объем примечаний к собственно тексту Трубецкого сознательно ограничен нами до необходимого минимума. При этом решено было отказаться от принятого в последнее время стиля, который можно обозначить как «пояснение понятного»: мы не атрибутируем цитаты из Библии (для этого существуют доступные сегодня «Симфонии»); стихотворные цитаты — в случаях, если автор и название стихотворения названы в тексте либо стихотворение без названия цитируется с первой строфы; персоналии поясняются в случаях особого смыслового использования.

«Миросозерцание Вл.С.Соловьева» печатается по единственному изданию 1913 г., тщательно подготовленному автором. Поэтому в большинстве случаев сохраняется авторская орфография и пунктуация — за исключением случаев, когда авторское написание однозначно противоречит современной норме. Личные имена и термины приводятся в авторском варианте; сохраняется присущая Трубецкому вариативность их употребления. То же касается непоследовательности употребления заглавных и строчных букв (особенно частая в таких словах, как «Церковь», «Царство Божие», «Богочеловечество» и т. д.). Трубецкой много и, как правило, точно цитирует тексты В.С.Соловьева. Хотя не каждая цитата имеет авторскую ссылку, установить цитируемый источник чаще всего не составляет труда. В работе над книгой о Соловьеве Трубецкой использовал следующие издания:

— Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1—8. СПб., [1901—]—1903. Т. 9, дополнительный: СПб., 1907.

— Письма Владимира Сереевича Соловьева. Т. 1—3. СПб., 1908—1911.

— Стихотворения Владимира Соловьева, изд. 4. М., 1901.

За исключением писем, большинство цитируемых текстов и стихотворений переизданы в последние годы в составе многочисленных сборников избранных сочинений В.С.Соловьева. Дабы не пере-

гружать примечания не особенно необходимыми справками, решено было отказаться от атрибуции цитат по новым изданиям; в «Примечания также не выносятся цитаты из сочинений других авторов (Достоевский, Кант и др.) — в том случае, если автором в тексте указано название цитируемого произведения («Братья Карамазовы», «Критика чистого разума» и др.). Неточности в цитатах, иногда все же допускаемые Трубецким, отмечаются лишь тогда, когда возможно предположить смысловое искажение.

ТОМ 1

С. 5. *Предисловие.* Особая смысловая нагрузка, которую в книге несло авторское предисловие, была подчеркнута в издании «Пути» композиционно: оно имело отдельную пагинацию римскими цифрами и предшествовало оглавлению. К сожалению, сложившееся полиграфическое оформление серии «Из истории отечественной философской мысли» не позволило в настоящем издании повторить эту особенность композиции издания.

С. 7. *...пересматривая юношеские произведения кн. С.Н.Трубецкого...* — В январе 1913 г. Т. писал М.К.Морозовой: «Прочел статью брата о природе сознания. Боже, как это еще молодо-зелено и мило своею непосредственностью молодости. Все наше настроение конца 80-х годов, когда мы еще не освободились от славянофильских пеленок, воскресает». (*ОР РГБ.* Ф. 171. К. 8. Ед. хр. 1а. Л. 1—2).

С. 9. *Kant verstehen heisst Kant hinausgehen* — понять Канта — значит преодолеть Канта (нем).

С. 11. *Для того общего дела, которому все мы служим...* — скрытая полемика с коллегами по редакции «Пути»; подробне см. вступит. статью к комментарию.

С. 15. *Личность Вл. С. Соловьева.* — В основе первая глава была написана в 1906 г. и опубликована в *МЕ* (1906. № 5) под заглавием «Владимир Сергеевич Соловьев: (По личным воспоминаниям)», очерк был значительно расширен для издания: «О Владимире Соловьеве. Сборник первый книгоиздательства «Путь» (М., 1911) и в этом варианте вошел в книгу.

Кому случалось хоть раз... непохожего на обыкновенных смертных. — Внешность В.С.Соловьева поражала многих его современников. «Бросалось в глаза его прекрасное, одухотворенное лицо... Большие темно-голубые глаза, с густыми, широкими черными бровями и длинными ресницами, были как бы застланы мистическим туманом» (Никифоров Н.К. Петебургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 171—172); «Над худым и, казалось, хрупким телом его... выступала производившая неотразимое впечатление голова, с густыми прядями седеющих волос над высоким благородным лбом и удивительно красивыми темно-голубыми глазами, в которых отражались и глубина его души, и постоянная работа пытливой мысли» (Кони А.Ф. «Вестник Европы» // Там же, с. 195); «Наружность его поражала. Высокий-высокий, хилый, бесплотный. Прозрачно-бледный, восковой лик в длинной, густой, рано поседевшей бороде, пряди седые до плеч (только нависшие брови — как смоль), и близорукий, отсутствующий взор из-под полуопущенных век» (Маковский С. Владимир Соловьев и Георг Брандес // Там же, с. 221) и др. *Он был до та-*

кой степени близорук... — близорукость Соловьева оказывается принципиально важна для всей концепции Т., утверждавшей метафизическое смешение философом земного и небесного. Между тем философ скорее был дальнозорким: насколько известно, он читал и писал без очков, а плохо видел далекие предметы; так, в письме матери из Пармы (1875) он пишет, что «благодаря купленному в Париже носощипу [т. е. пенсне. — А.Н.] мог видеть все места, через которые проезжал» (Письма, 2. С. 15). *Выражение В.Л.Величко* — Здесь и далее Т. цитирует книгу В.Л.Величко «Владимир Соловьев. Жизнь и творения». СПб., 1904.

С. 17. *...не понимал величайшего из современных прозаиков... «Война и мир» и «Анна Каренина» вызывали в нем скуку.* — В упомянутой Т. речи о Достоевском Соловьев писал, что произведения Л.Н.Толстого «отличаются... мастерством в детальной живописи, ярким изображением всяческих подробностей в жизни человека и природы, главная же его сила в тончайшем воспроизведении механизма душевных явлений. Но и эта живопись внешних подробностей, и этот психологический анализ являются на неизменном фоне готовой, сложившейся жизни...» (см. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 233). Впоследствии отношение Соловьева к «позднему» Толстому не изменилось: Н.А.Макшеева передает разговор с философом по случаю выхода рассказа «Хозяин и работник»: Толстой, говорил Соловьев, «имеет громадный обличительный талант, его глаз видит мельчайшие пятна. Но у Толстого никогда не было исторической перспективы, понимания истории» (Книга о Владимире Соловьеве. С. 268).

С. 18—19. *...изображение философа, данное Платоном...* — Т. цитирует или пересказывает близко к тексту фрагменты из указанных диалогов Платона (Теэтет, Горгий, Государство).

С. 19. *...с бесподобным юмором описывает свое путешествие в Сахаре...* — В поэме «Три свидания».

С. 20. *...поражает любовь к «земле-владычице»...* — См. стихотворение «Земля-владычица! К тебе чело склонил я...» (1886). *...сочетание мистического философа-поэта... и... балагура.* — Читая первый том «Писем Владимира Сергеевича Соловьева», Т. делился впечатлениями в письме к М.К.Морозовой: «Редко чьи письма так передают человека, как соловьевские; пишет совершенно так, как разговаривает. И господствующая нота та же — балагурство. Когда он не философствует и вообще не творит, — он только балагурит; таков был он в жизни, таков он и в письмах. (*ОР РГБ*. Ф. 171. К. 6. Ед. хр. 3г. Л. 38).

С. 21. *Таков закон: все лучшее в тумане...* — цитата из стихотворения «Посвящение к неизданной комедии» (1880). *...в замечательных шуточных стихотворениях...* — Шуточные стихотворения Соловьева не включались в его поэтические сборники, издававшиеся С.М.Соловьевым: племянник философа очень серьезно относился к творчеству своего дяди и считал их искажающими облик христианского философа. Эти стихотворения Соловьев обычно посылал друзьям в письмах, в частности, многочисленные опыты в этом жанре содержатся в письмах к М.М.Стасюлевичу, которые увидели свет в составе очередного тома книги «М.М.Стасюлевич и его современники в их переписке» (СПб., 1913). По реакции прессы на это издание можно заключить, что шуточные стихотворения Соловьева до этого времени не были известны широкой публике (см.: Лите-

ратура и искусство. Архив М.М.Стасюлевича т. V. // Русская молва. 1913. № 162. 26 мая). *...он пишет М.М.Стасюлевичу...* — в письме от 7 августа 1896 г. (Письма, I. С. 136).

С. 22. *Я на все, судьба, согласен...* —Из стихотворения «Цвет лица геморроидный...» (письмо к М.М.Стасюлевичу от 26 октября 1893 г. — Письма, I. С. 112). *Владимир Соловьев лежит на месте этом...* — Эту автоэпитафию С. разослал многим своим друзьям: Э.Л.Радлову 5 июня 1892 г. (Письма, I. С. 246), С.А.Венгерову 12 июня (Письма, II. С. 321), А.А.Фету (Письма, IV. С. 228), В.Л.Величко 12 сентября (Письма, I. С. 198).

С. 23. *...его... всячески обирали и эксплуатировали...* — Щедрость Соловьева в раздаче денег и носильных вещей отмечается практически всеми мемуаристами (напр., Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве, с. 89—91).

С. 24. *...он поселился в крестьянской избе... дал денег на покупку коровы...* — Летом 1892 г. Соловьев поселился «в избе крестьянина Сысоя» в деревне Морщиха (близ станции Сходня). Посылая С.М.Мартыновой свое стихотворение, он писал, что намеревается получить за него «36 рублей для покупки лошади разорившемуся крестьянину Харитонову» (Письма, IV. С. 155). *...извозчики иногда облепляли его подъезд...* — Об особом благорасположении Соловьева к извозчикам см. в названных выше воспоминаниях М.С.Безобразовой, а также К.Ельцовой «Сны нездешние» (там же, с. 132). *Идти пешком (из Лондона в Сахару...* — Вновь цитируется поэма «Три свидания».

С. 27. *...питаясь вегетарианской пищей.* — О вегетарианстве Соловьева сообщает В.Д.Кузьмин-Караваев: «...Он был вегетарианцем, вернее, постником в православно-монашеском смысле поста — не ел мяса. Но когда пригласившие его к обеду не знали этого или забывали, он ел и бульон, и мясной соус» (Книга о Владимире Соловьеве, с. 255—256); ср.: «Соловьев никогда, как я помню его, не ел мяса. В своей предсмертной исповеди он решительно заявил священнику, что никогда не был вегетарианцем. Воздержание от мяса был как бы пост, который он наложил на себя; к тому же он считал этот пост для себя здоровым». В то же время «он любил изысканные кушанья, вино» (К.Ельцова. Указ. соч., с. 138). *...его заставала «заря с Востока».* — Имеется в виду стихотворение «Другу молодости» (1896).

С. 28. *Волна в разлуке с морем...* — Стихотворение «L'onda dal mar divisa» (1884).

С. 30. *Едва покинул я житейское волненье* — Стихотворение «Отшедшим» (1895).

С. 32 *...он очень увлекался спиритизмом...* — Об увлечении Соловьева спиритизмом в молодые годы см.: Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Вып. 3(1). М., 1990, с. 106—109.

С. 33. *...πάντα πλήρη θεῶν.* Все полно богов (греч.). Фалес. А 3. 22; А 1. 24. *Замерла бесконечная даль...* — Из стихотворения «Осеннею дорогой» (1886).

С. 34. *И призраки ушли, и вера неизменна!* — Заключительная строфа стихотворения «На том же месте» (1899), являющимся своеобразным «продолжением» стихотворения «Земля-владычица!..» *Золотые, изумрудные...* — Стихотворение «Нильская дельта» (1898), написанное во время путешествия в Египет.

С. 35. *...обращавшийся... к «морским чертям»...* — В стихотворении «Das Ewig-Weibliche. Слово увещевательное к морским чертям», написанное тогда же.

С. 37. *...сталкивался с деятелями Страстного бульвара...* — Нарицательное именование деятелей консервативно-охранительного лагеря: на Страстном бульваре находилась редакция газеты «Московские ведомости». *...заслужил горячие похвалы от «Московских Ведомостей»...* — Статья «Византизм и Россия» (Вестник Европы. 1896. № 1, 4) была названа «прекрасной» постоянным оппонентом Соловьева из консервативного лагеря Ю.Н.Говорухой-Отроком (см.: Николаев Ю. [Говоруха-Отрок Ю.Н.] Чего нам опасаться? // Московские ведомости. 1896. № 18. 18 янв.).

С. 41. *Ужели обман — эта ласка нежданная!?* — Из стихотворения «Тебя полюбил я, красавица нежная...» (1894).

С. 42. *...без нее «мир потеряет все краски».* — Т. имеет в виду стихотворение «Тесно сердце — я вижу — твое для меня...» (1892):

А покинуть тебя и забыть мне невмочь:
Мир тогда потеряет все краски...

Предложения занять... кафедру были неоднократно им отклоняемы. — О своем нежелании возвращаться к преподавательской деятельности Соловьев решительно заявил в 1884 г. в письме к А.А.Кирееву: «Мне минул 31 год, и я начинаю тяготиться своей праздностью, не придумаете ли Вы мне какого-нибудь практического занятия (кроме профессорского, ибо я не желаю, как пес, возвращаться на свою блевотину?» (см. Символ. № 27. С. 202).

С. 43. *Гоголь... был писателем-странником...* — Представление о Гоголе как писателе-страннике и его сравнение с Сковородой Т. развивал в своей работе «Гоголь и Россия» (впервые опубликована: *МЕ*. 1909. № 16. С. 2—18; перепечатано: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994). Работая над статьей, Т. писал Морозовой: «статья могла бы быть озаглавлена «Борьба с пространством в творениях Гоголя»; а самого Гоголя я изображаю как народный тип странника-богоискателя» (*Переписка*, № 9. С. 177).

С. 45. *Глава II* — Глава была впервые напечатана: ВФП. 1912. Кн. 114(4).

С. 47. *toto genere* — полностью (лат.).

С. 48. *...«эпохи смены двух катехизисов», когда «обязательный авторитет митрополита Филарета...»* — Митрополит Московский Филарет (Дроздов Василий Михайлович; 1782—1867) — автор Православного катехизиса, обязательного учебного пособия на уроках закона Божия.

С. 50. *...это — вопрос о смысле жизни* — здесь и далее первоначальный подступ к будущему философскому труду Т. «Смысл жизни» (М., 1918).

С. 51. *«У одного нет глаза... на поле сражения или бойне».* — Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 90—100.

С. 59. *Л.М.Лопатин... сообщил мне, что переход к вере...* — Подробнее рассказ Лопатина о переходе Соловьева от отроческого неверия к вере см. в статье Лопатина, публикующейся в приложениях (наст. изд., с. 410—411).

С. 60. *...как может утверждать В.Ф.Эрн... черты вечной женственности.* — Указанная Т. статья Эрна впервые была прочитана на юбилейном заседании *РФО*, посвященном 10-летию со дня смерти Соловьева (10 февраля 1911 г.). Т. в это время находился за границей, но очень остро отреагировал даже на краткое газетное сообщение: «Судя по газетному отчету, Эрн по обыкновению подпустил в свою речь патриотического кваса и, конечно, наврал, — писал он М.К.Морозовой. — Открытие «Софии» вовсе не принадлежит Соловьеву. У Баадера она так и называется «София» и совершенно также определяется как «идея» или «мир идей» (Переписка, № 10. С. 188.) *...в них он видел предшественников своего учения о «Софии»...* — В письме гр. С.А.Толстой из Петербурга от 27 апреля 1877 г. о своих занятиях в Императорской библиотеке: «Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. <...> В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое». (Письма, 2. С. 200). См. также наст. изд., т. 2, с. 267.

С. 61. Сочинения *И.Киреевского* Т. цитирует по изданию: Киреевский И.В. Сочинения: В 2 т. Под ред. М.О.Гершензона. М.: Путь. 1911.

С. 63. *Все эти положения Шеллинга усвояются славянофилами и Соловьевым.* — Летом 1912 г. Т. писал Морозовой: «Я опять сильно углубился в занятия. Сейчас возобновляю в памяти Шеллинга и по его сочинениям и по Куно Фишеру. Это новый и довольно значительный сноп света на Соловьева, а ожидается много других. Поразительна зависимость «самобытной русской» славянофильской мысли от этого немецкого учителя. Она все еще никак не может отделаться от его немецкого пантеизма: горькая ирония судьбы! Булгаков, думая быть очень национальным, впал в немецкий романтизм именно потому, что славянофильство неразлучно с этой немецкой традицией. И как типично для современного славянофильства, что самый яркий его представитель называется Владимиром Францевичем. — В результате предстоит много чтения, так как в связи с Шеллингом предстоит перечитывать Киреевского, Хомякова, Федорова и только тогда можно будет приняться за окончательную отделку Соловьева. А по пути попадается кое-что важное у Баадера» (*ОР РГБ*. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 2а. Л. 55).

С. 70. *В судах черна неправдой черной...* — Цитата из стихотворения А.С.Хомякова «России» («Тебя призвал на брань святую...») (1854).

С. 72. *Я говорю об освободительной войне 1877—1878 года.* — Представление о войне 1877—78 гг. как о моменте проявления национального самосознания — одна из любимых идей Т. — философа и политика. Идея, что историческая задача России заключается в уяснении и исполнении некой сверхнародной цели, несомненно почерпнута Т. из идей соловьевской «христианской политики» и была развита им в серии статей, посвященных войне 1914—1915 гг. («Смысл войны», «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София», «Война и мировая задача России» и др. — см.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 352—396).

С. 79. Сочинения *П.Я.Чаадаева* Т. цитирует по книге: М.О.Гершензон. «П.Я.Чаадаев. Жизнь и творчество». СПб., 1908. Наиболее

полное до последнего времени издание П.Я.Чаадаева — «Сочинения и письма» в двух томах, подготовленное тем же М.О.Гершензоном, вышло в издательстве «Путь» в 1913—1914 гг.

С. 80. *Соловьев и Достоевский.* — Проблема личных и творческих взаимоотношений Соловьева и Достоевского, поставленная Т., постоянно привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей. К сожалению, до сих пор «это либо апологетические сочинения, подменяющие доказательность благочестивыми и благонамеренными лозунгами, либо умозрительные сближения и противопоставления, не поддающиеся однозначной верификации по наличным фактическим материалам» (см.: Котрелев Н.В. Примечания. В кн.: Соловьев Владимир. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга. 1990. С. 509).

С. 85. *Соловьев и Федоров* — Представление, что Соловьев в своем творчестве являлся лишь протагонистом федоровских идей, сложилось и энергично пропагандировалось (и продолжает пропагандироваться) в среде близких учеников и последователей Федорова. После появления журнальной публикации данной главы (см. прим. к с. 45) в защиту такой точки зрения против Т. выступил Н.Петерсон. В «Заметке по поводу статьи кн. Е.Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания»» он на основании известной фразы из письма Соловьева о безусловном и безоговорочном принятии «проекта» заключает о полной солидарности молодого философа с федоровскими идеями. «Содержание прочитанного Соловьевым исключает возможность допустить, чтобы, говоря о первых практических шагах к осуществлению проекта, Соловьев имел в виду какие-то мистические пути, какое-то мистическое действие, а не способы естественные, научные» (*ВФП.* 1913. Кн. 118. С. 407). В той же книжке журнала Т. поместил пространный и полемический ответ «Несколько слов о Соловьеве и Федорове», в котором, в частности, ссылался на собственные беседы с Соловьевым. «Хорошо помню, что он [Соловьев. — А.Н.] говорил с величайшим сочувствием о поставленной Федоровым цели, но при этом относился весьма скептически к его естественно-научным способам воскрешения мертвых. Л.М.Лопатин <...> заявил мне, что над этими «естественно-научными способами» Соловьев даже посмеивался» (Там же, с. 413—414).

С. 86. *Заключение С.Н.Булгакова...* — В кругу близких Т. философов мысль об определяющем влиянии Федорова на Соловьева высказал С.Н.Булгаков в статье «Загадочный мыслитель: (Н.Ф.Федоров)», впервые опубликованной в редактировавшемся Т. журнале «Московский еженедельник» (1908. № 48. 5 дек.) и вошедшей в сборник «Два града» (М.: Путь. 1911), на который и ссылается Т.

С. 87. *«Есть внутренний мир мысли... новое небо и новая земля».* — Из письма к Е.В.Романовой.

С. 92—94. Здесь Т. продолжает цитировать письма к Е.В.Романовой 1872—1873 гг.

С. 98. *...именно в 1894 году... предрек крушение третьего Рима.* — Намек на стихотворение «Панмонголизм» (1 октября 1894 г.): «И третий Рим лежит во прахе / А уж четвертому не быть».

С. 107. *Для господствующих антиметафизических течений... до конца доведенный трансцедентальный метод.* — Здесь сформулирована ближайшая творческая задача Т. — развернутая критика неокантианства, к разрешению которой он приступил сразу же по завер-

шении работы над книгой о Соловьеве, итогом чего явилась книга «Метафизические предположения познания: (Опыт преодоления кантианства)» (М.: Путь. 1917).

С. 121. *Хомяков упрекал всю западную культуру... в «рационализме».* — Одна из основных позиций, по которой Хомяков критиковал западную культуру; наиболее отчетливо сформулирована в сочинении «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси» (см.: Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 25—72 (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

С. 124. *Б.Н.Чичерин недоумевает...* — Здесь и далее Т. цитирует работу Б.Н.Чичерина «Мистицизм в науке» (СПб., 1881), являющуюся развернутым критическим разбором «Критики отвлеченных начал».

С. 130. *Menschliches, Allzumenschliches* — Человеческое, слишком человеческое; *Morgenrothe* — Утренняя заря (нем.) — названия работ Ф.Ницше (соответственно 1878 и 1881).

С. 134. *...выражается известными стихами Шиллера, к которым... присоединяется Соловьев...* — Шиллер Ф. Философы (1796). Пер. М.Дмитриева. Соловьев присоединяется к этим стихам в «Критике отвлеченных начал» (Гл. I, VIII), где они приводятся в ином варианте перевода (вероятно, самого Соловьева) и в «Оправдании добра» (Ч. 2. Гл. VII, XIII), откуда Т. и заимствует данную цитату. Кроме того, существует еще один вариант перевода, выполненного Соловьевым и напечатанного в издании: Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей. Под ред. С.А.Венгерова. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1901. С. 91—92. (Библиотека великих писателей).

С. 142. *Kritik der reinen Vernunft.* — Критика чистого разума (нем.).

С. 143. *Kritik der praktischen Vernunft.* — Критика практического разума (нем.).

С. 152. *sui generis* — своего рода (лат.).

С. 157. *per accidens* — случайно (лат.).

С. 162. *Die philosophischen und sociologischen Grudlagen des Marxismus.* — Философские и социологические основания марксизма — (нем.).

С. 193. *conditio sine qua non* — обязательное условие (лат.).

С. 241—242. *...кн. С.Н.Трубецкой в своей «Метафизике в Древней Греции»...* — Магистерская диссертация С.Н.Трубецкого (М., 1890).

С. 242. *Соловьев решительно протестовал...* — Т. цитирует рецензию Соловьева на указанное сочинение своего брата, опубликованную в журнале «Русское обозрение» (1890. № 6).

С. 269. *И если в чувстве ты блажен всецело...* — цитата из «Фауста» Гете («Сад Марты», слова Фауста, обращенные к Маргарите). Перевод, видимо, В.Соловьева.

С. 271. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit.* — Полное название работы Шеллинга: «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Перевод: «Мы полагаем, что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге — в абсолютном значении этого — невозможно, ибо они toto genere [полностью. — лат.], или, правильнее было бы сказать, бесконечно

отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешимо только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге не есть он сам, т. е. в том, что есть основа его существования». (См.: Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. С. 108; пер. М.И.Левиной и А.В.Михайлова). В мае 1912 г. Т. писал М.К.Морозовой: «Сейчас окончил Булгакова и просмотрел Шеллинга «Menschenfreiheit». Давно не читал этой вещи и не подозревал, *до какой степени* Соловьев 1 периода в нем сидит с Булгаковым в придачу» (*ОР РГБ*. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 2а. Л. 54).

С. 272. *...denn jedes Wesen... nicht erweisen...* — Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить своего всемогущества» (см. там же, с. 121). *...denn der Grund... reell existiere.* — Для того, чтобы любовь могла быть, должна действовать основа, и действовать независимо от любви, для того чтобы любовь реально существовала. (Там же, с. 122).

С. 273. *a fortiori* — в еще большей мере (лат.).

С. 278. *materia prima* — первая материя (лат.).

С. 295. *...высказал вслед за Фридрихом Шлегелем... «нечеловеческое пантеистическое безумие».* — См.: Шеллинг. Указ. соч. С. 152—153.

С. 298. *...der Begriff einer derivierten Absolutheit... kommt der Natur zu.* — Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. (Там же. С. 98).

С. 302. *В La Russie et L'Eglise universelle... мы будем держаться этого сочинения...* — Во время работы над книгой Т. не имел еще под рукой русского перевода сочинения «Россия и Вселенская Церковь», который был выполнен Г.А.Рачинским и вышел в «Пути» в 1911 г. (Имеется репринтное воспроизведение: М., 1991). Французский текст переиздан в составе след. издания: Vladimir Soloviev. La Sophia et les autres écrits français. Lausanne, 1978.

С. 327. *...в замечательном письме к Л.Н.Толстому...* — письмо от 28 июля — 2 августа 1894 г. Перепечатано: Новый мир. 1989. № 1. С. 229—231.

С. 344. *...Соловьев имел основание сказать... который содержится и в его представлении о «Софии».* — См. с. 60 и прим. к ней.

С. 345. *Не веруя обманчивому миру...* — здесь и далее (с. 345—347) Т. вновь цитирует поэму «Три свидания».

С. 355. *...та «игра» Божественной Премудрости, о которой говорят Притчи Соломона.* — Здесь Т. переходит к анализу текста соловьевского сочинения «La Russie et l'Eglise Universelle», которое цитирует в собственном переводе по французскому изданию. Ср.: «Мы можем понять теперь, что означает «веселие» вечной Премудрости, о котором она говорит нам в Священном писании. Она «веселится», вызывая перед Богом бесчисленные возможности всех вне-божественных существований и снова поглощая их в Его всемогуществе, Его безусловной истине и бесконечном милосердии» (Соловьев Владимир. Россия и Вселенская Церковь.

М.: Путь. 1911. С. 329). Соловьев здесь имеет в виду: Притчи, 8: 27—31.

С. 356. *В начале Бог сотворил небо и землю.* — Здесь и далее Т. излагает содержание гл. 4 и 5 части 3 указ. соч.

С. 364. *...«область внебожественного... переставленным и опрокинутым».* — Ср. в пер. Г.А.Рачинского: «Внебожественное не может быть поэтому ничем другим, как *изменным или обращенным* Божественным» (Указ. соч. С. 331).

С. 375. *Gottes Wille ist... kreaturlich zu machen.* — Воля Бога состоит в том, чтобы все универсализировать, поднять до единства со светом или сохранить в нем; воля основы — в том, чтобы все обособить или сделать тварным. (Ф.Шеллинг. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. — См.: Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 127). *...alles Böse strebt... verstandslesen Sehnsucht.* — ...всякое зло стремится вернуться в хаос, т. е. в состояние, когда изначальный центр еще не был подчинен свету, и есть возмущение центра, еще лишенное разума стремление. (Там же. С. 122).

С. 376. *...bereits in der ersten Schopfung das Böse miterregt...* — Уже в первом творении было возбуждено зло (Там же. С. 127). *Nachdem einmal in der Schopfung... des Bösen geboren.* — Как некогда в творении, посредством реакции основы на откровение, повсеместно было возбуждено зло, человек от века утвердил себя в особенности и себялюбии и все рождающиеся рождаются с присущим им темным началом зла (Там же. С. 133).

С. 400. *«Во гробе плотски... вся исполняяй неописанный».* — Т. цитирует «Часы пасхальные».

С. 423. *...помещенной в «Руси» (1882—1883). — «О расколе в русском народе и обществе».* — Названная Т. статья в действительности была напечатана в *ПО* (1884. № 5 — т. е. уже после разрыва с И.А.Аксаковым) и была включена Соловьевым в кн.: Религиозные основы жизни. (М., 1884; в сокращ.: 2-е изд. М., 1885).

С. 426. *...И.С.Аксаков горячо приветствовал... статью «О духовной власти в России».* — В передовой статье (Русь. 2 окт. 1882) Аксаков следующими словами охарактеризовал статью Соловьева: «искренняя, горячая речь верующего сына церкви, обращенная к пастырям, носителям власти духовной, взывающая о том, что так на потребу в данную пору всей скорбящей и недоумевающей русской пастве».

С. 433. *По Хомякову, «церковь — не авторитет... как не авторитет Бог».* — В работе «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси» А.С.Хомяков писал: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина...» (См.: Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 43—44).

С. 434. *potestas ordinis* — власть папы как римского епископа (лат.); *potestas jurisdictionis* — власть папы как духовного авторитета (лат.)

С. 439. *...в письме к... епископу Штроссмайеру.* — Штроссмайер Иосиф Георг (1815—1905) — епископ Босненский и Сремский, глава кроатской национальной партии в Хорватии. В 1880-е г. Соловьев возлагал на Штроссмайера надежды на осуществление

своего плана воссоединения церквей, для чего в июне 1886 г. дважды встречался с ним в Хорватии (см. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция В.Соловьева. Брюссель. 1977. С. 253).

С. 452. *...так же определяет... уже кн. С.Трубецкой.* — Статья «Разочарованный славянофил», посвященная критике концепций К.Н.Леонтьева, была опубликована в *ВЕ* (1892. № 10).

С. 468. *...сами храмы... поражают... отсутствием религиозного настроения. И великолепие этих храмов... контрастирует с их ужасающею пустотою...* — Т. воспроизводит свои впечатления от пребывания в Риме в начале 1911 г., о которых он писал М.К. Морозовой в письме от 12 января: «У меня тут сильные переживания — как-то вдруг и Рим и работа о Соловьеве сошлись в одно, и не случайно. Пишу я как раз про соединение церквей и папизм Соловьева и все вспоминаю, что он не был в Риме. А между тем какое откровение Рим о католицизме, как тут каждый камень вопиет о его духе. Вижу я тут громадные храмы — Петра, Павла, Maria Maggiore — все без малейшего религиозного настроения — мраморно-золотые, великолепные дворцы, выстроенные папами для Бога. На всех сводах папские гербы — сочетание «ключей царствия Божия», вошедших в герб, — с гербами римских аристократических фамилий, из коих папы выбирались. Обхожу дворцы этих фамилий — Borghese, Colonne Daria-Pamfili — и узнаю в них тот же мрамор и золото, тот же стиль и дух, те же гербы, как во храмах. Выстроили для Бога дворцы, а Бог в дворцах не живет, и народ это почувствовал. Отсутствие молящихся гнетущее, давящее. Сегодня был в соборе Павла в день поминовения обращения Павла. Храмовый праздник, торжественное богослужение. И что же — *не было и сотни молящихся,* меньше, чем у нас в захудалой деревенской церкви в воскресенье, и все больше любопытные из туристов. А собор в $1^1/_2$ раза больше нашего храма Спасителя, и в нем — торжественный парад духовенства — без верующих. Вот что сделала «Теократия» и та внешняя власть, которую Соловьев считал условием *действующего христианства.*
Сколько раз я убеждал Соловьева поехать в Рим, но он, кажется, просто боялся. А будь он здесь — гораздо раньше кончилась бы его «Теократия» и глубже бы он оценил православие, которое сделало одно великое дело: положило *грань* между мистическим и здешним, не дало ему слиться с мирским, презрело храмы-дворцы и ушло на Афон — созерцать свет горы Фавора, тот самый, что ни в дворцах, ни в хижинах Петровых не умещается. И этим спасло веру. Ибо что же остается от веры, если вынуть из нее мистическое? Кто поверит в царствие Божие, если ключи к нему — принадлежность папского и аристократического гербов?» (см.: *Переписка,* № 10. С. 175—176).

С. 513. *Второй и третий том... не появились в печати.* — Обстоятельства печатания в Загребе книги «История и будущность теократии» и распространения ее в России см. в письмах Соловьева к А.А.Киреевy и комментариях к ним(Символ. № 27. 1992. Июль. С. 240—253).

С. 538. *«Социальное триединство»... прощается Соловьеву как чудачество великого ума.* — Возможно, Т. имеет в виду оценку соловьевского «проекта» своим братом, С.Н.Трубецким (см.: В защиту «Русской идеи» Владимира Соловьева: С.Н.Трубецкой. Неопубликованное письмо в редакцию «Московских ведомостей» // Новая

Европа. [1994]. № 4. С. 57—64; там же — история написания брошюры «L'Idée russe» и обзор откликов на нее в России.

С. 545. *Но органами правительства...* — Заключительная строфа стихотворения «Пророк будущего» (1886).

С. 564. *a non esse ad non posse.* — от несуществующего к невозможному (лат.).

С. 580. *Два потока* — статья Соловьева из цикла «Пасхальные письма».

С. 582. *...die Liebe soll... wie dem Weibe.* — Любовь должна содействовать (способствовать, помочь) мужчине дополнить себя из своей половинчатости до внутреннего целого образа человека, так же как и женщине (тезис из эротической философии, 165—178), ср. Сорок тезисов из религиозной эротики (нем.).

С. 583. *В известной опере Вагнера Зигмунд... не хочет в рай без Зиглинды.* — Известный дуэт Зигмунда и Брунгильды в опере Вагнера «Валькирия». Сюжеты вагнеровских опер (особо остро воспринятых Т. во время посещения Байрейта летом 1909 г., где он прослушал тетралогию «Кольцо Нибелунга») глубоко интимно переживались Т. и М.К.Морозовой (см. *Переписка*, № 9, С. 194—197).

С. 594. *per impossibile* — вследствие невозможности (лат.).

ТОМ 2

Разбивка сочинения Т. «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» на два тома не несла какой-либо смысловой нагрузки, а была обусловлена исключительно полиграфическими обстоятельствами (что, в частности, подчеркнуто сплошной нумерацией глав). «...Моя вторая глава подходит к концу; она будет превосходить первую тебе известную редакцию *ровно вдвое* несмотря на сокращенья, — писал Т. М.К.Морозовой осенью 1912 г. — Что же получится из работы? Как бы она не выросла в два тома?» (*ОР РГБ*. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 26. Л. 37—38).

С. 7. *В предисловии к первому тому творений Платона... были отданы его «так называемые лучшие годы».* — См. наст. изд., т. 2. С. 45 и прим. к ней.

С. 10. *Еще И.С.Аксаков утверждал...* — в VI главке брошюры «Русская идея» Соловьев активно цитирует работу И.С.Аксакова «К чему ведет взгляд на Церковь как на государственное учреждение», впервые напечатанную в газете «Москва» (1868, 13 августа). Цитированная Т. фраза Соловьева представляет собой авторский вывод из приведенного выше пассажа Аксакова: «Дух истины, дух любви, дух жизни, дух свободы... в его спасительном веянии нуждается русская церковь».

С. 21. *Non raggionar di lor, ma guarda e passa!* — Не стоит говорить о них, взгляни и пройди мимо! (итал.). Слова Вергилия к Данте о душах людей ничтожных, недостойных даже ада (Данте. Ад, III, 51).

С. 25. *...первые четыре строфы стихотворения «Панмонголизм»...* — очевидная описка или опечатка; правильно: «строки».

С. 26. *В неизданном письме к Л.П.Никифорову...* — см.: Письма, 4. С. 6.

С. 40. *...были отмечены... в особенности Чичериным.* — Имеется в виду критический отклик Б.Н.Чичерина на «Оправдание добра» («О началах этики» // *ВФП*. 1897. Кн. 39; вошел в сб.: Чичерин Б.Н. Вопросы философии. М., 1904). Статья вызвала продолжительную полемику: Соловьев В. Мнимая критика. (Ответ Б.Н.Чичерину) // *ВФП*. 1897. Кн. 39; Чичерин Б.Н. Несколько слов в ответ Вл.С.Соловьеву. // *ВФП*. 1897. Кн. 40; Соловьев В. Необходимые замечания на несколько слов Б.Н.Чичерина // Там же. *...в полемике против Данилевского.* — Имеются в виду выступления Соловьева против книги Н.Я.Данилевского «Россия и Европа», начатые одноименной статьей Соловьева (*ВЕ*. 1888. № 2, 4). Полемика продолжилась между Соловьевым и Н.Н.Страховым, энергично пропагандировавшим идеи Данилевского. Эти статьи составили основу второго выпуска сборника «Национальный вопрос в России» (СПб., 1891).

С. 42. *Il n'y a aucune raison...* — Нет никакого основания верить в великое будущее России в области культуры чисто гуманитарной (социальные институты, науки, философия, искусство и литература) (фр.).

С. 45. *Предисловие к творениям Платона...* — См.: Творения Платона. Т. 1. М., 1899. С. V.

С. 73. *Mutatis mutandis* — с необходимыми изменениями (лат.).

С. 117. *animus interficiendi* — дух убийства (лат.).

С. 124. *quantité négligeable* — незначительная величина (фр.).

С. 131. *jus utendi et abutendi* — право употребления и злоупотребления (лат.).

С. 143. *Замечания на статью проф. Г.Ф.Шершеневича...* — Ответ Соловьева на статью Шершеневича Г.Ф. По поводу книги Вл.С.Соловьева «Оправдание добра». *ВФП*. 1897. Кн. 38(3). С. 475—484.

С. 179. *Народами править державно...* — Вергилий. Энеида. VI. 851.

С. 188. *...напечатаны им самим в «Вопросах философии и психологии»* — Имеются в виду следующие статьи: «Первое начало теоретической философии» (1897. Кн. 40), «Достоверность разума» (1897. Кн. 43) и «Форма разумности и разум истины» (1899. Кн. 50). Эта часть соловьевского наследия оказалась для Т. наиболее увлекательной. «Страшно интенсивно ухожу в мои занятия и там в самом деле переживаю большие радости, — писал он М.К.Морозовой 5 февраля 1912 г. — «Теоретическая философия» Соловьева под руками у меня разрастается в целую систему: это — необыкновенно увлекательная работа, потому что она представляет собою сплошное открытие. До самых последний дней не знал, что удастся восстановить из этой философии *так много*, почти все; замысел, наверное, *весь*. С наслаждением мечтаю тебя с ним ознакомить. (*ОР РГБ*. Ф. 171. 7. 2а. Л. 23—24). *Профессор А.И.Введенский увидел... отречение от прежней мистической системы...* — Имеется в виду статья профессора по кафедре философии Петербургского университета Александра Ивановича Введенского (1856—1925) «О мистицизме и критицизме в теории познания Вл.С.Соловьева». Отношение Соловьева к А.И.Введенскому было довольно негативным — см. его иронические «Пояснительные тезисы к теории профессора Введенского» и комм. к ним И.В.Борисовой (De Visu. 1993. № 8. С. 17; 21—23).

С. 194—195. *«Нравственная философия... должен овладеть Платоном».* — См. также прим. к с. 7 т. 2.

С. 204. *В двух метафизических статьях... 1897 и 1898 года.* — Точнее, 1897 и 1899 гг. (см. прим. к с. 188, т. 2).

С. 222. *überwundener Standpunkt* — преодоленная точка зрения (нем.).

С. 234. *causa sui* — причина самого себя (первопричина); *causa omnium* — причина всего (лат.).
...высказано г.А.Никольским... — Имеется в виду работа: Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.Соловьев. Вера и разум. 1902. № 10. Май. Кн. 2. С. 407—425. Июнь. Кн. 1, 2. Июль. Кн. 1, 2. Август. Кн. 1, 2. Сент. Кн. 1, 2. Окт. Кн. 1. Дек. Кн. 1, 2. [Шаг в сторону пантеизма].

С. 237. *...упрек в «феноменизме», сделанный некогда Л.М.Лопатиным.* — см. наст. изд., т. 2, с. 544—545 и прим. к ним.

С. 240. *fiat* — да будет (лат.).

С. 244. *...известное изречение... автором ошибочно считается Фейербах.* — Л.Фейербах употребляет это выражение в статье о книге Молешотта «Физиология пищевых продуктов».

С. 254. *...читанном на торжественном собрании... годовщины Конта.* — 7 марта 1898 г.

С. 258. *Отвергнув «мешок динамических субстанций» Л.М.Лопатина...* — в полемике с Л.М.Лопатиным Т. признал ошибочность упоминания в этом контексте имени Л.М.Лопатина (см. наст. изд., с. 546, примечание).

С. 267. *Сам Соловьев называет ряд имен...* — см. прим. к с. 60, т. 1.

С. 270. *Его продолжатели и преемники... устранять все то, что задерживает этот рост.* — Очевидно здесь, как и выше, скрытая полемика с софиологией С.Н.Булгакова. Так, прочтя его статью «Природа науки» (в сб.: «К тридцатилетию научно-педагогической деятельности Л.М.Лопатина. От Московского психологического общества. 1881—1911. М., 1912; вошла в кн.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Путь. 1912), Т. писал М.К.Морозовой: «Я убедился, что свои опаснее чужих. Ни Гессен, ни Яковенко, ни Фохт... никогда мистики не скомпрометируют и не смешают ее со всяким сором, потому что вовсе ею не интересуются. Булгаков, наоборот, в этой статье этим занимается специально, смешивает в одну кучу хозяйство, науку и Софию и первращает все это в ужасного вкуса окрошку (25 декабря 1911 г. — *ОР РГБ*. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 1в. Л. 48—49). Позднее, отвечая Морозовой на обвинения в «нелюбви к Булгакову», Т. отвечал: «Я его очень ценю и ему симпатизирую. Все, что могу сказать, это что общность наших занятий не способствует, а наоборот, *препятствует* еще большей между нами близости. И в этом не я один виноват, точнее говоря, *оба невиновны*. Он говорит, что я «всем нутром» не понимаю Соловьева и даже неспособен его понять; я же с своей стороны не могу переварить превращения «Софии» во вселенскую хозяйку. (10 февраля 1913 г. — *ОР РГБ*. Ф. 171. К. 8. Ед. хр. 1а. Л. 9).

С. 304. *...в 1892 году, по поводу одной моей речи...* — Т. вспоминает свою речь на защите магистерской диссертации (см.: Трубецкой Е.Н. Из частной переписки. Памяти В.С.Соловьева. Открытое письмо С.Н.Булгакову. // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 389).

С. 316. *...Николай Яковлевич Грот... статей для первых номеров.* — Статья Соловьева «Красота в природе» была напечатана в первой (1889) книжке журнала *ВФП*; статья «Общий смысл искусства» — в пятой (1890).

С. 317. *...в статьях о Пушкине и Лермонтове...* — т. е. в статьях «Судьба Пушкина» и «Лермонтов».

С. 317—318. *...«почитание вечной женственности... нетленное сияние красоты».* — Цитата из предисловия к сб.: Стихотворения Владимира Соловьева, изд. 3-е. СПб., 1900.

С. 318. *Знайте же: вечная женственность ныне...* — Т. цитирует стихотворение Соловьева «Das ewig-Wiebliche. Слово увещевательное к морским чертям» (1898).

С. 319. *Из напечатанного в «Современнике» трактата «Эстетика и поэзия»...* — т. е. из диссертации Н.Г.Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», которую Соловьев цитирует по сборнику «Эстетика и поэзия» (СПб., 1893).

С. 361. *О Русь, забудь былую славу...* — Заключительные две строфы стихотворения «Панмонголизм».

С. 369. *П.И.Новгородцев в ряде... статей «Об общественном идеале»...* — статьи переизданы в кн.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

С. 371. *...красноречиво и сильно выраженных Герценом.* — Т. цитирует главу «Эпилог 1849 года» из цикла «С того берега» по изданию: Сочинения А.И.Герцена. T. V. Genève — Bale — Lyon. 1878. С. 131 (ссылка на страницу у Т. ошибочна).

С. 371. *...изречение Гоббеса, что «человек человеку волк».* — обычно приписываемое Гоббсу или Бэкону выражение имеет своим источником пьесу Плавта «Ослы».

С. 384. *Tu es Petrus* — Ты — Петр (лат.). Здесь отсылка к тексту Евангелия от Матфея (16: 18—19), на котором в католическом вероучении основывается первенство апостола Петра и, соответственно, последующее главенство святого престола среди христианских церквей. *...jetzt ist es... Zweifel gesetzt.* — Теперь это полностью доказано и не подлежит никакому сомнению (нем.) *...«ученого педантизма профессорской веры», как некоторые из нас свысока клеймят протестантизм.* — Вновь полемика с С.Н.Булгаковым. После дискуссии, возникшей в заседании Религиозно-философского общества при обсуждении реферата Т. «Старый и новый национальный мессианизм» он писал М.К.Морозовой: «...Для меня православие — только *часть* христианства и не исчерпывает его полноты. В этом основной корень разномыслия с Булгаковым. На дому он говорил мне, что в православии — *вся истина* и что протестантизм — *профессорская* религия, от чего я отскочил как ошпаренный. С этой точки зрения я всегда буду «недостаточно глубок» и буду вменять это себе в заслугу. В дальнейшем узкий конфессионализм будет еще менее мною удовлетворен» (*ОР РГБ*. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 1в. Л. 27). Свое понимание протестантизма Булгаков изложил в статье «Профессорская религия» (в сб.: «Тихие думы». М., 1918).

С. 385. *...«семи праведниках», которыми, по слову Достоевского, спасается мир.* — «Братья Карамазовы», Кн. I, гл. V (слова старца Зосимы).

С. 389. *...«детоводительницей ко Христу»...* — Мысль о том, что греческая идеалистическая философия была для эллинов «детоводительницей ко Христу», высказанная св.Иустином и развитая Климентом Александрийским, была особенно любима В.С.Соловьевым и С.Н.Трубецким.

С. 390. *...Ницше утверждает... «смыслом земли»...* — «Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: «Да будет сверхчеловек смыслом земли»» (Так говорил Заратустра. Ч. 1. Гл. 3).

С. 408. *...к обеим диссертациям Соловьева.* — Т. е. к «Кризису западной философии» и «Критике отвлеченных начал».

С. 425. *...преемником традиций великой александрийской школы...* — философская школа, наиболее известным представителем которой является Филон Александрийский (посл. четв. I в. до н. э. — сер. I в. н. э.), который подверг философскому анализу тексты Ветхого завета. «...Два пути — библейский и философский, — писал Соловьев, — совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира» (см. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 271). Анализу учения Филона посвящена значительная часть работы С.Н.Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900; переиздано: Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль. 1994).

С. 431. *...понятие о Логосе... выдвинуто Филоном Александрийским...* — см прим. к с. 425

С. 437. *...в первой моей диссертации... слово пантеизм совсем было выкинуто...* — «Слово пантеизм получает смысл очень широкий, но нельзя сказать, чтоб отчетливый. В категорию пантеистических учений вносятся самые разнообразные, до противоположности несходные системы философии. <...> Это заставляет согласиться с утверждением, что всякая рациональная философия есть пантеизм; но лишь потому, что оно ничего в сущности не выражает.

Итак, пантеизм есть термин, очень мало объясняющий и произвольный, а если иметь в виду огромное значение, которое ему придают, — термин фантастиечский и ложный, вредный по своим последствиям, который надо употреблять осмотрительно и с сознанием его истинной цены, если его нельзя отбросить совсем» (см.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. М., 1886; 1911. С. 186).

С. 464. *...из моей статьи, помещенной в посвященном ему... сборнике...* — Статья Т. «Возвращение к философии», в кн.: Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. 1881—1911. М., 1912. С. 1—9.

С. 480. *...С.Н.Трубецкой посвящает умозрительному выведению альтруизма... лучшие страницы своих «Оснований идеализма».* — Ср., напр.: «Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности,* как конкретная, всесильная и вместе всеблагая, свободная воля» (Трубецкой С.Н. Сочинения, с. 713; также с. 717).

С. 503. *...в моей первой диссертации...* — Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. М., 1886; 1911. *...в моей второй диссертации...* — Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891.

С. 523. *...в том самом учреждении, где Л.М.Лопатин служит...* — в Московском университете Лопатин служил всю свою жизнь. Когда в 1911 г. он отказался присоединиться к коллективной от-

ставке, Т. в письме к М.К.Морозовой осуждал его позицию. (См. подробнее: *Переписка*, № 10. С. 203—204).

С. 530. *Не имамы иныя помощи... разве тебе, Владычице.* — Канон молебный ко Пресвятой Богородице. Песнь 6.

С. 541. *L'humanité réunie... son incarnation.* — Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение (фр.). (Пер. Г.А.Рачинского. — См.: Владимир Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь. 1911. С. 364—365).

С. 545. *Феноменизма я не знаю...* — Заключительная строфа из шуточного стихотворения, написанного в ответ на упрек со стороны Л.М.Лопатина в «феноменизме» (см. наст. изд., т. 2, с. 237). Послано А.Д.Оболенскому со следующим пояснением: «Сею ночью, отходя ко сну, но уже весьма отягченный оным, я сочинил письмо моему другу Лопатину, довольно нелепо ополчившемуся на меня из-за кого-то «феноменизма»:

Ты взвел немало небылицы
На друга старого, но ах! —
Такие ветхие мы лица
И близок так могилы прах,
Что вновь воинственное пламя
Души моей уж не зажжет,
И полемическое знамя
Увы! висит и не встает.
Я слишком стар для игр Арея,
Как и для Вакха я ослаб, —
Заснуть бы мне теперь скорее...
Ах! Мне заснуть теперь пора б.
«Феноменизма» я не знаю,
Но если он поможет спать,
Его с восторгом призываю:
Грядем, возлюбленный, в кровать!»

С. 553. *...эпиграмму Шиллера против нравственного учения Канта..* — см. наст. изд., т. 1, с. 134 и прим. к ней.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Herbigny Michel — I: 538
Masaryk — I: 162
Августин Блаженный (354—430), христианский теолог — I: VII, 6, 268, 302, 343; II: 208, 427
Авенариус Рихард (1843—1896), швейцарский философ — I: 216
Александр Великий (356—323 до н. э.) — I: 568; II: 164
Аксаков Иван Сергеевич (1823—1886); публицист, издатель, общ. деятель — I: 25, 415, 416, 418, 419, 420, 426, 427, 430, 449, 450, 451, 489, 504; II: 10, 566, 604, 606
Александр II Николаевич (1818—1881), российский император — I: 45, 71, 72, 98
Александр III Александрович (1845—1894), российский император — I: 430, 431, II: 37
Алексий (90-е гг. XIII в.—1378), св., митрополит московский (с 1355) — II: 29
Анджелико Беато (Фра Джованни де Фьезоле, ок. 1400—1455) — итал. художник — I: 461
Аристотель (384—322 до н. э.), др.-греч. философ — I: 222, 278, 288; II: 201, 388, 430, 447
Арнольд — II: 267, 600
Астафьев Петр Евгеньевич (1846—1893), философ — II: 313
Баадер Франц Ксавер фон (1765—1841), нем. ученый, религиозный философ — I: 56, 66, 68, 92, 344, 581, 582; II: 243, 244, 267, 599, 600
Балашова Н.А. — I: IX
Безобразова Мария Сергеевна (ур. Соловьева; 1863—1918), сестра В.С.Соловьева — II: 598
Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич; 1880—1934) — I: X; II: 592
Беме Якоб (1575—1624), нем. философ — I: 56, 60, 66, 344, 581; II: 267, 427, 431, 439, 600
Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — I: IX; II: 26, 575, 580, 583—585
Беркли Джордж (1685—1753), англ. философ — II: 403
Бернар Клод (1813—1878), франц. физиолог — I: IV
Блок Александр Александрович (1880—1921) — II: 592
Блок Любовь Дмитриевна — II: 592
Бокль Генри Томас (1821—1862), англ. историк и социолог — I: IV
Болотов Василий Васильевич (1854—1900), церк. историк — I: 343
Борисова И. В. — II: 593, 607
Боткин Сергей Николаевич (1832—1889), врач — I: 29
Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — I: II, V, VIII, IX, 86, 256; II: 572, 574—576, 580, 581, 592, 600—602, 608, 609

Бэкон Френсис (1561—1626), англ. философ — II: 608
Бюхнер Людвиг (1824—1899), нем. философ и естествоиспытатель — I: 46, 48
Вагнер Рихард (1813—1883), нем. композитор — I: 583; II: 605
Васнецов Виктор Михайлович (1848—1926), художник — I: 103
Введенский Александр Иванович (1856—1925), рус. философ и психолог — I: 248; II: 188, 189, 190, 207, 230, 231, 561, 607
Величко Василий Львович (1860—1903), поэт и публицист — I: 15, 23, 24, 31, 59; II: 402, 410, 411, 582, 597, 598
Венгеров Семен Афанасьевич (1855—1920), историк литературы — II: 597, 602
Вергилий Марон Публий (70—19 до н. э.) — II: 606, 607
Вернадский Владимир Иванович (1863—1945), естествоиспытатель и философ — I: II
Вильямс, англ. медиум — I: 32
Виндельбанд Вильгельм (1848—1915), нем. философ — II: 561
Витте Сергей Юльевич (1849—1915), гос. деятель — I: VII, VIII
Владимир Святой (ум. 1015), князь киевский — I: 441, 487, 538; II: 577
Гартман Эдуард (1842—1906), нем. философ — I: 58, 59, 65, 559; II: 67, 403, 407, 409, 412, 413, 414
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — I: 46, 60, 65, 149, 150, 194, 197—199, 206, 220, 221, 227, 230, 271, 272, 358, 359, 377; II: 48, 225, 369, 403, 411, 412, 435, 439, 505, 536
Гейден Петр Александрович (1840—1907), общ. деятель — I: VIII
Генрих IV (1050—1106), герм. король — I: 485
Гераклит из Эфеса (ок. 520—460 до н. э.), др.-греч. философ — II: 505, 508, 509
Герцен Александр Иванович (1812—1870) — II: 371, 608
Гершензон Михаил Осипович (1869—1925), писатель и философ — I: 79, 80; II: 600
Гессен Иосиф Владимирович (1866—1943), общ. деятель — I: VII
Гессен Сергей Иосифович (1887—1950), философ — II: 608
Гете Иоганн Вольфганг фон (1749—1832) — II: 233, 342, 602
Гизетти Александр Алексеевич (1888—1938), лит. критик — II: 585
Гихтель Иоганн Георг (1638—1710), голландский мистик — II: 267, 600
Глинка-Волжский Александр Сергеевич (1878—1940), лит. критик — II: 576
Гоббс Томас (1588—1679), англ. философ — II: 371, 608
Говоруха-Отрок Юрий Николаевич (1850—1896), лит. критик — II: 598, 599
Гоголь Николай Васильевич (1809—1852) — I: 43, 447; II: 309, 576, 599
Гомер — II: 105, 388
Голлербах Е. — II: 575, 578, 580, 582
Гончаров Иван Александрович (1812—1891) — II: 343
Григорий VII (между 1015 и 1020—1085), римский папа (1073—1085) — I: VII, 6, 436, 455; II: 572
Грот Карл Яковлевич, брат Н.Я.Грота — II: 507
Грот Николай Яковлевич (1852—1899), философ — I: 49; II: 316, 504, 566, 589, 608
Гутчесон (Хатчесон) Френсис (1694—1747), шотландский философ — I: 132
Давыдов Николай Васильевич (1848—1920), юрист и писатель — II: 573

Данилевский Николай Яковлевич (1822—1885), естествоиспытатель и философ — II: 42, 606
Данте Алигьери (1265—1321) — II: 103, 606
Дарвин Чарльз Роберт (1809—1882) — I: IV; II: 64, 69, 86, 334, 335
Дебольский Николай Григорьевич (1842—?), педагог, философ — I: 295
Декарт Рене (1596—1650), франц. философ — II: 208, 209, 210, 224, 449
Дионисий Ареопагит, христ. мыслитель 5 или 6 в. — I: 268; II: 233
Дионисий Старший (ок. 432—367 до н. э.), сиракузский тиран — II: 201
Дмитрий Донской (1350—1389), великий князь московский и владимирский — II: 29
Достоевский Федор Михайлович (1821—1881) — I: IV, 17, 57, 70, 72, 80, 82—85, 91, 92, 98, 415, 416, 431, 447; II: 309, 317, 320, 343, 344, 359, 385, 576, 591, 595, 600, 609
Драгомиров М. И. (1830—1905), генерал — II: 12, 15
Дунс Скот Иоанн (ок. 1266—1308), средневековый теолог и схоласт — II: 50, 57
Евклид, др.-греч. математик — II: 223
Ельцова К. (Лопатина Екатерина Михайловна; 1865—1935), сестра Л.М.Лопатина, писательница — II: 588, 589, 598
Жуковский Василий Андреевич (1783—1852) — I: 447; II: 341
Зарин — II: 88
Заславский Д.О. — I: VI
Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962), прот., историк философии — II: 565, 586
Ибсен Генрик (1828—1906), норвежский драматург — II: 133
Иванов Александр Андреевич (1806—1858), художник — II: 576
Ильин Иван Александрович (1883—1954), философ — I: XII
Иннокентий III (1160 или 1161), римский папа (1198—1216) — I: 436
Иоанн Парижский (1260—1304), франц. ученый-доминиканец — I: 529.
Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — ок. 877), средневековый теолог — I: 268
Иоанн Трапийский — I: 428
Ириней Лионский (ок. 130—202), христианский апологет — I: 453
Иустин Мученик св. (ок. 100—165), христ. апологет, учитель церкви — II: 609
Кабе Этьен (1788—1857), франц. социалист — I: 161
Каленов П.А. — II: 508, 552
Кальдерон де ла Барко, Педро (1600—1681), испанский драматург — II: 223
Кант Иммануил (1724—1804) — I: 9, 10, 54, 60, 133—136, 139, 140—149, 185, 161, 186, 187, 188, 211, 218, 219, 242, 243, 244, 248; II: 48, 57, 188, 189, 224, 225, 369, 421, 474, 553, 595, 596, 611
Кантемир Антиох Дмитриевич (1708—1744) — I: 446
Карабасников Н.П., книгоиздатель — II: 581, 582
Карл Великий (742 или 747—814), король франков — I: 484, 485; II: 24
Катков Михаил Никифорович (1818—1887), издатель, публицист — I: 37, 480
Керулларий (Михаил Керулларий; ок. 1000—1058), патриарх константинопольский (с 1043) — I: 428, 461

Кечекьян Степан Федорович — II: 577, 588
Киреев Александр Алексеевич (1883—1910), публицист — I: 443; II: 599, 605
Киреевский Иван Васильевич (1806—1856), философ и публицист — I: 53, 61, 63—68, 70, 74, 77, 120, 121, 414, 417, 450—452, 473
Клеопатра — II: 61, 62
Климент Александрийский (конец II — нач. III в.), богослов — II: 609
Коген Герман (1842—1918), нем. философ — I: X, XII, 136, 160, 227, 230, 231; II: 561
Кожевников Владимир Александрович (1852—1917)), философ, пропагандист учения Н.Ф.Федорова — I: 81, 89
Колеров М.А. — II: 574, 576, 593
Кони Анатолий Федорович (1844—1927), юрист — II: 596
Константин I Великий (ок. 285—337), римский император — I: 485, 546; II: 24
Констанций Хлор Флавий Валерий (264—306), римский полководец, император римской империи — I: 546
Конт Огюст (Август, 1789—1857), франц. философ — I: IV, 36, 46, 47, 49, 60, 152, 213—215, 343; II: 237, 243, 254—257, 259, 267, 349, 369, 501
Коперник Николай (1473—1543), польский астроном — I: 328
Коркунов Николай Михайлович (1853—1904) — II: 161
Котляревский Сергей Андреевич (1873—1939) — II: 473, 583
Котрелев Н.В. — II: 600
Кромвель Оливер (1590—1658), англ. революционер — II: 13
Кузьмин-Караваев Владимир Дмитриевич (1859—1927), публицист, общ. деятель — I: 27; II: 598
Кук Джеймс (1728—1779), англ. мореплаватель — II: 25
Ладыженский Александр Михайлович — II: 577
Лассаль Фердинанд (1825—1864), деятель нем. рабочего движения — I: 156; II: 25
Лев XIII (1810—1903), папа римский (с 1878) — I: 482; II: 577
Лев Великий, св., папа римский (440—461) — I: 436
Леверье Урбен Жан Жозеф (1811—1887), франц. астроном — I: 326, 327
Левина М.И. — II: 602
Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), нем. философ, математик, физик — I: 64, 255, 278, 281; II: 561
Леонтьев Константин Николаевич (1831—1891) — I: 490; II: 313
Лермонтов Михаил Юрьевич (1814—1841) — II: 317, 346, 608
Леру Пьер (1797—1871), франц. философ, социалист — I: 159
Летурно Шарль (1831—1902), франц. этнограф и социолог — II: 86
Ломоносов Михаил Васильевич (1711—1765) — I: 446
Лопатин Лев Михайлович (1855—1920), философ — I: VII, 59, 60; II: 236—239, 241, 243, 245, 259, 261, 269, 292, 413—561, 565—567, 570, 571, 581, 585—591, 593, 594, 599, 601, 610
Лоран Франсуа (1810—1887) — бельгийский юрист и историк — II: 411
Лукьянов Сергей Михайлович (1855—1935), биограф В.С.Соловьева — II: 566, 591, 598
Львов Николай Николаевич (1867—1944), общ. деятель — I: VIII
Льюис Джорж Генри (1817—1878), англ. философ — I: IV
Маймон (Хейман) Соломон (1753 или 1754—1800), философ-самоучка — II: 474

Маковский Сергей Константинович (1877—1962), худ. критик, поэт — II: 596
Максим Исповедник (ок.580—662), визант. мыслитель и богослов — II: 233
Макшеева Наталья Алексеевна (1869 — после 1933), лит. критик — II: 597
Мальбранш Никола (1638—1715), франц. философ — II: 224
Маркс Карл (1818—1883), нем. экономист — I: 152, 156, 161, 162; II: 369
Мартынов о. — I: 79, 538
Мартынова Софья Михайловна — II: 598
Мах Эрнст (1838—1916), австр. философ и физик — I: 216, 227
Мейстер Экгарт — 268
Милль Джон Стюарт (1806—1873), англ. философ и экономист — I: IV, 46, 47
Милюков Павел Николаевич (1859—1943), историк, общ. деятель — I: VIII, 490
Михайлов А.В. — II: 602
Молешотт Якоб (1822—1893), нем. философ и физиолог — I: 46; II: 607
Морозова Маргарита Кирилловна (1873—1958) — I: I, II, V, IX—XIII; II: 566, 573, 574—582, 589—591, 593, 595—597, 599, 600, 602, 604—606, 608—610
Наполеон I Бонапарт — I: 199, 568; II: 364
Некрасов Николай Алексеевич (1821—1877) — I: 19, 43
Никифоров Лев Павлович (1848—1917) — II: 26; 606
Никифоров Николай Константинович — II: 596
Николаев Ю. (Говоруха-Отрок Юрий Николаевич; 1850—1896), лит. критик — II: 599
Никольский А. — II: 234, 607
Никон (1605—1681), русский патриарх — I: 422, 423, 429
Ницше Фридрих (1844—1900), нем. философ — I: 51, 130; II: 277, 390, 594, 599, 602, 609
Новгородцев Павел Иванович (1886—1924), правовед, философ — II: 369, 370, 574, 608
Ньютон Исаак (1643—1727), англ. физик, астроном, философ — I: 568
Оболенский Алексей Дмитриевич — II: 592, 610
Ориген (ок. 185—253 или 254), теолог, философ и ученый — II: 427, 607
Оттон I (912—973), герм. король, император св. Римской империи — I: 484
Пальмьери Аурелио, августинский монах — II: 577
Пантелеев Лонгин Федорович (1840—1919), литератор — II: 12
Парацельс (1493—1541), врач и алхимик — I: 60; II: 244, 267, 600
Парменид из Элеи (род. ок. 515 или ок. 544), др.-греч. философ — II: 447
Петерсон Николай Павлович (1844—1919), издатель сочинений Н.Ф.Федорова — I: 81; II: 601
Петр I Алексеевич (Великий; 1672—1725) — I: 444, 446, 447, 487, 488, 490; II: 18, 113.
Петровский А.Г. (1854—1908), врач — I: 23—25
Пиндар (ок. 518—422 или 438), др. греч. поэт — I: 18
Пирлинг Павел, историк, иезуит — I: 538; II: 42
Плавт Тит Макций (ум. ок. 184), римский комедиограф — II:

Платон (427—347 до н. э.), др.-греч. философ — I: X, 6, 9, 18, 20, 27, 68, 200, 253, 261, 268, 278, 282, 284, 286, 298, 343, 388, 389, 578, 586; II: 25, 45, 194, 195—205, 430, 431, 447—449, 458, 536, 556, 594, 597, 606
Плотин (204/205, — 270), греч. философ — I: 268, 269; II: 388
Полонский Яков Петрович (1819—1898), поэт — II: 317, 346
Попов Нил Александрович (1833—1891), историк — II: 523
Пордедж Джон — II: 267, 600
Пракситель (ок. 390—330 до н. э.), др.-греч. скульптор — II: 388
Прудон Пьер Жозеф (1809—1865), франц. социалист, анархист — I: 156, 161
Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837) — I: 447; II: 113, 317, 346, 576, 591, 608
Радлов Эрнст Львович (1854—1928), философ — I: II, III, 22, 25, 248, 249; II: 38, 39, 425, 465, 572, 573, 582, 584—586, 589, 590, 597
Рамполла, кардинал — I: 482, 538; II: 577
Рачинский Григорий Александрович (1859—1939), писатель и переводчик — I: 30; II: 577, 581, 603, 610
Рейнгольд Карл Леонгард (1758—1823), нем. философ — II: 474
Риккерт Генрих (1863—1936), нем. философ — I: II, XII; 561
Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — II: 578
Романова Е.В. — см. Селевина
Руссо Жан Жак (1712—1778), швейц. философ — II: 369
Самарин Юрий Федорович (1819—1876), публицист — I: 415
Сведенборг Эмануэль (1688—1772), шведский ученый и религ. философ — I: 60; II: 103, 267, 600
Селевина Екатерина Владимировна (ур. Романова), кузина В.Соловьева — I: 93, 94; II: 403, 404, 407, 411, 416, 417, 494, 601
Сен-Симон Клод Анри де Рувруа (1760—1825), фр. мыслитель — I: 156, 161
Сергий Радонежский, преподобный (ок. 1321—1391) — I: 547; II: 29, 232.
Сковорода Григорий Саввич (1722—1794), укр. философ — I: 43, 64
Скот Эригена см. Иоанн Скот Эриугена
Слонимский Л.З. (1850—1819), юрист и публицист — I: 27
Смит Адам (1723—1790), англ. экономист — I: 132
Сократ (ок. 470—399 до н. э.) — I: 27, 68; II: 195—197, 254, 388, 389, 458, 474
Соловьева Надежда Сергеевна — II: 403
Соловьев Сергей Михайлович (1845—1942), поэт — II: 584, 592, 597
Софокл (ок. 496—406 до н. э.), др.-греч. драматург — II: 388
Спасович Владимир Дмитриевич (1829—1908), юрист, писатель — II: 160
Спенсер Герберт (1820—1903), англ. философ и социолог — I: IV, 47; II: 369
Спиноза Бенедикт (1632—1677), нидерл. философ — I: 96, 268, 351; II: 224, 230, 233, 234, 449, 453, 461, 503, 539
Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826—1911), историк, издатель — I: 21, 22; II: 12, 572, 588, 597
Стахович Александр Александрович (1857—1915), земский деятель — II: 574
Стахович Михаил Александрович (1861—1928), общ. деятель — I: VIII
Степпун Федор Августович (1884—1965), философ — I: 65
Струве Петр Бернгардович (1870—1944), экономист, философ — II: 574, 576, 585

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220) — II: 425, 465, 466, 484, 486
Толстая Софья Андреевна (ур. Бахметьева; 1844—1892), жена А.К.Толстого — II: 267, 599
Толстой Алексей Константинович (1817—1875), поэт, драматург — I: 38; II: 317, 346
Толстой Лев Николаевич (1828—1910) — I: 17, 327; II: 27, 82, 115, 119, 156, 157, 167, 169, 279, 284, 309, 343, 359, 407, 435, 576, 597, 603
Трубецкая Антонина Николаевна (в замужестве Самарина; 1870—1901), сестра Е.Н.Трубецкого — II: 567, 571
Трубецкая Прасковья Владимировна, жена С.Н.Трубецкого — II: 586, 588
Трубецкая Софья Алексеевна (ур. Лопухина; 1841—1901), мать Е.Н.Трубецкого — I: V
Трубецкой Григорий Николаевич (1873—1929), брат Е.Н.Трубецкого — I: VIII, IX
Трубецкой Николай Петрович (1828—1900), отец Е.Н.Трубецкого — II: 567
Трубецкой Сергей Евгеньевич (1890—1949), сын Е.Н.Трубецкого — I: I
Трубецкой Сергей Николаевич, князь (1862—1905), философ, публицист, общ. деятель — I: I, III, IV, VII, 7, 26, 29, 30, 39, 241—243, 260, 261, 452, 490, 506; II: 16, 19, 286, 480, 566, 567, 586, 588, 589, 593, 596, 602, 604, 605, 609, 610
Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883) — I: 447
Тютчев Федор Иванович (1803—1873) — II: 317, 327, 336, 345, 346
Уорд Лестер (1841—1913), американский социолог — I: 152
Успенский Леонид Васильевич — II: 577
Устрялов Николай Васильевич (1890—1935), философ — II: 577
Фаддеев Ростислав Андреевич (1824—1883), генерал, воен. писатель — I: 21, 347
Фалес (ок. 625 — ок. 547 до н. э.), др.-греч. философ — I: 33; II: 598
Федоров Николай Федорович (1828—1903), — I: 81, 85—92, 98, 537, 538; II: 173, 174, 391, 600, 601
Фейербах Людвиг Андреас (1804—1872), нем. философ — I: 58, 60, 161; II: 244, 607
Феодосий I Великий (ок. 346—395), римский император — I: 485
Фет (Шеншин) Афанасий Афанасиевич (1820—1892) — I: III; II: 194, 317
Фидий (нач. V в. до н. э. — ок. 432 до н. э.), др.-греч. скульптор — II: 388
Филарет (Дроздов Василий Михайлович; 1783—1867), митрополит московский — I: 48; II: 599
Филон Александрийский (посл. четв. 1 в. до н. э. — сер. 1 в. н. э.) — II: 430, 609
Фиолетов Николай Николаевич (1891—1943) — II: 577
Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814), нем. философ — I: 9, 61, 65; II: 403, 411, 474
Фишер Куно (1824—1907), нем. историк философии — I: 61, II: 600
Флоренский Павел Александрович (1882—1943) — II: 530, 584
Форлендер Карл (1860—1928), нем. философ — I: 160
Фотий (ок. 810 или 820—90-е гг. IX в.), патриарх константинопольский (858—867, 877—886), богослов — I: 461

Фохт Борис Александрович (1875—1946), философ — II: 608
Франк Семен Людвигович (1877—1950) — II: 580, 583
Франциск Ассизский (1181 или 1182—1226), св., итал. проповедник, религиозный писатель — II: 127, 232
Фурье Франсуа Мари Шарль (1772—1837), фр. утопист — I: 156
Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — I: 53, 61, 63—68, 70, 73, 74, 77, 413, 414, 415, 417, 418, 425, 433, 451, 452, 473, 509; II: 580, 584, 600, 601, 604.
Цезарь Гай Юлий (102 или 100 — 44 до н. э.) — I: 524
Целлер Эдуард (1814—1908), нем. историк философии — I: 268
Цертелев Дмитрий Николаевич (1842—1911), поэт — I: 32
Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — I: 79, 80; II: 600
Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — II: 608
Чичерин Борис Николаевич (1828—1904), философ, историк, публицист, общ. деятель — I: 121, 124, 131, 132, 138, 149, 161, 170, 172, 199, 221—224; II: 40, 41, 55, 87, 88, 156, 253, 601, 606
Шанявский Альфонс Леонович (1837—1905) — II: 577
Шаханов А.Н. — II: 592.
Шевырев Степан Петрович (1806—1864), поэт, историк литературы — I: 66
Шекспир Уильям (1564—1616) — I: 568; II: 223, 342
Шелли Перси Биш (1792—1822), англ. поэт — II: 346
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), нем. философ — I: 6, 55, 60—68, 92, 96, 188, 268, 271, 272, 277, 278, 295, 296, 298—301, 370, 375, 376; II: 48, 330, 354, 376, 405, 409, 411, 412, 431, 435, 439, 441, 493, 533, 534, 594, 600, 602, 603
Шершеневич Габриэль Феликсович (1863—1912), правовед — II: 143, 607
Шиллер Фридрих (1759—1805) — I: 134; II: 341, 553, 602, 611
Шипов Дмитрий Николаевич (1851—1920), общ. деятель — I: VIII
Шлегель Фридрих (1772—1829), нем. филолог, философ, писатель — I: 295; II: 603
Шопенгауер Артур (1788—1860) — I: V, 6, 46, 48, 54, 55, 58—60, 65, 128—132, 137, 138, 141—144, 146—148, 171—173, 185—188, 296, 298, 559; II: 48, 52, 67, 91, 97, 154, 155, 321, 368, 402, 403, 405, 407—409, 412, 414, 415, 453, 533, 534
Штроссмайер Иосиф Георг (1815—1905), епископ Босненский и Сремский — I: 439, 443, 481, 482, 483, 491, 537; II: 570, 577, 604
Эврипид (480—407/406 до н. э.), др.-греч. драматург — II: 388
Экхарт Иоганн (Мейстер Экгарт; ок. 1260—1327 или 1328), нем. мистик — I: 268.
Энгельс Фридрих (1820—1895), нем философ — I: 152, 156, 161, 162; II: 369
Эрн Владимир Францевич (1882—1917) — I: IX, 60, 64, 249, 250, 256; II: 188, 189, 190, 582, 599, 600
Эсхил (525—456 до н. э.), др.-греч. драматург — II: 388
Якоби Фридрих Генрих (1743—1819), нем. философ — II: 48
Яковенко Борис Валентинович (1884—1948), философ — II: 608
Ярослав Мудрый (ок. 978—1054), великий князь киевский (с 1019) — II: 257
Ященко Александр Семенович (1877—1934), правовед — II: 23, 24, 154, 155

ОГЛАВЛЕНИЕ

Миросозерцание Вл.С.Соловьева. Т. 2

Часть IV. Период окончательный

Глава XVII. Крушение теократии 7

I. Сомнения девятидесятых годов. — Разочарование в русском обществе 7

II. Разочарование в русской государственности . . 16

III. Точка зрения «Трех разговоров» 20

IV. Новая схема взаимных отношений церкви и государства 26

Глава XVIII. Оправдание Добра. Взаимные отношения этики и теоретической философии . . . 40

I. Кризис в воззрениях Соловьева и «Оправдание Добра» 40

II. Независимость этики от теоретической философии 45

III. Действительная зависимость этики Соловьева . 51

Глава XIX. Оправдание Добра (продолжение). Три основы нравственности 60

I. Смысл жизни и задача нравственной философии 60

II. Первичные данные нравственности. Стыд, жалость и благочестие 63

III. Производный характер других добродетелей . . 70

IV. Метафизика стыда, жалости и благоговения . . 74

V. Безусловное начало нравственности 79

VI. Ценность трех основ нравственности 85

Глава XX. Оправдание Добра (продолжение). Объективная этика 99

I. Эволюционизм и христианство в Оправдании Добра 99

II. Добро через историю. Требование собирательной нравственности 102

III. Нравственная норма общественности 106
IV. Национальный вопрос 110
V. Уголовный вопрос 114
VI. Экономический вопрос 123
VII. Истина и утопия в объективной этике Соловьева 135
Глава XXI. Оправдание Добра (продолжение). О праве, государстве и о войне 153
I. Право и нравственность 153
II. Смысл войны 162
Глава XXII. Нравственная организация человечества в его целом 171
I. Субъект нравственной организации 171
II. Формы нравственной организации человека . . 177
III. Разложение теократических воззрений в Оправдании Добра 184
Глава XXIII. Теоретическая философия 188
I. Задачи теоретической философии и Оправдание Добра 188
II. Задача теоретической философии и жизненная драма Платона 194
III. Задача теоретической философии и «Три разговора» 202
IV. Первое начало теоретической философии . . . 207
V. Достоверность разума 215
VI. Форма разумности и разум истины 219
VII. Гносеология и метафизика в теоретической философии 225
VIII. Метафизическая точка зрения Соловьева . . . 230
IX. Спор Соловьева и Л.М.Лопатина о множественности субстанций 236
X. Отношение новой точки зрения Соловьева к вопросу о свободе воли 247
XI. София — Премудрость Божия и единство рода человеческого 254
Глава XXIV. Теоретическая философия (продолжение). Философия конца 275
I. Конец мира и антихрист 275
II. Антихрист и Толстой 278
III. Новое понимание прогресса. Задача великого синтеза 285
IV. Философия конца и предстоящие исторические задачи человечества 290

V. Великий синтез и государство 297
VI. Исход славянофильства в «Трех разговорах» . 309
Глава XXV. Эстетика 313
I. Общие замечания 313
II. Сущность красоты в природе 318
III. Красота в неорганической природе 324
IV. Красота в органическом мире 328
V. Красота в мире человеческом 336
VI. Общий смысл искусства 339
VII. Эстетика и метафизика Соловьева 347
Заключение 358

Приложения

Л.М.Лопатин. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой . . 397
Е.Н.Трубецкой. К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева 463
Л.М.Лопатин. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой . . 478
Е.Н.Трубецкой. В.С.Соловьев и Л.М.Лопатин 519

Комментарии

Носов А.А. История и судьба «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» 565
Примечания 594
Указатель имен 612

Евгений Николаевич Трубецкой

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ Вл.С.СОЛОВЬЕВА. Том II

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 29.08.95. Формат 60×84 1/16. Печать высокая. Гарнитура литературная. Бумага множительная. Усл. печ. л. 36,27. Уч.-изд. л. 37,32. Тир. 2000. Зак. 5933. Цена договорная.
Отпечатано в МП «Вельти», 165100, г. Вельск Арханг. обл.